



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODRIGO DANÚBIO QUEIROZ

Diálogos com o Sagrado
O Novo Humanismo de Mircea Eliade

VITÓRIA
2015

RODRIGO DANÚBIO QUEIROZ

Diálogos com o Sagrado
O Novo Humanismo de Mircea Eliade

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito para conclusão de curso.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa

VITÓRIA
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Q3d Queiroz, Rodrigo Danúbio, 1984-
Diálogos com o sagrado : o novo Humanismo de Mircea
Eliade / Rodrigo Danúbio Queiroz. – 2015.
179 f.

Orientador: Ricardo Luiz Silveira da Costa.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Eliade, Mircea, 1907-1986. 2. Metafísica. 3. Ontologia. 4.
Sagrado, O. 5. Humanismo. 6. Religião - Filosofia. I. Costa,
Ricardo Luiz Silveira da, 1962-. II. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 101

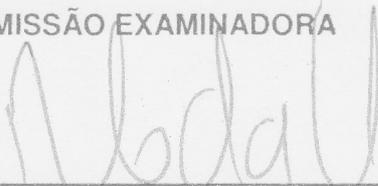
Diálogos com o Sagrado ***O Novo Humanismo de Mircea Eliade***

RODRIGO DANÚBIO QUEIROZ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 02 de Dezembro de 2015.

COMISSÃO EXAMINADORA



Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)



Prof.^a Dr.^a Barbara Botter
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)



Prof. Dr. José Benedito de Almeida Junior
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, a minha esposa Keyla e em especial as minhas filhas Sophia e Sarah Luiza a quem dedico meu esforço de querer buscar sempre o melhor. Aos colegas da turma de mestrado de 2014. Aos colegas professores da Escola Padre Humberto Piacente. Aos professores do Departamento de Graduação e de Pós-graduação em Filosofia que, de diversas formas, deixaram suas influências em minha formação intelectual. Ao Professor Antonio Vidal Nunes pela oportunidade e por ter confiado em meu projeto desde o início. Ao Professor José Benedito de Almeida Júnior da Universidade Federal de Uberlândia por seus apontamentos em minha pesquisa. À Professora Barbara Botter pelo amparo e positividade nas circunstâncias dificultosas da minha vida acadêmica, *grazie!* Ao meu orientador, o Professor Ricardo Luiz Silveira da Costa pela dedicação e paciência na leitura de meus textos. Sinto-me honrado com a amizade de vocês. Agradeço por fim ao filósofo romeno Mircea Eliade (1907-1986), fonte inspiradora de minhas leituras e pesquisas.

RESUMO

A proposta da presente pesquisa é apresentar o *Novo Humanismo* de Mircea Eliade (1907-1986). Para isso, analisamos o contexto histórico em que ocorreram as pesquisas e o posicionamento crítico do filósofo romeno, período em que o homem moderno foi orientado por uma *Weltanschauung* racionalizante e dessacralizante, onde a experiência do sagrado foi reduzida a uma dimensão primitiva da mentalidade humana. Eliade interpretou essa postura secularizante como a principal responsável pela crise existencial do homem moderno que se revelou na angústia e no niilismo de seu modo de ser. Nesse sentido, a crise humana é uma crise, sobretudo, ontológica. Diante disso, Eliade ofereceu um novo paradigma para a elaboração de um *Novo Humanismo*, que consiste essencialmente na redescoberta da experiência do sagrado. Contudo, devido ao processo de racionalização e do abandono de um *ritmo de vida cosmicizado*, o homem moderno esqueceu o acesso à suas raízes. A saída para se recuperar do *esquecimento do ser* e do provincianismo cultural se encontra no diálogo intercultural entre o Ocidente e as civilizações do Oriente, marcadas ainda por uma visão de mundo religiosa, diálogo esse que só pode ocorrer hermeneuticamente por meio de uma *linguagem simbólica* capaz de entender o universo religioso. Dessa forma, a problemática que nos guiará nessa pesquisa se resume a uma possível contribuição da experiência do sagrado na formulação de um novo modelo cultural e humanista face a uma civilização secularizada. Com efeito, para compreender a experiência do sagrado, teremos que refletir a respeito de seu próprio significado, do *homo religiosus*, e seu modo de ser diante do espaço e do “terror da História”.

Palavras-chaves: Metafísica. Ontologia. Sagrado. Humanismo. Mircea Eliade.

ABSTRACT

The purpose of this research is to present the *New Humanism* from the thought of Mircea Eliade (1907-1986). For this, we analyze the historical context in which occurred the research and the critical position of the Romanian philosopher, during which modern man was guided by a rationalizing and desecralizing *Weltanschauung*, where the experience of the sacred has been reduced to a primitive dimension of human mentality. Eliade interpreted this secularizing stance as the main responsible for the existential crisis of modern man who revealed himself in trouble and the nihilism of his way of being. In this sense, the humanitarian crisis is a crisis, above all, ontological. Thus, Eliade offered a new paradigm for the development of a *New Humanism*, which essentially consists in rediscovering the sacred experience. However, due to the process of rationalization and abandonment of a *life rhythm connected to the cosmos* modern man forgot access to its roots. The output to recover from *forgetfulness of being* and cultural provincialism is intercultural dialogue between the West and the civilizations of the East, still marked by a religious worldview, such dialogue can only occur hermeneutically through a *symbolic language* capable to understand the religious universe. Thus, the problem that will guide us in this research comes down to a possible sacred experience of the contribution in the formulation of a new cultural and humanistic model in the face of a secularized civilization. Indeed, to understand the experience of the sacred, we must reflect on its own meaning, *homo religiosus*, and his way of being on space and "terror of History".

Keywords: Metaphysics. Ontology. Sacred. Humanism. Mircea Eliade.

Mesmo o indivíduo mais bem dotado, seja ele poeta ou físico, jamais perceberá todo o seu potencial ou emprestará à sua época toda a contribuição de que é capaz, sem que a imaginação lhe tenha sido despertada pelas aspirações e realizações dos que viveram antes dele. Os intelectuais humanistas têm portanto...a honra e o dever de interpretar o passado para cada nova geração de homens que não podem deixar de viver num canto pequeno da terra por um breve espaço de tempo.

Jose Olympo.¹

Resta-me acrescentar que, para a virtude ser perfeita, é preciso que a nossa vida, em todas as circunstâncias, mantenha uma linha de rumo constante e em inteira coerência consigo mesma, o que apenas poderemos conseguir através da ciência, do conhecimento das coisas humanas e divinas. Aqui reside o supremo bem; se atingires este ponto deixarás de ser um suplicante, para te tornares amigo íntimo dos deuses!

Sêneca²

¹ OLYMPO, Jose. Comissão de Humanidades. In Grécia Clássica. Rio de Janeiro, 1970. Apud MOTA, Myriam. *História das cavernas ao Terceiro milênio*. São Paulo: Moderna, 1997, p. 33.

² LÚCIO ANEU SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. (tradução, prefácio e notas de J.A. Segurado Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, Carta 31, p. 119.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. MIRCEA ELIADE	14
1.1. Início: a Romênia.....	14
1.2. <i>Epifania</i> : a Índia	19
1.3. Retorno: a terra-mãe.....	30
1.4. Exílio: a França e a <i>última iniciação</i> norte-americana	37
2. O ZEITGEIST REDUCIONISTA DO SAGRADO	46
2.1. A perspectiva freudiana da religião.....	47
2.2. A perspectiva positivista da religião	56
2.3. Perspectivas historicistas da religião	65
2.4. A perspectiva existencialista sartreana	78
3. A IRREDUTIBILIDADE DO SAGRADO E A CRISE DO HOMEM MODERNO	83
3.1. <i>O homem não é só desejo</i>	87
3.2. <i>O complexo de inferioridade</i> positivista	95
3.3. A crítica às perspectivas historicistas	101
3.4. A crise do homem moderno.....	110
4. O NOVO HUMANISMO	115
4.1. O Sagrado	115
4.2. <i>O homo religiosus</i>	119
4.3. <i>O Novo Humanismo</i>	126
5. A SACRALIDADE DO ESPAÇO E DO TEMPO	140
5.1. O Espaço	141
5.2. O Tempo	155
6. CONCLUSÃO	167
7. BIBLIOGRAFIA	173

INTRODUÇÃO

Quando o homem, pela primeira vez, ergueu os olhos para o céu, não foi para satisfazer a uma curiosidade meramente intelectual. O que realmente buscava no céu era seu próprio reflexo e a ordem do seu universo humano.

Ernst Cassirer³

O homem moderno difere de seus ancestrais, os arcaicos⁴. Essa distinção encontra-se no modo de se perceber a realidade, isto é, como se compreende e se comporta diante do mundo. Acima de tudo, para o homem das civilizações antigas, a realidade teve início a partir do surgimento de um ser supra-humano. O ser é o princípio de todas as coisas criadas no mundo. Não havia a possibilidade de se conceber uma realidade senão a partir de seres míticos responsáveis pela origem das coisas. O universo existencial do arcaico conservou-se nos mitos, nos símbolos e costumes que, mesmo com transformações com o decorrer do tempo, deixaram ver ainda mais claramente seu sentido. Dessa forma, o homem arcaico se comportava como mais uma criatura partícipe do Cosmos, ordenado por seres sobrenaturais. A experiência do sagrado foi primordial para que esse homem se mantivesse em contato com o universo ontológico. O filósofo romeno Mircea Eliade (1907-1986) nomeou esse modo de viver como *homo religiosus*.

O homem moderno (ou não-religioso) fundamenta sua existência em sua razão. Dessacraliza-a e, sempre que necessário, sua realidade. Na tentativa de compreender o mundo racionalmente, se esforça em negar as superstições de seus antepassados. Por isso, recusa a prática do sagrado e a estrutura mental religiosa. Tal conduta é representada pelo *Zeitgeist* ocidental que reduz a experiência do sagrado em várias interpretações dessacralizadoras, como a *psicologia do profundo*

³ CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 84.

⁴ Nessa pesquisa, o termo *homem arcaico* refere-se ao *homem primitivo*, isto é, o homem das civilizações antigas. Parece que o termo “primitivo” tem uma conotação preconceituosa e dá a entender que, em uma linguagem científica, as civilizações marcadas fortemente pela religião ainda não passaram por um processo de desenvolvimento ou evolução cultural. Cf. ELIADE, 1995, p. 10.

de Sigmund Freud (1856-1939) e as filosofias materialistas do Positivismo e do Historicismo.⁵ Essas correntes possuem em comum o esforço de subjugar a consciência ontológica por uma consciência opaca, vazia de sentido transcendente, e de substituir a *Weltanschauung* religiosa por uma científica. No entanto, se o homem a-religioso esvaziou-se das referências existenciais de seus antepassados, reconheceu que ainda sobrevivem raízes do homem religioso no mundo moderno⁶. Diante dessa “era secular”, Mircea Eliade apresenta, em suas pesquisas, críticas ao homem científico de sua época. Defendeu a irredutibilidade do sagrado e sua importância para a dimensão da existência humana como único meio para o Ocidente sair de seu provincianismo.

Perante o “terror da História” que gera o desespero, a angústia, o niilismo e o medo ao homem moderno, que solução o homem religioso encontrou para superar essa consciência da temporalidade? A consciência do tempo também significa a descoberta da morte. A crença em outra vida *post-mortem*, a possibilidade da abolição simbólica e um retorno periódico do tempo define o núcleo de religiosidade e se exprime na experiência do sagrado⁷. Por isso, o condicionamento humano está relacionado à sua temporalidade. Como o homem arcaico vivencia o espaço, que importância essa concepção implica em seu *modus vivendi*? O homem moderno se posiciona no espaço e no tempo semelhantemente aos seus antepassados? Com a

⁵ O Historicismo é definido como uma doutrina segundo a qual a realidade é história (desenvolvimento, racionalidade e necessidade) e que todo conhecimento é conhecimento histórico. Também defende a tese de que as unidades cuja sucessão a história constitui (Épocas ou Civilizações) são organismos globais cujos elementos, necessariamente vinculados, só podem viver no conjunto; afirma, portanto, a relatividade entre os valores (que são alguns desses elementos) e a unidade histórica a que pertencem; sendo inevitável a morte desses elementos com a morte dessa unidade. Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 508. O Positivismo é caracterizado pela romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, moral e religião possível. Cf. Ibid., p. 787. Sigmund Freud, considerado o pai da Psicanálise, funda suas digressões em um procedimento de investigação de processos mentais inacessíveis por qualquer outro método para tratamento de distúrbios neuróticos ou do inconsciente humano. Sobre o pensamento de Freud, consultar a obra: GRAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁶ “Por ‘mundo moderno’ entende-se a sociedade ocidental contemporânea, mas também um certo estado de espírito que se formou, por aluviões sucessivos, a partir do Renascimento e da Reforma. São ‘modernas’ as classes ativas das sociedades urbanas, isto é, a massa humana que foi mais ou menos directamente modelada pela instrução e pela cultura oficial” (ELIADE, 1989a, p. 26, nota 1).

⁷ “A morte é certa para quem nasce, o nascimento para quem morre. Por isso, quanto ao inevitável, não te deves lamentar” (Bhagavadgītā. *Canção do venerável*. Tradução do sânscrito, prefácio e notas Carlos Alberto Fonseca, São Paulo: Globo, 2009, p. 52, 2.27).

consideração de que existem dois modos de existir no mundo, Eliade apresenta sua compreensão de espaço e de tempo na experiência existencial do *homo religiosus* em contraposição ao homem não-religioso. Como veremos, o espaço e o tempo são de vital importância para a compreensão da experiência do sagrado e do modo de ser religioso. O homem arcaico vive uma existência autêntica, e assume todas as obrigações de seu momento histórico a partir da experiência do sagrado.

Faz-se premente entender e conhecer as situações assumidas pelo homem religioso para se compreender outras formas de perceber o mundo, pois ele transforma sua vida num ritual. Será que a razão, quer dizer, o conhecimento científico moderno, é realmente capaz de orientar a existência humana em sua plenitude? Para Eliade, as grandes crises do homem moderno têm, mesmo que dissimuladas, uma crise religiosa, crise que se dá na medida em que o homem se lança no mundo, sem consciência de seu sentido de existir. Dessa maneira, a crise do homem moderno é uma crise teísta, marcada pela “morte de Deus”. Embora a maior parte das situações assumidas pelo *homo religiosus* das civilizações arcaicas foram ultrapassadas pela História, ainda permanecem vestígios de suas modalidades de ser que contribuíram para que nos tornássemos o que somos hoje. Esses vestígios fazem parte, portanto, de nossa história⁸.

O objetivo principal do presente trabalho é pensar essas práticas a partir da seguinte dúvida: de que forma, em uma civilização secularizada, a experiência do sagrado pode contribuir e ser uma saída para a crise existencial? Como ela pode oferecer um novo horizonte para o desenvolvimento cultural e humanista? Para encontrar a solução para essas questões existenciais, Eliade se esforça em edificar o estudo das religiões arcaicas, interpretando hermeneuticamente seus símbolos, seus mitos e seus modos de ser. Como isso pretende desvelar a importância que esse horizonte ontológico pode desempenhar em uma sociedade dessacralizada⁹. A crise

⁸ “Se estamos impossibilitados de reviver tais experiências, pelo menos podemos imaginar a sua repercussão na vida dos que por elas passaram. Uma vez que o Cosmo era uma hierofania e a existência humana estava sacralizada” [...] (ELIADE, 1979a, p. 109).

⁹ “O interesse de tais ‘mensagens’ não é exclusivamente histórico. Elas não só nos ‘falam’ de um passado morto há muito, como desvendam situações existenciais fundamentais que são diretamente relevantes para o homem moderno. [...] Aquilo que chama de fenomenologia e história das religiões

da Humanidade se encontra no *esquecimento do Ser*. Isso significa uma crise ontológica. A perspectiva globalizante de um *novo humanismo* proposto por Eliade é uma reação ao cientificismo moderno que relegou a experiência do sagrado à dimensão irracional do ser humano.

Com base nisso, estruturamos nossa investigação na forma que segue, a saber: (1) exposição da biografia do pensador romeno com enfoque nos acontecimentos que o influenciaram a criticar a mentalidade científica e a propor, como consequência, um novo horizonte humanista; (2) descrever as interpretações reducionistas e secularizantes da experiência religiosa elaboradas pelo pensamento moderno nas obras de Eliade; (3) apresentar o posicionamento eliadiano contrário às perspectivas secularizantes da experiência do sagrado e, como resultado, a crise do homem moderno; (4) expor o *novo humanismo* defendido pelo filósofo, bem como os aspectos do sagrado e do *homo religiosus*, por ele interpretados como fundamento essencial para o *novo humanismo*; (5) explicitar a experiência do homem arcaico diante do tempo e espaço sagrado como exemplos do modo de ser religioso (6) analisar e refletir a proposta de um *novo humanismo* de Eliade e sua pertinência.

Com os grandes momentos espirituais e filosóficos da Humanidade, ocorreram (e ainda ocorrem) grandes mudanças em seus horizontes. Nessa perspectiva, a contribuição do filósofo romeno Mircea Eliade não é diferente. Nele, percebe-se um esforço para compreender a existência humana e seus anseios. Sua pesquisa é também a da *Weltanschauung* religiosa, os conceitos de ser e a realidade que podem ser interpretados a partir do comportamento do homem das sociedades pré-modernas. Seu projeto é investigar fenomenologicamente o universo mental arcaico para desenvolver uma filosofia da História¹⁰. Nosso intuito é demonstrar a contribuição de Eliade para a construção de um novo paradigma para a Humanidade a fim de edificar um futuro mais pacífico e estável.

pode ser considerado entre as pouquíssimas disciplinas humanísticas que são, ao mesmo tempo, técnicas propedêuticas e espirituais. Numa sociedade progressivamente secularizada, estes tipos de estudos tornar-se-ão provavelmente ainda mais relevantes” (ELIADE, 1989b, p. 11).

¹⁰ Cf. CULIANU, 2008, p. 105.

1. MIRCEA ELIADE

Mircea Eliade é uma das grandes personalidades do século XX, tanto como um especialista em história das religiões como também um escritor.

Douglas Allen¹¹

1.1. Início: a Romênia

Mircea Eliade nasceu em 09 de março de 1907¹² em Bucareste, capital e maior cidade da Romênia. Irmão do meio de três filhos, considera-se, como ele mesmo afirma¹³, uma síntese cultural de dois principados que faziam parte do reino de seu país, a Moldávia e a Oltênia. De seu pai, Gheorge Eliade, militar nascido na Moldávia, herdou a melancolia, o interesse pela filosofia, pela poesia e certa passividade perante a vida. Por parte da mãe, Jeana Vasilescu, oltênia, adquiriu uma energia que o deixava inquieto. Devido à profissão de seu pai, a família Eliade residiu em várias cidades da Romênia (Bucareste, Cernavodă, Râmnicu, etc.) o que permitiu um vasto contato cultural com os territórios de seu país.

Nascido em um lar católico ortodoxo considerado burguês, aos treze anos de idade já obtinha autorizações dos pais para fazer pequenas viagens, gosto esse que o acompanhou por toda a sua carreira de pesquisador das religiões. Outro prazer que o acompanhou desde jovem foi o da leitura e escrita. Mesmo míope, o garoto Eliade sentia-se atraído pela biblioteca pessoal de seu pai, que possuía um notável acervo. Contudo, a maioria dos livros era de novelas consideradas imorais para sua idade. Por isso, seu pai lhe proibia o acesso. Com a mesma idade, Mircea publicou seu primeiro artigo: *Como descobri a pedra filosofal*.¹⁴ Tratava-se de um pequeno conto

¹¹ “Mircea Eliade es una de las grandes personalidades del siglo XX, tanto en calidad de especialista en historia de las religiones como en la de escritor”. ALLEN, Douglas. *Mircea Eliade y fenomeno religioso*. Madrid: Nuevas Fronteiras, 1985, p. 29.

¹² O ano de 1907 na Romênia foi marcado pela chamada *Revolta dos camponeses*, protesto em busca de uma distribuição de terras que, então, se encontravam na posse de grandes latifundiários. A revolta foi massacrada pelo rei Carol I (1839-1914).

¹³ Cf. ELIADE, 1987a, p. 12.

¹⁴ O conto descreve a vida de um jovem de quatorze anos que possui um laboratório no qual trabalha com experiências científicas em busca de algo capaz de transformar a matéria. Por meio de um sonho, tem uma revelação de como preparar a pedra filosofal. Ao acordar, percebe que tem ao seu

científico que foi apresentado para um concurso aberto entre todos os liceus da Romênia, Eliade ganhou o prêmio de primeiro lugar. Esse conto ilustra seu precoce interesse em compor um próprio método de pesquisa com bases científicas e imaginárias (uma *imaginação mítico-metafísica*)¹⁵. Em 1920, seu primeiro artigo científico é publicado na revista *Diário de Ciências Populares*, o que causou uma profunda e marcante sensação em sua vida:

Quando vi pela primeira vez meu nome não apenas impresso no alto da coluna, nem debaixo do título, mas embaixo do artigo, meu coração começou a bater com força. Durante o trajeto entre a banca onde havia comprado a revista e minha casa, dava a impressão que todos olhavam para mim. Com ar triunfal ensinei meu artigo aos meus pais (ELIADE, 1982, p. 60)¹⁶.

Após essa publicação, Eliade foi convidado para ser um colaborador permanente da revista. Mesmo com o aumento da miopia, continuava seus trabalhos e, juntamente com seus amigos, criou *A Musa*, um grupo de crítica literária. Nesse período, na escola, começou a se interessar por filosofia, pelo orientalismo e pela história das religiões¹⁷. Além disso, escreveu uma autobiografia, *O Romance de um adolescente míope*. Desde jovem tornou-se poliglota: aprendeu o italiano, o inglês, o francês e o alemão. Tardamente, aprendeu o hebraico, o sânscrito e o pársi¹⁸. É curioso ressaltar que o aprendizado da língua italiana se deu pelo seu interesse no autor do livro *Um homem acabado*, o italiano Giovanni Papini¹⁹ que, inclusive, teve a

lado um fragmento de ouro que o leva a crer na transmutação. Contudo, percebe, ao decorrer do enredo, que tal pepita de ouro não passa de sulfato.

¹⁵ “A dupla vocação de estudioso e literato constituía, na verdade, ‘parte e parcela’ de seu destino. Daí o dever de conciliá-los; por mais que fosse fascinado com a história das religiões, não poderia jamais renunciar à ficção. Uma necessidade psicológica e espiritual, de salvaguarda da saúde mental e da liberdade interior que somente a criatividade literária poderia propiciar, impelia-o de tempo em tempo a interromper suas investigações histórico-religiosas ou a elaborar obras de ficção. Ambas atividades são, de resto, partes constitutivas do *homem integral* [...] que vive alternadamente no regime diurno e noturno do espírito” (GUIMARÃES, 2000, p. 115-116, grifo do autor).

¹⁶ “Cuando vi por primera vez mi nombre impreso no sólo en lo alto de la columna, debajo del título, sino también al final del artículo, mi corazón empezó a latir con más fuerza. Durante el trayecto entre el quiosco donde había comprado la revista y mi casa, me dio la impresión de que todas la miradas se fijaban en mí. Con aire triunfal enseñe el artículo a mis padres”. Todos os textos em Português citados de línguas estrangeiras são nossas traduções.

¹⁷ Cf. NUNES, 2013, p. 11.

¹⁸ Idioma de origem persa falado no Oriente Médio.

¹⁹ Giovanni Papini (1881-1956), adversário e entusiasta dos dogmas positivistas e do cientismo agnóstico, foi um escritor renomado na Itália e um dos fundadores e editor da revista *Il Leonardo*, uma publicação importante do início do século XX em que colaboraram grandes intelectuais da

oportunidade de conhecê-lo em sua residência em Florença. A respeito do interesse de Eliade em Papini, o biógrafo Mariotti descreve: “Mircea considerava Papini o seu modelo de erudito e de escritor, louvava o descaramento e a coragem intelectual, a independência em relação às correntes culturais, mas, sobretudo a liberdade de pensamento filosófico e político” (2007, p. 19)²⁰.

Em outubro de 1925, inscreveu-se na Faculdade de Letras e de Filosofia da Universidade de Bucareste. Durante seus estudos, foi aluno do professor de Lógica e de Metafísica, Nae Ionescu (1890-1940)²¹, com quem manteve uma sólida amizade. Contudo, a disciplina que Eliade mais se dedicou foi o estudo de História da Religião. Mesmo que o problema de vista exigisse um tempo maior de descanso, ele procurou melhorar sua produtividade dormindo menos que o necessário para aproveitar o tempo com leituras. Eram técnicas que buscavam superar os limites humanos, transcendê-los com sua força de vontade²². Esse desejo de superar sua própria condição representa o ponto de partida das técnicas da *Yoga*²³.

Nesse período, a Romênia se encontrava numa atmosfera intelectual de liberdade e de descobertas de suas próprias raízes culturais, como também de culturas diferentes, movimento chamado mais tarde de “luta contra o sono” ou de “nova geração”²⁴. Eliade se percebe como parte dessa história. Sente que é um momento único no qual nenhuma geração antecessora à sua participou; empenha-se em

época. Papini foi importante para Eliade, pois o influenciou nas suas posições teóricas anti-positivista e anti-historicista. Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 129.

²⁰ “Mircea considerava Papini il suo modello di erudito e di scrittore, ne lodava la sfrontatezza e il coraggio intellettuale, l'indipendenza da ogni corrente culturale, ma soprattutto la libertà di pensiero filosofico e politico”.

²¹ “A filosofia vitalista de Ionescu é fortemente caracterizada por um sentimento trágico da condição humana e busca superar as suas aporias, devidas ao radical subjetivismo e relativismo gnoseológico, com o recurso à esperança na redenção religiosa. A ‘valorização da existência’ (expressão com que ele define a filosofia) se realiza pela fé religiosa, pelo misticismo, que é a resposta ao relativismo filosófico, ao antirracionalismo, à inquietude existencial. Uma solução, portanto, irracional” (GUIMARÃES, 2000, p. 139).

²² Cf. ELIADE, 1982, p. 113.

²³ Cf. Id., 2000a, p. 10.

²⁴ Chamou-se assim, o famoso grupo de jovens intelectuais, artistas, escritores, músicos, etc., que floresceu na Romênia entre guerras (1918-1939), quando Bucareste era conhecida como “pequena Paris”, e atingiu um esplendor cultural único em sua História. A ela pertenceram, entre outros, Mircea Eliade (1907-1986), o pensador Emil Cioran (1911-1955), o músico Sergiu Celibidache (1912-1996) e o dramaturgo Eugène Ionesco (1909-1994). Os frutos dessa geração foram interrompidos pela II Guerra e pela queda do país ao domínio soviético. O líder espiritual da geração foi, sem dúvida, Mircea Eliade. Cf. Id., 1998, p. 199, nota 42.

despertar e sensibilizar os jovens e, nessa atmosfera, contribui com várias publicações, entre elas, o *Itinerário Espiritual* e *Cartas a um provinciano*. Mais tarde, o pensador romeno, já consagrado, irá afirmar: “Eu não estava equivocado. Considerando bem, minha geração teve somente doze anos de liberdade criadora. A ditadura real se instaurou em 1939, depois veio a guerra e a ocupação soviética. Desde então tudo emudeceu” (ELIADE, 1982, p. 137)²⁵.

Durante o período em que estava na Universidade, mais precisamente em 1927, Eliade teve a oportunidade de viajar para a Itália para conhecer, pessoalmente, os escritores com os quais tinha contato²⁶, visitar museus e outros lugares históricos. O romeno teve acesso aos textos dos humanistas e historiadores da religião italianos como Pettazzoni²⁷, Buonaiuti, Tucci²⁸ e o já mencionado Papini. Nesse contexto, ele se interessou pela Alquimia e principalmente pelo Orientalismo. Isso ocorreu devido à sua tentativa de explicar o homem europeu além do pensamento de Kant, de Hegel e de Nietzsche. Esses foram decisivos para o filósofo romeno, mas nos âmbitos dos estudos histórico-religiosos das culturas e no desenvolvimento de seu método anti-positivista e anti-historicista²⁹. Eliade percebia a necessidade de resgatar a importância de raízes esquecidas pelo homem moderno. Como ele mesmo afirma; “sentia que não podemos compreender o destino humano e o modo específico de ser do homem no universo sem se conhecer as fases arcaicas da experiência religiosa” (1987a, p. 20).

²⁵ “No me equivocaba. Considerándolo bien, mi generación tuvo solamente una docena de años de libertad creadora. La dictadura real se instauró en 1939; después vino la guerra, y en 1945, la ocupación soviética. Desde entonces todo ha enmudecido”.

²⁶ Nesta viagem que Eliade teve a oportunidade de conhecer Papini em Florença, conforme já mencionamos.

²⁷ Raffaele Pettazzoni (1883-1959), professor da Universidade Real de Roma, foi o responsável por introduzir a disciplina *História das Religiões* no mundo acadêmico italiano. “A influência de Pettazzoni seria posteriormente definida por Eliade em termos de sua concepção de uma história geral das religiões que integrasse a fenomenologia e a história. Eliade descobriu no ‘mestre’ Pettazzoni a inspiração para realizar, no âmbito dos estudos histórico-religiosos, aquele ideal de universidade que, [...], sempre dominou o seu espírito, sem que com isso viesse comprometida a justa valorização devida ao caráter histórico dos fenômenos religiosos” Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 133, nota 44.

²⁸ Don Ernesto Buonaiuti (1881-1946) padre, historiador, antifascista, teólogo, estudioso da história do cristianismo e da filosofia da religião, foi um dos principais expoentes do modernismo italiano. Vincenzo Giuseppe Tucci (1894-1984) foi um orientalista, explorador e historiador das religiões de grande influência na Europa.

²⁹ Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 130.

Posteriormente, em sua segunda visita à Itália, Eliade retornou com outros interesses, a saber, o de reunir materiais para a elaboração de sua monografia em filosofia. Viajou à Roma para participar de um seminário e trabalhar em sua tese, *A Filosofia Italiana de Marsílio Ficino a Giordano Bruno*. Nesse período, estudou profundamente os pensadores do Renascimento italiano: Campanella, Giordano Bruno e Pico Della Mirandola. Para ele, “[...] no Renascimento italiano achava esta exaltação das possibilidades do homem, a noção de liberdade criadora, e esse gigantismo quase luciferiano que me foi uma obsessão em minha juventude” (1982, p. 130-131)³⁰.

Durante o ano de 1928, Eliade permaneceu três meses na Itália. Aprofundou seus conhecimentos sobre a Índia e a filosofia hindu³¹. Em sua visita a bibliotecas, descobriu o primeiro volume da *Historie de La Philosophie indienne* do professor indiano Surendranath Dasgupta³², trabalho realizado com o apoio financeiro de um marajá bengalês. Mircea se interessou bastante pelo assunto e escreveu duas cartas para a Índia, uma endereçada ao professor Dasgupta para comunicar seu desejo de trabalhar sob sua orientação (na Universidade de Calcutá) e estudar o sânscrito e a filosofia indiana; a outra carta para o então mecenas de Dasgupta, o *maharaja* Manindra Chandra Nandy de Kassimbazar, para solicitar apoio financeiro para seus estudos de doutorado em Calcutá³³. Os resultados dessas cartas foram positivos: ambos aceitaram e apoiaram seus pedidos. O mecenas de Kassimbazar, por intermédio de Dasgupta, concedeu a Mircea Eliade, recursos para um período de cinco anos na Índia. Ao receber a resposta, o jovem romeno revelou:

³⁰ “[...] en el Renacimiento italiano hallaba esa exaltación de las posibilidades del hombre, la noción de libertad creadora, y ese gigantismo casi luciferino que habían obsesionado en mi juventud”.

³¹ Muitos anos depois, como pesquisador reconhecido, Eliade expressou assim as razões de seu interesse pela filosofia hindu: “Creio que meu interesse pela filosofia e ascese hindu se explica assim: A Índia esteve obcecada pela liberdade, pela autonomia absoluta. Não de uma maneira ingênua, caprichosa, mas tendo em conta os inúmeros condicionamentos do homem, estudando-os objetivamente, experimentalmente (Yoga) e esforçando-se para encontrar o instrumento que permita aboli-los ou transcendê-los. Melhor ainda que o cristianismo, a espiritualidade hindu tem o mérito de introduzir a Liberdade no Cosmo. O modo de ser de um *jivanmukta* não está *dado* no Cosmo; pelo contrário, em um universo dominado pelas leis, a liberdade absoluta é impensável. A Índia tem o mérito de ter acrescentado uma nova dimensão no Universo: a de existir livre.” (ELIADE apud NUNES, 2013, p. 19).

³² A obra sobre a Filosofia indiana foi o resultado de cinco anos de pesquisa de Dasgupta na *Cambridge University Press*. Cf. NUNES, 2013, p. 19.

³³ Cf. ELIADE, 2000a, p. 11.

Li e reli a carta como um sonho. Depois corri imediatamente a comunicá-la a minha mãe. Essa mesma tarde respondi ao marajá e lhe comuniquei a minha alegria em poder passar 5 anos em Calcutá ao lado de Dasgupta. Quanto à soma mensal que necessitaria, o deixava à sua discricção. Tive muito cuidado ao passar a limpo a carta, de tanto que tremia minha mão pela emoção. Naquela noite as perguntas se acumulavam em minha cabeça, me impediram de dormir: Quanto custaria a viagem? Qual seria o trajeto adequado? Deveria chegar a Bombaim e atravessar a Índia de trem até Calcutá? Não seria melhor viajar de barco até Calcutá, rodeando o subcontinente? (ELIADE, 1982, p. 151)³⁴.

Assim, logo após a defesa de sua tese em 1929, que recebeu o título de *Contribuição à Filosofia da Renascença*, Eliade embarcou em sua jornada para a Índia ao encontro do professor Dasgupta, e em busca do conhecimento indiano. A esse respeito, escreve Nunes; “[...] somente um grande amor pelo conhecimento poderia levá-lo a lugares tão distantes para realizar uma investigação que o ajudaria a decifrar, sob certos aspectos, a sua própria existência” (2013, p. 3).

1.2. Epifania: a Índia

Eliade partiu para seu encontro com a Índia. Durante seis semanas, após sua partida de Bucarest, no dia 28 de novembro de 1929, ele atravessou o Mar Mediterrâneo, o Mar Vermelho, passou pelas pirâmides do Egito e navegou pelo Oceano Índico. Iniciou uma experiência que seria um “divisor de águas” em seu microcosmo. Em cada lugar, ao visitar templos e bibliotecas, entendia detalhes do mundo espiritual das culturas locais. Ao aportar em Colombo, na visita à biblioteca, inesperadamente conheceu seu *guru* Dasgupta, que estava ali para consultar manuscritos sânscritos. Eliade descreve a primeira impressão que teve de seu mestre:

É um homem sem elegância, ao que, as roupas européias e o modo de pentear os cabelos lhe dão um ar impreciso. Seus olhos brilham, mas de tanto ler têm olheiras. É um dos poucos que podem entender um texto

³⁴ “Leí y releí la carta como en un sueño. Después corrí inmediatamente a comunicárselo a mi madre. Esa misma tarde contesté al maharajá y le comuniqué mi alegría al poder pasar cinco años en Calcuta, al lado de Dasgupta. En cuanto a la suma mensual que necesitaría, lo dejaba a su discreción. Tuve mucho cuidado al pasar a limpio la carta, de tanto como me temblaba la mano por la emoción. Aquella noche las preguntas que acumulaban en mi cabeza me impidieron dormir: ¿Cuánto costaría el viaje? ¿Cuál sería el trayecto adecuado? ¿No sería mejor viajar en barco hasta Calcuta, rodeando el subcontinente?”

sânscrito. Por outro lado, para isso, foram necessários uns vinte e cinco anos de estudos... O professor fala e sorrir timidamente (2000a, p. 14)³⁵.

Após sua longa jornada, Eliade chegou a seu destino, em Calcutá, no dia 26 de dezembro. Sua primeira morada foi em uma pensão anglo-indiana da família Perris³⁶, recomendada pelo próprio Dasgupta. Nesse ambiente, entre viagens a outras cidades da Índia e visitas à casa de Dasgupta para receber orientações, ele foi à cidade histórica de Allabad, no estado de Uttar Pradesh. Nela, a cada doze anos, celebra-se a festa de *La Kumbh-Mela*³⁷, a maior do país, com milhares de pessoas, caravanas de peregrinos, monges e eremitas para banhar-se no rio Ganges³⁸.

Sempre que retornava de suas viagens, Mircea tinha o hábito de tomar notas de suas experiências, anotações que, somadas às reuniões com seu orientador Dasgupta, forneciam material para ele trabalhar em artigos e novelas posteriormente publicados em seu país e, também, na tradução de textos sânscritos. Essa última atividade despertou um apaixonado interesse no pensador romeno, “[...] um novo

³⁵ “Es um hombre achaparrado, al que la ropa europea y la forma de peinarse le dan un aire impreciso. Los ojos le brillan pero de tanto ler tiene ojeras. Es uno de los pocos que pueden entender un texto sânscrito. Por otro lado, para ello ha necesitado unos veinticinco años de estudio...El profesor habla con timidez y sonrío”.

³⁶ Em *Diário Íntimo de la Índia*, Eliade narra com detalhes o período em que ficou alojado na pensão da família Perris, inclusive suas aventuras amorosas com Ruth e suas dificuldades em manter o foco nos seus estudos.

³⁷ Considerado um dos maiores festivais religiosos do mundo, é o principal festival do hinduísmo, que ocorre quatro vezes a cada doze anos na Índia, em quatro cidades: Allahabad, Ujjain, Nasik e Haridwar. Cada ciclo de doze anos inclui o *Maha Kumbha Mela* em Allahabad, onde milhões de devotos hindus se reúnem para se banhar no Sangam, local de encontro dos rios sagrados Ganges, Yamuna e Saraswati para se purificar.

³⁸ Em seu livro *Tratado de História das religiões* (ELIADE, 2008b), Eliade descreve os símbolos religiosos da água: “A água confere um ‘novo nascimento’ por um ritual iniciático, ela cura por um ritual mágico, ela assegura o renascimento *post-mortem* por rituais funerários” (p. 154). “A mitologia indiana popularizou em múltiplas variantes o tema das águas primordiais, sobre as quais flutuava Nârâyana, cujo umbigo fazia brotar a árvore cósmica. Na tradição purânica, a árvore é substituída pelo lódão, no meio do qual nasce Brahma (*abjaja*, ‘nascido do lódão’). Aparecem, sucessivamente, os outros deuses - Varuna, Prajâpati, Purusha [...]” (p. 155). “Na Índia, as doenças são projetadas na água” (p. 158). “A esta multivalência religiosa da água corresponde, na história, numerosos cultos que se devem, em primeiro lugar, ao valor sagrado que a água incorpora em si, como elemento cosmogônico, mas também à epifania local, manifestação da presença sagrada em certo curso de água ou em certa fonte. Estas epifanias locais são independentes da estrutura religiosa sobreposta. A água corre, é ‘viva’, agita-se; inspira, cura, profetiza. Em si mesmos, a fonte ou o rio manifestam o poder, a vida, a perenidade; eles são e são vivos. Deste modo adquirem uma autonomia e o seu culto permanece [...]” (p. 162). “Qualquer que seja o conjunto religioso de que façam parte as águas, sua função é sempre a mesma: elas desintegram, extinguem as formas, ‘lavam os pecados’, purificando e regenerando ao mesmo tempo. O seu destino é preceder a criação e reabsorvê-la [...]” (p. 173).

prazer, decifrar um texto é quase um ritual. Eu faço isso bem devagar, saboreando todo esse cerimonial, sem pular nenhuma etapa” (ELIADE, 1998, p. 24)³⁹. No período em que permaneceu na Índia, manteve contato com amigos em sua terra natal e trocou correspondências com intelectuais da Europa, dentre eles, o filósofo alemão Rudolf Otto (1869-1937)⁴⁰, posteriormente muito influente na vida do romeno. Eliade escreveria mais tarde sobre os conceitos de Otto que o ajudaram a elaborar seu pensamento:

Em lugar de estudar as *ideias* de Deus e de Religião, Rudolf Otto dedicava-se a analisar as modalidades de *experiência religiosa*. Dotado de uma perspicácia psicológica e muito bem provido duma dupla preparação como teólogo e Historiador de religiões, conseguiu evidenciar os conteúdos e as características específicas dessa experiência. Negligenciando o pendor racional e especulativo da religião concentrou-se sobretudo no seu aspecto irracional. [...] E no seu livro *Das Heilige*, Rudolf Otto dedica-se a expor as características dessa experiência aterrorizante e irracional. Identifica o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, diante dessa *majestas*, que ostenta uma esmagadora superioridade de potência; identifica o temor religioso perante o *mysterium fascinans*, onde desabrocha a perfeita plenitude do ser. Otto designa todas essas experiências como *numinosas*, porque são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino: o numinoso singulariza-se como qualquer coisa de “totalmente diferente” (*ganz andere*): radical e totalmente diferente: não se parece com nada humano ou cósmico; por seu turno, o homem tem o sentimento da sua profunda nulidade, a noção de não ser mais que “uma criatura” [...] (1989a, p. 109-110).

As cartas também serviam para Mircea manter viva sua língua materna, “não falar romeno tanto tempo é um exercício espiritual que raramente é concedido a um romeno. Eu tenho que tentar manter a *língua viva* aqui, escrevendo alguma coisa todos os dias” (ELIADE, 1998, p. 106, grifo do autor)⁴¹. Entretanto, mesmo em um país com tradições culturais diferentes da vida europeia, Mircea não se deixou abalar pela distância e se julgou preparado para essa situação: “Em todos os

³⁹ “[...] representa un nuevo goce, descifrar un texto constituye case un ritual. Lo hago con lentitud, saboreando todo ese ceremonial, sin saltarme ningún escalón”.

⁴⁰ Teólogo e filósofo alemão de renome internacional. Sua principal obra é *Das Heilige* (O Sagrado), considerado um dos mais importantes tratados teológicos em língua alemã do século XX. Sua principal contribuição para a filosofia da religião foi à abordagem aos elementos irracionais do sagrado, no qual, para o pensador, são categorias à priori no homem. Otto influenciou bastante o pensamento de Eliade, conforme descreveu Guimarães (2000, p. 137) “R. Otto é importante para o estudioso romeno pela sua perspectiva não-reducionista de análise da experiência religiosa, erguida em oposição ao psicologismo e ao Positivismo dominante até os inícios deste século”.

⁴¹ “No hablar el rumano durante tanto tiempo es un ejercicio espiritual que raramente se lo concede a un rumano. Tengo que intentar conservar la lengua viva aquí, escribiendo algo cada día”.

lugares eu me sinto como em minha casa. Depois de duas semanas em uma cidade indiana, eu ando pelas ruas como se fossem as de Bucareste. [...] Eu tenho instintos muito fortes, em qualquer lugar me acomodo” (Ibid., p. 103)⁴². Esse impulso interior irá acompanhá-lo durante toda a sua vida de imigrante.

O professor Dasgupta era considerado por Eliade como um grande gênio indiano. Por isso, o aluno romeno buscava sempre ser o melhor, e se tornar um indianista de êxito. Certa vez, no término da aula ministrada por seu orientador, após longa conversa, Mircea compreendeu o que motivou seu professor a aceitar seu pedido de estudar na Índia. Em seu diário íntimo, o pensador romeno nos relata o diálogo com seu mestre:

Você, que veio tão jovem para a Ásia, tem a oportunidade de captar coisas essenciais que a maioria, brutos, ignorantes ou frívolos; é que aqui não é possível ter uma educação europeia. E os europeus maduros que vem já formados ou são sentimentais ou eruditos. Nenhum nem outro podem ficar mais próximo da alma asiática. Nós não necessitamos de gente que no amem pela poesia de Kalidasa⁴³ ou pela democracia. Precisamos de gente que, primeiro, nos conheça e então nos amem. Portanto, não se apresse em amarmos. Se conseguir nos conhecer com a sua idade, vai ser um milagre (1998, p. 33)⁴⁴.

Em visita à casa da Dra. Stella Kramirsch⁴⁵ – mulher que admirou pela inteligência e feminilidade – Eliade encontrou-se com Maitreyi Devi, filha de Dasgupta. Com ela, o escritor romeno viveria uma apaixonada história de amor, imortalizada em sua novela autobiográfica *Maitreyi*. Quarenta anos após sua publicação, Maitreyi, que se

⁴² “En todas partes me siento como en mi casa. Después de estar dos semanas en una ciudad india, me paseo por sus calles como si fueran las de Bucarest. [...] Tengo unos instintos muy fuertes, en cualquier parte me acomodo”.

⁴³ Kalidasa, renomado poeta e dramaturgo sânscrito clássico, é considerado o maior poeta e dramaturgo no idioma sânscrito. O período em que viveu não pode ser datado com precisão, mas é provável que seja entre os séculos IV e VI.

⁴⁴ “Tú que has venido tan joven a Asia tienes la oportunidad de captar cosas esenciales que a la mayoría, brutos, ignorantes o frívolos: y es que aquí no es posible tener una educación europea. Y los europeos maduros que vienen ya formados son o sentimentales o eruditos. Ni unos no otros pueden acercarse al alma asiática. Nosotros no necesitamos gente que nos ame por la poesía de Kalidasa o por la democracia. Necesitamos gente que, primero, nos conozca y luego nos ame. Por eso, no te precipites a amarnos. Si consigues conocernos a tu edad, será un milagro”.

⁴⁵ Stella Kramirsch (1896-1993) era uma autoridade em arte indiana e mitologia hindu. Ela nasceu em Nikolsburg (atualmente Mikulov, na Áustria), em 1896. Obteve seu doutorado em filosofia e arte em Viena, em 1919, e é famosa pelas obras *Templo Hindu*, *Princípios de arte indiana* e a enciclopédico *A Presença de Shiva*.

tornara uma poetisa de sucesso na Índia, leu o livro pela primeira vez⁴⁶. Certo dia, em uma cerimônia de sacrifícios funerários (em que se celebrava a separação da alma do corpo) realizado para a mãe do professor Dasgupta, Eliade conheceu um homem⁴⁷ que o modificaria para sempre: o professor de inglês da *Presidency College*, jovem indiano adorador da deusa Shiva⁴⁸. Dele, Mircea aprendeu que sua realização pessoal dependia da devoção e da vontade espiritual.

Repito: esse encontro abalou minh'alma. Faz poucas semanas que levava uma vida de diletante. Meu dia de trabalho terminava com sucesso, mas minh'alma não era iluminada, não se elevava. Não a alimentava com qualquer meditação rigorosa, com qualquer substância espiritual. Os esforços de minha vontade se limitavam a estudar honradamente (e com todo o calor extremo e todo o meu cansaço) as horas que dedicava à Gramática sânscrita. Mas agora quero dedicar-me mais à minh'alma. Sempre que acontece algo grande, isso me desperta, me traz de volta, e então reconheço minh'alma, mas tenho a vaga impressão de que ela me é estranha, ou de que eu lhe sou alheio (ELIADE, 1998, p. 48)⁴⁹.

A relação de Mircea Eliade com o professor Dasgupta, considerado em Bengala a segunda glória nacional, lhe permitiu conhecer muitos personagens importantes da Índia. Talvez, o principal deles, que precedeu seu mestre, foi o escritor e músico Rabindranath Tagore (1861-1941)⁵⁰. Esse, vencedor do prêmio Nobel em Literatura em 1913, residia em Shantiniketan (“morada da paz”), propriedade de sua família. Ali fundou a Universidade Vishvabharti (“de toda a Índia”) que, posteriormente, se tornou a mais importante do país. A Universidade se diferenciou por suas estruturas

⁴⁶ Cf. ELIADE, 1998, p. 54.

⁴⁷ Eliade não cita o nome desse homem.

⁴⁸ Shiva, Siva ou Maadeva é um dos principais deuses hindus. É a personificação do princípio destruidor, por isso é chamado de “o Destruidor”. Representa mais a regeneração do que a destruição. É a terceira pessoa da *Trimúrti* (a trindade hindu) juntamente com Brama (Brahma), “o Criador”, e Vixnu (Vishnu), “o Conservador”. Cf. BUNFICH, 1965, p. 262.

⁴⁹ “Lo repito, ese encuentro sacudió mi alma. Desde hacía unas cuantas semanas llevaba una vida de diletante. Terminaba mi trabajo diario con éxito, pero mi alma no se iluminaba, no se elevaba. No la nutría con ninguna meditación rigurosa, con ninguna sustancia espiritual. Los esfuerzos de mi voluntad se limitaban a estudiar honradamente (con todo el calor de afuera y con to mi cansancio) la horas que la dedicaba a la gramática sânscrita. Pero ahora quiero dedicarme más a mi alma. Siempre que ocurre algo grande que me despiertan que me hace volver de nuevo a mí, reconozco mi alma; aunque tengo la vaga impresión de que me es ajena o de que yo le soy ajeno”.

⁵⁰ Tagore modernizou a arte bengali. Seus romances, histórias, canções, danças dramáticas e ensaios tratam de temas políticos e pessoais. *Gitanjali* (Ofertas de Música), *Gora* (Enfrentamento Justo) e *Ghare-Baire* (A Casa e o Mundo) são suas mais conhecidas obras. Seus versos, contos e romances foram aclamados por seu lirismo, coloquialismo, naturalismo e contemplação. Como autor de *Gitanjali* que, em Português, se chamou “Oferenda Lírica”, conquistou o Nobel de 1913. Foi, talvez, o único literato que escreveu hinos de dois países: Bangladesh e Índia. Participou do movimento nacionalista indiano e foi amigo pessoal de Mahatma Gandhi.

e métodos de ensino. Tinha como objetivo proporcionar cultura sem castigo, sem perturbar a serenidade do jardim. Tagore queria substituir a pedagogia da disciplina que lhe foi imposta na sua infância pela liberdade e iniciativa pessoal dos alunos⁵¹.

Tagore era admirado por Mircea pelo seu esforço de reunir em si as qualidades, as virtudes e as possibilidades do ser humano. Um homem com uma vida rica e completa, aberta para a Índia e para o mundo⁵². Após almoçar com Tagore, Eliade narrou em seu diário: “Dez minutos após se sentar ao lado do poeta, qualquer um fica convencido de que o mundo será infinitamente mais pobre, mais estúpido e mais triste após sua morte” (1998, p. 89)⁵³. Em 1930, no ano seguinte, o pensador romeno retornou à Shantiniketan para entrevistar o vencedor do prêmio Nobel⁵⁴. Uma das questões colocadas por Mircea foi sobre a importância da Índia para a Europa, isto é, o que a Índia poderia oferecer aos europeus. Tagore respondeu:

Meu amigo, não sou mais do que um poeta, e um poeta indiano. Não posso dar nem um sistema, nem explicações. Porém, posso dizer-te algo que os filósofos não saberiam te dizer: como viver e como opor-se à morte, ao esgotamento, ao dogmatismo e, em definitivo, à rigidez do espírito. Tudo isso não é senão outras faces da morte, e pior: a morte da inteligência e da vida interior. E isso a Índia pode ensinar ao vosso Ocidente soberbo e moribundo. A Índia pode revelar à Europa não uma verdade, mas um caminho, esse que estamos percorrendo aqui, na Índia, há quatro mil anos. A Índia pode ensiná-los que a vida espiritual [...] é alegria, é gozo e dança, algumas vezes desenfreada e selvagem, como as chuvas de Bengala, e outras, serena e elevada, como o cume do Himalaia. A vida espiritual é inocência e liberdade, drama e êxtase (ELIADE, 2000a, p. 214-215)⁵⁵.

Rabindranath Tagore se revelou um grande crítico da cultura européia. No decorrer de seu diálogo com Eliade, contestou as ciências ocidentais, para ele inúteis; o

⁵¹ Cf. ELIADE, 2000a, p. 205.

⁵² Cf. Id., 1987a, p. 43.

⁵³ “Diez minutos después de estar sentado junto al Poeta, uno se convence de que el mundo será infinitamente más pobre, más estúpido y más triste después de su muerte”.

⁵⁴ O diálogo com Rabindranath Tagore está reproduzido no livro *La Índia de Mircea Eliade*.

⁵⁵ “Amigo mío, yo no soy más que un poeta pero un poeta indio. No puedo darte ni un sistema ni explicaciones. Pero sí puede decirte algo que los filósofos no sabrían decirte: cómo vivir y cómo oponerse a la muerte, al agotamiento, al dogmatismo, a lo definitivo, a la rigidez del espíritu. Todas esas cosas son otras tantas caras de la muerte, y de la peor: la muerte de la inteligencia y de la vida interior. Y eso la India puede enseñárselo a vuestro Occidente soberbio y mortuorio. La India puede descubrirle a Europa no una verdad sino una vía, y esa vía la estamos recorriendo nosotros aquí, en la India, desde hace cuatro mil años. La India puede enseñaros que la vida espiritual [...] es alegría, es goce y danza, unas veces desenfrenada y salveje, como las lluvias de Bengala, y otras serena y elevada, como las cumbres del Himalaya. La vida espiritual es inocencia y libertad, drama y éxtasis”.

domínio imperialista inglês em seu país não trouxe nenhuma contribuição, mas humilhação para seu povo; a relação homem-natureza era de desrepeito e de destruição; o modo como o Ocidente se relacionava com o trabalho, ao interpretá-lo como maldição e mecanização, era uma visão oposta ao olhar oriental, que via o trabalho como algo prazeroso e ato criativo. E, no fim da entrevista, Tagore, que participou do movimento nacionalista indiano, expressou sua maior preocupação: a ocupação inglesa em seu país poderia ocasionar a perda das singularidades espirituais indianas.

Em 2 de janeiro de 1930, Eliade se mudou para a residência do professor Dasgupta em Bhowanipore, região sul de Calcutá. Nesse mesmo ano, ocorreram em toda a Índia revoltas populares pacíficas contra o colonialismo inglês. Seu líder, Mahatma Gandhi (1869-1948), que incitava seu povo à desobediência civil, foi preso. O país passou por um momento de represálias. Jornais e Universidades foram proibidos; mulheres e crianças foram violentadas e mortas pela polícia; os conflitos religiosos entre muçulmanos e hinduístas aumentaram. Antes da prisão de Gandhi, Eliade escreveu:

Vi Gandhi, escutei-o, mas de longe, e muito mal: o microfone não funcionava, se é que tinha algum nesse dia. Foi em Calcutá, num parque, no decurso de uma manifestação não violenta... Mas admirava-o – como todo mundo. Estava preocupado com outros problemas, mas o sucesso da sua campanha de não violência interessava-me enormemente. Bem entendido, era cem por cento *antibritish*. A repressão inglesa contra os militantes *swaraj* exasperava-me, revoltava-me (1987a, p. 43).

O pensador romeno saiu às ruas para acompanhar e relatar as revoltas e a opressão inglesa. Seus amigos também foram aprisionados, alguns mortos. Mesmo não sendo inglês e seu país nunca ter colonizado outra nação, Mircea passou por insultos e desprezo por ser branco e europeu. Ao presenciar as atrocidades da repressão imperialista, sentiu vergonha de sua etnicidade. O número de prisioneiros era tão grande que faltava lugar para encarcerá-los. Mães com seus filhos no colo eram pisoteadas por cavalos da polícia inglesa. Maometanos aliados aos ingleses espalhavam terror em pequenos villarejos e ateavam fogos em mesquitas em todo o país. Certa vez, ao caminhar pelas ruas, alguém jogou uma panela de barro de cima do telhado de uma casa em direção a Eliade. Ele apenas riu e pensou ter sorte de presenciar o ressurgimento de uma nova Índia. Esses acontecimentos eram sempre

relatados à Dasgupta quando Eliade retornava para sua casa. O professor, muito preocupado com seu aluno, ficava furioso e o proibia de sair após o anoitecer, conforme Eliade nos narra:

Dasgupta sempre me repreende ao saber como passei o dia. Na verdade, estou consciente de sua grande responsabilidade, caso seja pego pela polícia, expulsar-me-ão da Universidade e isso respingará nele, pois jurou fidelidade à Sua Majestade, o Imperador da Índia, e não lhe é permitido fazer política. Por outro lado, sabe o que pode me ocorrer em meio a um grupo de indianos. Podem-me tomar como inglês e me espancar até a morte (1998, p. 138-139)⁵⁶.

Dasgupta decidiu tomar algumas providências para manter seu discípulo ocupado e em segurança em sua residência. Aumentou o número de atividades a serem cumpridas por Eliade em sua biblioteca mas, devido à grande atividade de trabalho, seu professor pediu à sua filha Maitreyi para ajudar seu aluno. Antes disso, Eliade já ensinava francês a Maitreyi e, em troca, ela o ajudava no bengalês. Esse contato diário se tornou uma grande relação afetiva que virou uma paixão em segredo entre os dois. Sobre sua relação com Maitreyi, Mircea revelou:

Maitreyi, quando acariciei seu ombro, senti que penetrava no mais recôndito de seu corpo e de sua alma, que se me ofereceu por inteiro, a mim, o primeiro a cometer tal sacrilégio, e que, no fim, abriu-se como um conhecimento novo, quase místico, do amor, da violência e da oferta (1998, p. 197)⁵⁷.

Contudo, ao contrário do que imaginava, Dasgupta, que estava mal de saúde, não quis abandonar a Índia, que vivia uma revolta social. Caso isso ocorresse, Eliade poderia assumir sua relação com Maitreyi, e seu pai poderia aceitá-la. Mas isso não aconteceu. Na noite de 17 de setembro, seu mestre descobriu aquele relacionamento secreto, o que imediatamente provocou o rompimento do professor

⁵⁶ “Dasgupta me da una buena regañina cuando se entera de cómo he pasado el día. En realidad, soy consciente de la gran responsabilidad que tiene; si me coge la policía me expulsarán de la Universidad y eso le salpicará a él porque juró fidelidad a Su Majestad el Emperador de la India y no le está permitido hacer política. Por otro lado, sabe lo que puede ocurrirme en medio de un grupo de indios. Me pueden tomar por inglés y darme una paliza de muerte”.

⁵⁷ “Maitreyi, cuando le rocé el hombro, sentí que penetraba en los rincones más íntimos de su cuerpo y de su alma, que me ofrecía toda, que era el primero en cometer ese sacrilegio, que, en fin, ante mí se abría un conocimiento nuevo, casi místico, del amor, de la violencia y de la ofrenda”.

com seu aluno. Alegando problemas de saúde, Dasgupta solicitou a seu aluno que se retirasse de sua casa, e lhe entregou uma carta⁵⁸ que deveria ser lida depois.

A carta de Dasgupta me fez mergulhar em uma tristeza mortal. Logo vi que não estava mais sozinho, mas rodeado de pessoas que me odiavam, que me detestavam e que, se pudessem, matar-me-iam ou me tirariam os olhos. E minha alma, com as feridas de amor ainda em carne viva, é impotente para reavivar minhas forças [...] tenho que abandonar Calcutá e não sei para onde ir (Ibid., p. 189)⁵⁹.

O rompimento com o professor Dasgupta deixou Eliade sem rumo. Agora ele se encontrava na Índia com uma bolsa de estudos concedida pelo governo da Romênia⁶⁰ e sem um orientador. Decidiu então se distanciar de Calcutá e passar um período na região do Himalaia para habitar em um lugar em meio às florestas, onde sábios viviam isolados em suas meditações e em harmonia com a natureza⁶¹. Ele já desejava ter um contato com esse lugar, não como um turista, mas como um iniciático nas técnicas de meditação, um eremita. No caminho para seu destino, visitou mesquitas, pontos turísticos, e participou de peregrinações nos locais por onde passou. Ao chegar ao seu destino final, Rishikesk, situada às bordas do

⁵⁸ Em seu livro *Maitreyi: La noche bengali*, um romance no qual retrata esta experiência vivida, misturando ficção e realidade, ele apresenta a carta nos seguintes termos: “O senhor é um estrangeiro e eu não o conheço. Mas se é capaz de considerar algo sagrado em sua vida, rogo-lhe que não volte a entrar em minha casa e que não veja nem escreva a nenhum membro de minha família. Caso queira ver-me pessoalmente, procure-me no escritório e, se alguma vez quiser me escrever, escreva somente as coisas que um desconhecido diz a outro desconhecido, ou um empregado a seu superior. Faça o favor de não mencionar esta missiva a ninguém e rasgue-a após lê-la. Creio que é evidente o motivo de meu proceder, se é que ainda restou algum bom-senso em sua loucura. O senhor sabe perfeitamente qual foi a ingratidão e a ofensa que me causou! P.S.: Por favor, não seja inoportuno: não se justifique e acrescente mais mentiras ao seu caráter depravado” (ELIADE, 2000c, p. 91). “Usted es extranjero y yo no le conozco. Mas si es capaz de considerar algo sagrado en su vida, le ruego que no vuelva a entrar en mi casa ni trate de ver ni de escribir a ningún miembro de mi familia. Si quiere verme personalmente, búsqume en el despacho, y si alguna vez quiere escribirme, escriba únicamente las cosas que un desconocido puede referir a otro desconocido, o un empleado a su superior. Haga el favor de no mencionar esta nota a nadie y rómpala en cuanto la lea. Supongo que el motivo de mi proceder le resultará evidente, si es que aún queda algo de sentido común en su locura. ¡Usted sabe perfectamente cuál ha sido la ingratitud y la ofensa que me ha infligido! P.D. Por favor, no sea importuno tratando de justificarse. No añada más mentiras a su depravado carácter”.

⁵⁹ “La carta de Dasgupta me sumió en un abatimiento mortal. De pronto me vi, no ya solo, sino rodeado de gente que me odiaba, que me detestaba, que, si pudiese, me mataría o me sacaría los ojos. Y mi alma, con las heridas de amor todavía en carne viva, es impotente para reavivar mis fuerzas. [...] tengo que abandonar Calcuta y no sé dónde ir”.

⁶⁰ A bolsa que Eliade recebia do seu benfeitor indiano, mesmo depois que este faleceu, durou dois anos e seis meses, mas não pôde mais ser prorrogada devido à grande crise econômica na Índia. Cf. NUNES, 2013, p. 24.

⁶¹ Local denominado de *ashram*. A palavra *ashram* deriva do termo sânscrito *aashraya*, que significa “proteção”.

Ganges, no Himalaia, local selvagem com cabanas e um pequeno templo hindu, Eliade procurou pelo *mahant*⁶² Swami Shivananda para solicitar autorização de permanência no *ashram* e também que Shivananda se tornasse seu guru. O líder religioso era um médico que conhecia bem a medicina ocidental e, certo dia, decidiu abandonar sua profissão e família para se dedicar à vida religiosa. Com ele, Eliade aprendeu os exercícios da *Yoga* e as técnicas de meditação não mais somente com textos, mas com o coração⁶³. Em Rishikesk, o romeno morou em uma pequena cabana isolada durante seis meses. Nesse período, teve uma experiência de vida de um eremita. Mudou suas vestes européias por uma toga amarela com as bordas brancas (traje de um estudante *brahmacarin*⁶⁴), calçou sandálias, tornou-se vegetariano e mendigou seu próprio alimento⁶⁵. Seu contato com o *modus vivendi* eremita o levou a concluir:

A liberdade dos eremitas se estende não só à prática religiosa, mas também o que diz respeito à conduta pessoal. Todo mundo pode fazer o que quiser; orar quando quiser e respeitar as crenças dos outros. Nada semelhante à atitude própria dos ocidentais, de que só eles encontraram o autêntico Deus e que os demais são hereges. Ninguém tenta converter ninguém (superstição semita do monoteísmo intolerante e proselitista) (ELIADE, 2000a, p. 179)⁶⁶.

Após seis meses em que conviveu e apreendeu com os monges no Himalaia, Eliade decidiu retornar para a pensão do Sr. Perris, em Calcutá, cidade que jurou nunca mais regressar e que tanto o fez sofrer⁶⁷. Em Calcutá, Mircea pesquisou freneticamente na Livraria Imperial e na Biblioteca da Sociedade Asiática,

⁶² Líder religioso, responsável pelo templo e pelos cultos.

⁶³ Cf. ELIADE, 1987a, p. 36.

⁶⁴ Cf. Id., 2000a, p. 176.

⁶⁵ Cf. Id., 1982, p. 188.

⁶⁶ “La libertad de los eremitas se extiende no sólo a la práctica religiosa en general, sino también en lo tocante a la conducta personal. Cada uno puede hacer lo que se le antoje; reza cuando quiere y respeta las creencias de los demás. Nadie manifiesta esa actitud definitiva propia de los occidentales, de que él solo ha encontrado al autêntico Dios y que los demás son unos herejes. Nadie intenta convertir a nadie (superstición semítica del monoteísmo intolerante y proselitista)”.

⁶⁷ O que mais motivou Eliade a se retirar de sua vida de eremita no Himalaia foi a delicada reprovação de seu vizinho de cabana, que afirmou que o pensador romeno havia cedido a uma experiência que causou sua queda, isto é, a perda de sua própria energia. Isso ocorreu devido à aceitação do romeno em participar de um ritual tântrico sem a presença de um guru experiente, com Jeanny, violinista sul-africana que deixara tudo para ir viver na Índia. Jeanny estava fortemente apaixonada por Eliade, fato que atrapalhou seus interesses no Himalaia. Cf. NUNES, 2013, p. 42.

interessado, em princípio, pela mandrágora⁶⁸ e pela botânica na tradição indiana. Com a orientação de um mestre que conheceu em Howrah, subúrbio de Calcutá, estudou tibetano e se apaixonou pela etnologia indiana do sudeste asiático.

A alegria de saber um símbolo tântrico florescia junto à alegria pelo manuscrito que, com a ajuda do *pandit*, penso em decifrar cuidadosamente. Dois meses com essa paixão, dois meses febris, sem dormir e sem distrações, e saberei tudo sobre o material tântrico, pensava eu (ELIADE, 1998, p. 168)⁶⁹.

Entretanto, Eliade foi surpreendido com uma carta de seu pai que exigia seu retorno imediato. Por não ter renovado a licença do serviço militar, Mircea foi considerado um desertor em seu país. Após três meses da intimação de seu pai, em dezembro de 1931, ele se despediu de seus amigos e embarcou para Bucareste com a promessa de retornar à Calcutá. Na Índia, Eliade estudou profunda e existencialmente a cultura indiana sem perder, no entanto, sua forma de conceber o mundo ocidental (*Weltanschauung*). No Oriente, ele clarificou tanto o seu pensamento quanto o conceito da autenticidade. Ademais, a ideia de liberdade despertou seu interesse pela *Yoga* e pelo tantrismo. Nos anos 1929-1931, Eliade aprendeu, através do *Sâmkhya*⁷⁰ e da ioga, que o homem, o universo e a vida não são produtos da ilusão. Pelo contrário, a vida é real, o mundo é real e pode ser conquistado e assim dominar a vida. Isso ocorre quando a vida é alterada por uma experiência de santificação. Portanto, na Índia:

[...] há certo clima de renúncia, de esforço dirigido à realização íntima, de controle sobre a consciência, de amor, que me é favorável. Nem a Teosofia, nem as práticas bramânicas, nem os rituais; nada bárbaro, nada criado pela História, mas a extraordinária fé na realidade das verdades, no poder do homem de conhecê-las e de vivê-las através da realização interior, sobretudo pela pureza e interiorização (Ibid., p. 48-49)⁷¹.

⁶⁸ Designação comum às plantas do gênero Mandrágora, da família das solanáceas, nativas do Mediterrâneo até o Himalaia. Plantas muito utilizada em rituais de magia, pois a forma de suas raízes tuberosas provoca o imaginário por se assemelhar ao ser humano. Cf. HOUAISS, 2001.

⁶⁹ "La alegría de conocer un símbolo tântrico florecía junto a la alegría por el manuscrito que, con la ayuda del pandit, pienso descifrar meticulosamente. Dos meses con esa pasión, dos meses febriles, sin dormir y sin distracciones, y pondré a punto todo el material tântrico, pensaba yo".

⁷⁰ *Sâmkhya* é o sistema filosófico indiano desenvolvido concomitantemente à ioga. A palavra significa "Enumeração" ou "Conta". Muito antigo, desenvolveu uma sofisticada psicologia e ontologia, base do *sâdhana* ou prática da ioga.

⁷¹ "[...] aquí existe una determinada atmósfera de renuncia, de esfuerzo dirigido a la realización íntima, de control sobre la conciencia, de amor, que me es favorable. Ni teosofía, ni prácticas brahmánicas, ni rituales; nada bárbaro, nada creado por la historia, sino una extraordinaria fe en la

Nessa epifania⁷², o filósofo romeno também aprendeu a importância dos símbolos, isto é, a representação de imagens que significam algo de sagrado e capaz de revelar os valores do mundo espiritual. Descobriu o chamado “homem neolítico”, homem que ainda possui traços de civilizações arcaicas fundadas na agricultura e marcadas por vestígios religiosos e culturais que servem como ferramentas para se compreender no mundo. O homem arcaico é aquele que se percebe como um organismo vivo que faz parte do ciclo da natureza, que encara a vida como um movimento cíclico natural e, ao mesmo tempo, espiritual, onde nasce, envelhece, morre e ressurgue. O tempo em que Eliade ficou na Índia foi decisivo para sua formação espiritual⁷³.

1.3. Retorno: a terra-mãe

Em dezembro de 1931, Mircea Eliade deixou Calcutá e voltou para sua terra natal, a pedido de seu pai, para se apresentar ao exército romeno, “[...] meu pai adivinhou que eu tinha a intenção de permanecer na Índia três ou quatro meses mais; e acreditou que eu nunca mais regressaria: que escolhera a solidão e a vida monástica, ou que me casaria com uma indiana” (ELIADE, 1987a, p. 57). Ao chegar, encontrou o mundo cultural e político romeno em pleno fervor. Serviu no 1.º Regimento de Artilharia Antiárea, em Ghencea, após quase ser processado pelo exército, sob a acusação de desertor. Mas logo foi dispensado do serviço militar devido à sua miopia. Foi então enviado, como tradutor de inglês e italiano, ao escritório do Estado-maior na capital, Bucareste. Continuou a escrever artigos nesse

realidad de las verdades, en el poder del hombre para conorcelas y vivirlas mediante la realización interior, sobre todo mediante la pureza y el recogimiento”.

⁷² No sentido de manifestação ou percepção da natureza ou do significado essencial de uma coisa.

⁷³ “A grande lição da Índia foi a superação da oposição entre autoctonismo e universalismo no interior de uma cultura, como rejeição de toda espécie de provincialismo, seja este romeno ou europeu ocidental, lição que era decorrente da descoberta que fizera Eliade, estudando as tradições religiosas populares indianas, de uma herança comum a todas as culturas asiáticas e europeias que remontam ao Neolítico. No campo dos estudos histórico-religiosos, esta descoberta significou para Eliade a intuição de um novo horizonte de compreensão dos fenômenos religiosos, universalista, ecumênico” (GUIMARÃES, 2000, p. 139).

período. Em abril de 1932, com seu amigo Petru Comarnescu⁷⁴ fundou o *Critério*, grupo de intelectuais de arte, de literatura, de história, de filosofia e de política que organizou debates a respeito dos pensadores contemporâneos além de temas atuais. Esse grupo pretendia alargar o âmbito da *Geração Jovem cultural*⁷⁵. Eliade conseguiu licença do Estador-maior para se dedicar mais ao grupo. Foi então organizada a primeira série de palestras intitulada *Ídolos*, debate sobre os principais personagens da época, Gandhi, Lênin (1870-1924), Mussolini (1880-1945), Chaplin (1889-1977), André Gide (1869-1951), Freud, Bérqson (1859-1941) e Paul Valéry (1871-1945). Os encontros “[...] não deveria limitar-se a informar ao público, mas ‘despertá-lo’, confrontá-lo com as distintas correntes de ideias, modificar, em uma palavra, sua forma de viver e ver o mundo” (Id., 1982, p. 235)⁷⁶.

Mircea deu sua contribuição com uma palestra sobre Freud. Criticou duramente o fundador da Psicanálise devido à sua pretensão de pensar ter descoberto a chave secreta para acessar a compreensão da existência psicológica do homem e sua criatividade. Para o pensador romeno, a Psicanálise era o fruto maduro dos avanços modernos que se propunham dessacralizar o mundo⁷⁷. Nessa conferência, esteve presente Emil Cioran⁷⁸, que se mostrou muito impressionado com as ideias de Eliade. O eco das conferências se espalhou por Bucareste. Os encontros sempre estavam lotados de ouvintes. Foi nelas que se falou pela primeira vez do existencialismo de Kierkegaard (1813-1855)⁷⁹ e de Heidegger (1889-1976)⁸⁰, mas, também se tornaram palco de protestos de extremistas políticos, anticomunistas e

⁷⁴ Petru Comarnescu (1905-1970) foi um crítico literário e de arte romeno, além de tradutor. Entre 1949 e 1960 foi proibido de publicar em seu próprio nome devido a razões políticas.

⁷⁵ Cf. MARIOTTI, 2007, p. 60.

⁷⁶ “[...] no debía limitarse a informar al público, sino a "despertalo", confrontarlo con las diferentes corrientes de ideas, modificar, en una palabra, su forma de vivir y de ver el mundo”.

⁷⁷ Cf. Ibid, p. 61.

⁷⁸ Emil Cioran (1911-1995) foi escritor e filósofo romeno. Em 1937, foi morar em Paris após conseguir uma bolsa de estudos no *Institut Français* de Bucareste, prolongada até 1944. Após passar um curto período em sua terra natal (de novembro de 1940 a fevereiro de 1941), Cioran não mais retornou. Nesta sua última estada na Romênia, estreitou suas relações com a *Guarda de Ferro*. Mais tarde Cioran renunciaria não só ao seu amor pelo movimento revolucionário, como também às suas ideias nacionalistas, e passou a expressar com frequência seu arrependimento por ter se envolvido emocionalmente nessas causas.

⁷⁹ Filósofo e teólogo dinamarquês, crítico do hegealismo, é considerado fundador da filosofia existencialista. Entre suas obras, apontamos *O conceito de angústia* e *O Desespero Humano*.

⁸⁰ Filósofo alemão considerado um dos pensadores fundamentais do século XX por suas pesquisas ontológicas realizadas principalmente no *Ser e Tempo* de 1927.

antisemitas, que eram todos difundidos na Romênia. Pouco tempo depois, em junho de 1933, Mircea defendeu sua tese de doutorado na Universidade de Bucareste. Intitulada *Yoga: Essai sur les origines de la mystique Indienne (loga: ensaio sobre a origem do misticismo indiano)*, era bastante incomum para a época, o que deixou confusos seus examinadores. Mesmo assim conseguiu obter seu diploma e também ser encarregado de traduzi-la para o francês, trabalho que o ocupou por dois anos. Com a obtenção desse título, Mircea foi nomeado suplente do professor Nae Ionesco, quem lhe cedeu o curso *História da Metafísica*, um seminário de *Lógica* e um curso de *História das Religiões*. Nesses cursos, Eliade trabalhou o problema do mal e a salvação nas religiões orientais, o *ser* na Índia, o orfismo, o hinduísmo e o budismo⁸¹.

Contudo, se na vida profissional a carreira de Eliade se organizava, na vida íntima o mesmo não acontecia. Mircea estava se relacionado com duas mulheres ao mesmo tempo – Sorana e Nina. Essa situação o deixou muito angustiado, pois sabia que, cedo ou tarde, deveria tomar uma decisão de romper o relacionamento com uma delas. Decidiu então se desligar de Sorana e assumir sua relação com Nina Maresh. Entretanto, essa relação não era aceita pelos pais de Eliade, que tentaram convencê-lo a mudar de ideia, pois acreditavam que seu filho, homem de reconhecimento público, poderia se casar com uma mulher de posses e poder político, não com uma simples empregada de escritório, divorciada e com um filho. Apesar de tudo, Mircea e Nina se casaram em uma cerimônia secreta e iniciaram uma vida nova. Nina concordou em não trazer o filho para morar com eles e também (desejo de seu marido) em não ter filhos⁸².

O período na Romênia foi marcado por agitações sociais e políticas. O primeiro ministro do país, Íon Gheorghe Duca (1879-1933) foi assassinado. Implantou-se uma dura perseguição contra os assassinos do primeiro ministro e opositores do governo do Rei Carol I. Nae Ionesco foi preso em janeiro de 1934, sob a acusação de criticar a política do governo e ser responsável indireto pela morte de Duca. Eliade, durante esse tempo, ao perceber que a liberdade de expressão estava

⁸¹ Cf. ELIADE, 1987a, p. 60.

⁸² Cf. MARIOTTI, 2007, p. 70.

ameaçada em seu país, dedicou-se inteiramente ao trabalho. Escrevia por horas, com urgência, para produzir uma grande quantidade de artigos e ensaios que foram, no entanto, criticados por serem de má qualidade⁸³. O grupo *Critério* também passou por situações complicadas por conta das críticas e acusações da imprensa. Além disso, havia muitos atritos e divergências políticas entre seus integrantes, o que resultou em uma divisão interna⁸⁴. Instaurou-se na Romênia uma *ditadura real*: o governo tomou medidas radicais contra os grupos opositores, como a facção de direita nacionalista criada por Corneliu Zelea Codreanu⁸⁵, a *Legião do Arcanjo Miguel* e seu braço político-militar, a *Guarda de Ferro*⁸⁶, com qual Mircea Eliade teve certa identificação.

Codreanu parece encarnar o ideal de um "homem novo" que tem suas raízes na mística religiosa ortodoxa, herói cristão enviado pelo Arcanjo Miguel e o único capaz de fornecer aos romenos um novo ideal coletivo. Como escreveu o mesmo Mircea em dezembro de 1942, o "capitão [...] fez-me um fanático romeno" (MARIOTTI, 2007, p. 74)⁸⁷.

Durante a ditadura do Rei Carol, quando não conseguiam fugir para os países vizinhos, os integrantes foram aprisionados e mortos, mas outros permaneceram clandestinos e promoveram algumas lutas armadas na Romênia. Diante da situação que se encontrava seu país, Mircea se recusou publicamente a tomar partido ao lado dos seus amigos Nae Ionesco, Polihroniade⁸⁸ e outros, que já tinham escolhido

⁸³ Cf. *Ibid*, p. 70.

⁸⁴ Cf. NUNES, 2013, p. 53.

⁸⁵ Corneliu Codreanu Zelea (1899-1938), político romeno da extrema-direita, foi o fundador e carismático líder da *Garda de fier* (Guarda de Ferro) ou *Legiunea Arhanghelului Mihail* (*Legião do Arcanjo Miguel*), também conhecida como *Mișcarea Legionară* (*Movimento Legionário*). Chamado pelos legionários de o *căpitanul* (o capitão), manteve a autoridade absoluta sobre a organização até sua morte. Codreanu defendeu a adesão da Romênia em uma aliança militar e política com a Alemanha nazista. Foi assassinado pelas forças do governo enquanto estava preso.

⁸⁶ Considerado o terceiro maior grupo fascista da Europa neste período. Era uma organização ultranacionalista e anti-semita violentamente ativa durante a maior parte do período entre guerras. Geralmente visto como uma ramificação fascista local, e conhecida por sua mensagem revolucionária de inspiração mística e ortodoxa romena, se transformou em um ator importante no cenário político romeno, ao entrar em conflito com o *establishment* político das forças democráticas além de, muitas vezes, recorrer ao terrorismo.

⁸⁷ "Codreanu gli sembra il solo a incarnare l'ideale di 'uomo nuovo' che affonda le sue radici nella religiosità mistica ortodossa, questo eroe cristiano inviato dall'Arcangelo Michele è il solo capace di fornire ai romeni un nuovo ideali collettivo. Como scriverà lo stesso Mircea nel dicembre del 1942, il 'capitano[...] ha fatto di me un fanatico romeno'".

⁸⁸ Haig Aterian (1904-1943), também conhecido sob o pseudônimo de Mihail Polihroniade, foi diretor de teatro, crítico, dramaturgo, poeta, jornalista e ativista político fascista. Fez sua estréia literária na revista escolar *Vlăstare* com peças que chamaram a atenção de seu colega, Mircea Eliade. Este dedicou sua novela *Isabel e Águas do Diabo* ao seu amigo Mihail. Com Eliade e outros, foi um dos

a *Guarda de Ferro*. Em um artigo, com um tom provocativo e irônico, Polihroniade perguntou se Mircea ainda se encontrava no Himalaia como eremita, exortando-o a publicamente tomar posição. Mircea não respondeu⁸⁹. Contudo, mesmo com seu silêncio, Eliade foi preso durante três semanas, em 1938. Ele se recusou a assinar a *Declaração de Dissociação* por julgar não ter militância política. Por isso, foi levado ao campo de concentração de Miercurea Ciuc, onde foi submetido a interrogatórios e à reclusão. “Nós fomos isolados de nossas famílias e do resto do mundo, mas éramos livres para conversar, discutir, ler; e a qualidade de nossa comida assemelhava-se a qualquer locação do exército” (MUTTI, 2010, p. 67). Após três semanas hospitalizado no sanatório de Moroieni com suspeita de tuberculose, Eliade recebeu a ordem de soltura após ficar quatro meses encarcerado. Seu amigo Nae Ionesco também foi solto após ficar internado no hospital devido a problemas no coração. Mas logo veio a falecer devido a um ataque cardíaco, em 1940. Mesmo sem ter confessado sua participação na *Guarda de Ferro*, Mircea sempre demonstrou ser um simpatizante do movimento, conforme nos relata o biógrafo italiano Alessandro Mariotti (1975-):

Mircea escolheu a Guarda de Ferro, como resultado do crescente desprezo que sentia pela política populista das chamadas "necessidades reais", que só parecia ditada pelo clientelismo eleitoral e democrático, pobre, portanto, de grandes ideais e que acabou desvalorizando as mais altas aspirações do povo romeno. A adesão ao movimento fascista também foi uma forma de expressar um desejo íntimo para atender ao impetuoso desejo de aventura e ao desejo de emoções. Mircea, naquele momento, não pensava para o auto-sacrifício, por nostalgia de uma juventude perdida que fazia com que ele desejasse o retorno de uma época autêntica, genuína. (2007, p. 89)⁹⁰.

membros fundadores da sociedade literária *Criterion*. Após rejeitar suas ideias políticas comunistas iniciais, logo se tornou um discípulo de Nae Ionescu e, mais tarde, um apoiador do movimento Guarda de Ferro. Haig Acterian foi preso quando a Guarda entrou violentamente em confronto com as forças nacionais, em janeiro de 1941, e detido até depois da *Operação Barbarossa*, invasão alemã da União Soviética, na qual a Romênia contribuiu como um dos países do Eixo. À Acterian, como outros prisioneiros, foi oferecida a opção de permanecer na prisão ou se juntar ao esforço de guerra como um soldado na frente oriental. Foi declarado desaparecido durante as batalhas em Kuban, na Rússia.

⁸⁹ Cf. MARIOTTI, 2007, p. 73.

⁹⁰ “Mircea scelse la Guardia de Ferro come conseguenza del crescente disprezzo che nutriva per la politica populista dei così detti "bisogni reali" per la politica che gli sembrava dettata soltanto dal consenso elettorale e dal clientelismo democratico, povera quindi di grandi ideali e che finiva per svilire le più alte aspirazioni del popolo romeno. L'adesione al movimento fascista era dettata anche desiderio intimo di soddisfare impetuoso bisogno d'avventura, dalla voglia di sensazioni forti a cui Mircea in quel momento non poteva verso il sacrificio di sé, dalla nostalgia per la gioventù ormai perduta che gli fa desiderare il recupero di un'epoca autentica, genuina”.

No entanto, Eliade compreendia o movimento da *Guarda de Ferro* não como um grupo fascista de Estado, nem como uma ideia da defesa de uma raça superior, como os nazistas, mas como uma revolução mística cristã capaz de dirigir os assuntos humanos. Para ele "[...] o novo homem não nasce de um movimento político, mas sempre de uma revolução espiritual, de uma grande mudança interior" (Ibid., p. 92)⁹¹. Devido à sua simpatia pelo movimento revolucionário que ocorria em seu país, Mircea perdeu sua cátedra na Universidade de Bucareste, e seus artigos passaram a ser publicados sob censura. Em 1940, foi nomeado adido cultural junto à delegação romena em Londres, pois o governo havia previsto que o país passaria por dificuldades financeiras e políticas devido à guerra na Europa. Por isso, decidiu enviar para o estrangeiro alguns jovens universitários. Sua função era promover a cultura de sua pátria em outro país. Todavia, na realidade, as dificuldades de encontrar uma estabilidade política, a impossibilidade de ser capaz de iniciar uma carreira acadêmica, a morte de seu amigo Ionesco, as crescentes dificuldades financeiras e sua proibição de manifestações de fé política, foram as motivações que levaram Mircea a aceitar o lugar de Secretário de cultura romeno na delegação em Londres.

Na Inglaterra, Mircea vivenciou a *Blitzkrieg* alemã. Ao fugir de um bombardeiro, ele relata: "A sensação foi tão estranha que pensei: muito provavelmente não sairei deste abrigo com vida. Não sei se tinha medo ou não" (1988, p. 1)⁹². Contudo, em 1941, devido ao consentimento romeno de liberar a entrada de tropas nazistas em seu território, Mircea foi transferido com Nina para Lisboa, onde permaneceu durante quatro anos no exercício da mesma função antes designada. Mircea passou por um período de grande depressão e melancolia devido a seu afastamento de sua terra natal. Além disso, teve inúmeras crises religiosas: "O desejo de isolamento e contemplação longe do mundo. Desespero. O desejo (e esperança) de ascetismo" (MARIOTTI, 2007, p. 113)⁹³. Em Portugal, quando não exercia sua função

⁹¹ "L'uomo nuovo non è mai nato da un movimento politico, ma è sempre nato da una rivoluzione spirituale, da un grande cambiamento interiore".

⁹² "The feeling was so strange that I thought: most likely will not leave this shelter with life. I do not know if he was afraid or not".

⁹³ "Il desiderio d'isolamento, di contemplazione lontana dal mondo. Disperazione. Il desiderio (e la speranza) di ascetismo".

diplomática, Mircea encontrava-se com o líder político Salazar (1889-1970).⁹⁴ Ocupava-se com trocas culturais. Nesse período, conheceu o filósofo e escritor espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955)⁹⁵, escreveu o *Tratado de História das Religiões* e uma parte do *Mito do Eterno Retorno*. Em 1945, após onze anos de casamento, sua primeira esposa Nina Maresh faleceu em decorrência de um tumor no útero. A morte de Nina trouxe muito dor para Eliade, que encarou esse acontecimento como um prova iniciática, conforme descreve Mariotti:

Ele se vê perdido em um labirinto cuja saída, onde se encontra o significado das dificuldades e da dor, parece bloqueado. Mircea dá o exemplo do labirinto no qual, através da jornada solitária e dolorosa de morte simbólica, leva em seguida à uma reintegração e à uma nova vida espiritual (2007, p. 117)⁹⁶.

Durante esse período ocorreram multiplicações dos fascismos, a queda do regime nacional-socialismo na Alemanha (1945) e a instalação na Romênia do regime comunista. Eliade tinha consciência das dificuldades que teria ao voltar para sua pátria. Essas alterações políticas, principalmente em seu país natal – pois, por ser de direita, era contra o regime implantado – fizeram com que o “pesquisador dos mitos” optasse por não mais em voltar ao seu país de origem, mas em querer salvar a herança cultural romena no exílio, como ele nos revela:

Assim, escolhi o modelo dos profetas. Politicamente, não havia aí solução, nesse instante: apenas mais tarde. Aquilo que era importante, para mim como para todos os emigrantes romenos, era saber como salvar a nossa herança cultural, como continuar a criar no seio desta crise histórica (ELIADE, 1987a, p. 63).

Mais adiante concretizou-se o que já esperava: em 1947, o rei abdicou e a Romênia se tornou um Estado comunista. Eliade compreendeu esse acontecimento como um

⁹⁴ Mircea escreveu sobre Antonio de Oliveira Salazar, ditador que governou Portugal de 1932 a 1968, no livro *Salazar e a revolução em Portugal*. No Prólogo, Mircea afirma que Salazar era capaz de dar vida a um ser espiritual, ao invés de uma revolução política e que, como Codreanu, carregava ideais legionários no primado da espiritualidade. Cf. MARIOTTI, 2007, p. 109.

⁹⁵ Em fevereiro de 1944, o Dr. Mauraix transmitiu à Eliade as impressões que Ortega y Gasset guardara dele com base no breve tempo de convivência que tiveram: “Mauraix disse-me que Ortega y Gasset, ao falar de mim, lhe confessou que só um romeno poderia ser filósofo, místico e cientista ao mesmo tempo, porque nós estamos perto de Orfeu, mas de olhar virado para o Ocidente. A fórmula era: Eliade é um cientista orfeizante” (ELIADE, 2008c, p. 150).

⁹⁶ “Egli si vede perso in un labirinto la cui via d'uscita, dove trovare il senso delle difficoltà e del dolore, gli sembra sbarrata. Mircea porta l'esempio del labirinto in cui, attraverso il cammino solitario e doloroso della morte simbolica, si accede poi a una reingrazione spirituale e a una nuova vita”.

retorno à “Idade Média”: sentiu-se um impotente espectador da destruição da “Terra mãe”⁹⁷. Quando isso ocorreu, Mircea já havia conseguido o exílio político e mudara-se para França para dar início a uma nova vida.

1.4. Exílio: a França e a *última iniciação* norte-americana

Eliade viajou para Paris em setembro de 1945. A capital francesa estava em um agitado momento cultural. Mircea contava com a presença de alguns amigos de Bucareste, como Emil Cioran e Eugéne Ionesco. Esses, assim como Eliade, buscavam uma nova vida fora da Romênia. O período de Mircea na “cidade das luzes” é considerado o mais fecundo de sua carreira. Nessa fase, abriu-se as possibilidades de grandes relações intelectuais que influenciaram sua formação intelectual. Colaborou e fez amizade com pensadores importantes do século XX, como Gastón Bachelard (1884-1962)⁹⁸, Georges Bataille (1897-1962)⁹⁹ e o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961).¹⁰⁰ No mesmo ano, Eliade assistiu, em meio à multidão, a conferência *O Existencialismo é um humanismo*, do filósofo Jean-Paul Sartre (1905-1980)¹⁰¹. Inclusive, juntamente com seu amigo Cioran,

⁹⁷ Cf. MARIOTTI, 2007, p. 140.

⁹⁸ Filósofo e poeta francês, desenvolveu seu pensamento principalmente na linha da Filosofia da Ciência. Entre suas obras, destacam-se *A Epistemologia* e *A Formação do Espírito Científico*.

⁹⁹ Escritor francês autor do livro *Teoria da Religião* e que pesquisou a relação do erotismo com a transgressão e o sagrado. Sobre sua relação com Bataille, Eliade descreve, em entrevista a Claude-Henri Rocquet (1933-): “Bataille mostrou vivos desejos de conhecer-me porque lhe interessara muito meu livro de 1936 sobre a ioga. Descobri nele um homem muito interessado pela história das religiões. Tratava de construir uma história do espírito, e a história das religiões formava parte daquela obra enorme. Estava fascinado, e convinha-me muito compreender porquê, com o fenômeno erótico. Discutíamos longamente sobre o tantrismo” (ELIADE, 1987a, p. 71).

¹⁰⁰ Psiquiatra suíço fundador da *Psicologia analítica*. Percebia na psique humana traços da natureza religiosa e, por isso, desenvolveu parte de suas pesquisas na análise dos símbolos e sonhos religiosos. Entre sua vasta obra destacamos *Psicologia e religião* e *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*.

¹⁰¹ Filósofo e escritor francês considerado o maior representante do Existencialismo na França. Defendia o engajamento intelectual na vida ativa da sociedade. Sua filosofia é apresentada na obra *O ser e o Nada* e nos seus trabalhos literários, entre eles, *A náusea*.

frequentou o *Café de Flore*¹⁰², mas não travou diálogo com Sartre e Albert Camus (1913-1960)¹⁰³ devido às divergências políticas e filosóficas¹⁰⁴.

No entanto, o exílio incomodava Mircea como uma ferida que nunca cicatrizava. Começou a compreender sua ausência como um caminho sem volta, um período de rupturas, experiência que considerou como um processo de iniciação, ou melhor, uma morte iniciática¹⁰⁵. Devido à sua participação na *Guarda de Ferro*, tornou-se *persona non grata* em seu país. Em consequência disso, descobriu que seus livros não eram mais reimpressos¹⁰⁶. Por se tornar uma pessoa indesejada, começou a escrever para a família com o pseudônimo “Lili”. Durante o período em que esteve em Paris, sentiu-se ainda mais solidário com a situação dos exilados políticos romenos. Em um momento de reflexão sobre a situação de ser exilado, disse:

As reflexões sobre a diáspora romena se aglomeram em minha mente. Muitos problemas surgem com relação ao nosso crescimento espiritual. O inevitável drama inerente à nossa condição de “imigrante político” corre o risco de tornar-se estéril e disperso. Quais as medidas que devemos tomar para manter-nos “vivos, saudáveis e criadores?”. O “primado da espiritualidade” - essa foi a mensagem central da Geração Jovem e, em seguida, da Guarda de Ferro - parece ecoar junto à preocupação de sempre: a pureza e a autenticidade do espírito romeno (MARIOTTI, 2007, p. 141)¹⁰⁷.

Além de sua situação de exilado e de ter seus livros proibidos na Romênia, o período parisiense foi marcado por dificuldades econômicas, uma grande incerteza de subsistência e a dificuldade de escrever em francês. Eliade sempre se considerou, por ser romeno, herdeiro de uma cultura situada nos dois universos

¹⁰² O *Café de Flore* fica na esquina da Boulevard Saint-Germain e Rue St. Benoit, na capital francesa. É um dos mais antigos e mais prestigiados de Paris, célebre por sua famosa clientela. Na década de 1940, era local de pensadores como: Georges Bataille, Raymond Queneau (1903-1976), Pablo Picasso (1881-1973), Emil Cioran, Eugène Ionesco, Albert Camus e o casal Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir (1908-1986).

¹⁰³ Dramaturgo e filósofo francês, nascido na Argélia. Participou da Resistência Francesa durante a Segunda Guerra Mundial. Entre suas obras citamos *O estrangeiro* e *o Mito de Sísifo*.

¹⁰⁴ Contudo, Sartre demonstra que leu as obras de Mircea, pois utiliza expressões típicas do historiador das religiões, como “hierofania” e “eventos arquetípos”. Cf. MARIOTTI, 2007, p. 138.

¹⁰⁵ Cf. ELIADE, 1987a, p. 70.

¹⁰⁶ A interdição de suas obras na Romênia continuou até o fim do regime do estadista comunista Nicolae Ceausescu (1918-1989), que durou de 1967 a 1989. Cf. MARIOTTI, 2007, p. 154.

¹⁰⁷ “Le riflessioni sulla diaspora romena si affollano nella mia mente. Molti sono i problemi che si pongono riguardo al nostro sviluppo spirituale. Gli inevitabili drammi inerenti alla nostra stessa condizione di ‘emigrante politici’ rischiano di renderci sterili e di disperderci. Che misure prendere per mantenerci ‘vivi, sani e creatori?’. Il ‘primato della spiritualità’ - che era stato il messaggio centrale prima della Giovane Generazione, poi delle Guardia di Ferro - sembra riecheggiare insieme alla solita preoccupazione: la purezza e autenticità dello spirito romeno”.

opostos Ocidente-Oriente, o que implicava no confronto do tradicional com o moderno, da mística com a religião e da contemplação com o espírito crítico. E, embora se considerasse um exilado, nunca esteve tão longe de sua pátria mãe, pois, para ele, pátria era a língua dos amigos romenos, língua em que sonhava e com que escreveu seu diário.

Mas não existe nem contradição nem tensão entre o mundo e a pátria. Não importa onde, há sempre um centro do mundo. Uma vez nesse centro, estais vossa casa, estais efetivamente no verdadeiro *ipse* e no centro do cosmos. O exílio ajuda-vos a compreender que o mundo nunca vos é estranho desde o momento em que tendes um centro. Esse "simbolismo" do centro não só o compreendi como o vivi (ELIADE, 1987a, p. 78).

Na primavera de 1948, a Associação Cultural Romena, com a ajuda do ex-general Nicolae Radescu (1874-1953)¹⁰⁸ e o patrocínio do empresário Nicolae Malaxa (1884-1965)¹⁰⁹, ofereceu bolsas de estudo para romenos exilados além de promover a revista bilíngue *Luceařarul* (A estrela do amanhã)¹¹⁰, dedicada a trabalhos de escritores romenos exilados que, para evitar represálias contra suas famílias na Romênia, utilizavam pseudônimos. No mesmo ano, trabalhou na produção do *Tratado de História das Religiões* que o consagrou como historiador das religiões. Com isso, foi convidado pelo professor Dumézil¹¹¹ a proferir cursos livres na *École des Hautes Études*. Nesse mesmo período, conheceu Cristinel Cottescu, uma bela romena de cabelos loiros e olhos azuis. Apaixonou-se e descobriu uma vitalidade que trouxe uma nova fase para a sua vida. Sua parceira o encorajou a não se esquecer de sua vocação e a voltar a escrever romances e contos. Tornou-se a primeira leitora de seus futuros trabalhos.

¹⁰⁸ Membro da *Guarda de Ferro*, foi oficial do exército e figura política romena. Último primeiro-ministro do país antes do início do regime comunista na Romênia, foi preso por crime político em 1944. Após a queda do ditador Ion Antonescu (1882-1946), foi solto e indicado chefe do Estado-Maior do Exército Romeno. Tornou-se primeiro-ministro em 1944, quando adotou uma política fortemente anticomunista. No entanto, após um levante popular organizado pelo Partido Comunista com o apoio da União Soviética, foi forçado a renunciar e partir para o exílio nos EUA.

¹⁰⁹ Engenheiro e empresário romeno que, devido à sua participação no movimento político anticomunista *Guarda de Ferro*, foi exilado nos EUA, onde viveu até sua morte (em Nova Jersey).

¹¹⁰ O objetivo da *Luceařarul* era juntar os imigrantes romenos em um projeto cultural comum para além de quaisquer alianças políticas. Entre os colaboradores havia aqueles que, como Eliade e Cioran, se juntaram à *Guarda de Ferro*, mas também partidários de Carol II, liberais e simpatizantes comunistas, como Virgil Ierunca (1920-2006). Cf. MARIOTTI, 2007 p. 143.

¹¹¹ George Dumézil, antropólogo e filólogo francês nascido em 1898, em Paris, e falecido em 1986, na mesma cidade. Seu trabalho é reconhecido pela criação de uma nova abordagem na ciência da mitologia comparada, com base num quadro teórico inspirado na obra do sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917).

Em 1950, casou-se com Christinel e, a pedido de Pettazzoni, viajou para a Itália para proferir conferências na Universidade de Roma. Nesse mesmo ano, participou da primeira conferência *Eranos*¹¹² em Ascona, Suíça, onde se encontrou com Jung, Gerardus van der Leeuw (1890-1950)¹¹³ e Louis Massignon (1883-1962)¹¹⁴. Também reecontrou seu mestre Dasgupta, que ficou orgulhoso de seu discípulo, já famoso¹¹⁵. A conferência favorecia o intercâmbio de ideias de diferentes áreas de estudos, daí o interesse de Eliade em civilizações distantes, capazes de renovar a civilização ocidental e dar-lhe um novo horizonte:

Tais propósitos se adaptavam bem aos projetos de Mircea, segundo sua necessidade de fundar um "novo humanismo". Este último teria que romper o provincianismo da cultura ocidental, muito fechada às influências das antigas culturas orientais e de tudo que é "primitivo" e tradicional, de modo a abrir o horizonte em direção a um conhecimento global da experiência humana (MARIOTTI, 2007, p. 155)¹¹⁶.

Nessa mesma conferência, Mircea conheceu Joaquim Wach¹¹⁷, professor de História das Religiões da *Divinity School di Chicago*, com quem mantinha contato por cartas desde os anos trinta. Wach, que acompanhava os trabalhos de Eliade com entusiasmo, especialmente o *Mito do eterno retorno*, convidou o pensador romeno para apresentar seus trabalhos nos Estados Unidos. Em 1951, mais uma perda ocorreu na vida do romeno: ao receber uma carta de sua irmã Corina, Eliade descobriu que seu pai falecera há quase um mês na Romênia. Isso causou uma

¹¹² *Eranos* é a designação dada a um grupo intelectual de pensadores dedicados aos estudos da espiritualidade. Seus encontros ocorreram a partir de 1933 na Suíça. Este nome é derivado da palavra grega que significa *banquete*, local onde não existiria um anfitrião a prover os convidados, mas em que todos contribuiriam com sua alimentação. *Eranos* foi fundado em 1933 por Olga Froebel-Kapteyn (1881-1962), inglesa estudiosa do espiritualismo, e as conferências deste grupo ocorreram anualmente em sua propriedade desde então - às margens do Lago Maggiore, próximo à Ascona, na Suíça. O filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto também participou deste grupo e foi quem sugeriu o título da conferência.

¹¹³ Filósofo e historiador holandês. Sua principal é a *Phänomenologie der Religion*, lançada em 1933 na Alemanha.

¹¹⁴ Estudioso católico do Islã e um dos pioneiros e mais importantes participantes do diálogo inter-religioso do século XX.

¹¹⁵ Cf. ELIADE, 1979b, p. 99.

¹¹⁶ "Tali propositi si adattavano bene ai progetti di Mircea, secondo cui bisognava fondare un 'nuovo umanesimo'. Questo ultimo avrebbe dovuto abbattere il provincialismo della cultura occidentale, troppo chiusa agli influssi delle antiche culture orientali, e di quelle "primitive" e tradizionali, per aprire così orizzonte verso un sapere globale dell'esperienza umana".

¹¹⁷ Joachim Ernst Adolphe Felix Wach (1898-1955), filósofo, historiador alemão e cidadão norte-americano, enfatizou uma distinção entre a história da religião e a filosofia da religião.

profunda tristeza e um sentimento de culpa por ter deixado sua família. No ano seguinte, entre abril e maio de 1953, Mircea realizou uma série de palestras na *Jung Institut de Zurique*. E, em agosto, ao realizar as conferências do grupo *Eranos* em Ascona, Giuseppe Tucci informou à Eliade a morte de Dasgupta, ocorrida em fevereiro daquele ano. Sobre a morte de seu *guru* Mircea comentou: "Isso fecha um capítulo da minha vida iniciado numa tarde de dezembro 1928" (MARIOTTI, 2007, p. 160)¹¹⁸. Em abril de 1955, ao participar de um congresso de História das Religiões em Roma, Eliade reviu o professor Wach, que lhe informou o convite, como professor visitante na Universidade de Chicago, para realizar palestras nas já prestigiadas *Haske Lectures*, ministradas por Louis Massignon e Rudolf Otto.

Em 1956 partiu para os Estados Unidos com sua esposa Christinel. Desembarcaram em Nova York e foram recepcionados pelo historiador das religiões Joseph Kitagawa (1915-1992)¹¹⁹. Apesar da calorosa recepção, o casal romeno sentiu-se só, em um país diferente (somado a isso a dificuldade de Christinel de se comunicar na língua inglesa). Pelo trabalho realizado na Universidade Eliade recebeu uma moradia em um pequeno apartamento e uma remuneração mensal de mil dólares mensais. Em 1957, fez parte do quadro docente como professor visitante mas, após a morte de Joachim Wach, o decano insistiu para que o filósofo romeno aceitasse o cargo de professor titular além de chefe do Departamento de História das Religiões. Após hesitar, aceitou o cargo por quatro anos. Após esse período, decidiu assumir a cátedra, pois julgava-a muito importante para a disciplina e para a cultura americana. Eliade relatou o que fez decidir ficar:

Mas não foi apenas o interesse pelo trabalho que me reteve, foi a atmosfera da universidade, a sua enorme liberdade, a sua tolerância. Não fui o único a encontrar esta atmosfera admirável, quase paradisíaca! Georges Dumézil, que foi convidado, Paul Ricoeur, que agora é nosso colega, possuem o mesmo sentimento (1987a, p. 81).

Durante esse tempo, com seu amigo Kitagawa, Mircea inaugurou a *Escola de Chicago*, que muito contribuiu para difundir o interesse pela História das Religiões nos Estados Unidos, país que passava por um período de mudanças espirituais. As

¹¹⁸ "Si chiude così un capitolo della mi vita, cominciato un pomeriggio del dicembre 1928".

¹¹⁹ Joseph Mitsuo Kitagawa (1915-1992) foi um japonês radicado nos EUA. Ficou conhecido por seu trabalho com a história das religiões, em particular sobre o Oriente.

religiões alternativas, como a *drog-culture*, o movimento *hippie* e as religiões orientais começavam a se espalhar por todo o território norte-americano¹²⁰. Para Eliade, esses acontecimentos ofereciam um encontro saudável com diferentes culturas. Nesse ambiente, seus trabalhos passaram a ser mais divulgados, o que, além de aumentar sua reputação, despertou o interesse dos jovens em estudar as diversas religiões e o ocultismo¹²¹. Mircea se interessava bastante pelas mudanças espirituais dos jovens americanos. Sempre dialogava com eles, em reuniões na Universidade, quando então percebia uma ruptura com passado e com as tradições. A reflexão sobre os movimentos de juventude da época e os temas, amadurecidos em mais de quarenta anos de estudo, fez com que promovesse o estudo do sagrado e suas manifestações no mundo¹²².

Em 1959, Mircea viajou para Europa e reviu pela última vez dois grandes amigos que influenciaram sua carreira. O primeiro a visitar foi Jung, com quem conversou por cerca de uma hora e meia no belo jardim da casa do psiquiatra na cidade de Kusnacht, em Zurique¹²³. Ainda na Suíça, também se encontrou com Olga Fröbe-Kapteyn. A amiga morreu alguns anos mais tarde, em 1962, período em que Mircea encerrou sua participação nas conferências de Ascona¹²⁴. 1960 foi um ano difícil para o escritor, acometido que foi por uma artrite que fez com que seu braço esquerdo e sua perna direita ficassem imobilizados por alguns dias. Além disso, foi informado da morte de seu admirado mestre Raffaele Pettazoni, ocorrida em dezembro do ano anterior. Durante o ano de 1966, Eliade recebeu, com grande prestígio, o título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Yale, e foi eleito membro da *The American Academy of Art and Sciences*. Ele registrou em seu diário as palavras do presidente da solenidade:

Você pertence ao universo. Em sua primeira juventude, viajou da Europa até a sabedoria interior do Oriente, e após ter explorado a essência da

¹²⁰ Eliade comentou esses modismos religiosos que ocorreram nos anos sessenta nos EUA: “O xamanismo é quase objeto de engasgamento. Pintores, homens de teatro interessam-se por ele, bem como muito jovens: eles pensam que as suas drogas os preparam para compreender a experiência xamânica” (1987a, p. 85).

¹²¹ Cf. MARIOTTI, 2007, p. 184.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 191.

¹²³ O psiquiatra suíço faleceu aos 85 anos de idade, em 06 de Junho de 1961.

¹²⁴ Cf. MARIOTTI, 2007, p. 181.

espiritualidade hindu, trabalhou para tornar o Oriente mais inteligível para o Ocidente. Venerar os grandes mistérios expressos nos mitos e nos símbolos, fez com que ajudasse a encontrar uma linguagem humana para a verdade eterna. Yale lhe conferiu o grau de doutor em Humanidades (ELIADE, 1979b, p. 316)¹²⁵.

No início dos anos setenta, Eliade continuou a receber homenagens de universidades do mundo ocidental. Manteve sua produção científica, dedicando-se à pesquisar da história das crenças e das ideias religiosas¹²⁶, apesar de suas limitações físicas (artrite, miopia e catarata). Na noite de 9 de março de 1971, Eliade sofreu um ataque cardíaco e foi hospitalizado por um mês. Ele escreveu a seu amigo Wikander: "Foi uma experiência iniciática de morte e ressurreição. Sinto-me, com efeito, renascido" (MARIOTTI, 2007, p. 197)¹²⁷. O cansaço restringiu sua participação em vários encontros, além de obrigá-lo a recusar outros convites acadêmicos. Passou a contar com a ajuda do romeno Culianu (1950-1991)¹²⁸ para preparar e redigir suas pesquisas. Culianu contribuiu para a edição do *Dicionário da história das religiões*. Ele logo chamou a atenção de Mircea, que tentou imediatamente introduzir seu compatriota nos Estados Unidos. Convenceu algumas universidades para ceder vaga para o estudante romeno ao afirmar ser ele um jovem brilhante e promissor historiador das religiões. Embora distante e proibido de voltar para sua terra natal, Mircea permanecia em contato com sua família, principalmente com sua irmã Corina. Em 1976, ocorreu um dos fatos mais dolorosos de sua vida: aos noventa anos, sua mãe faleceu em Bucareste. Isso resultou em um remorso muito grande por não tê-la visto desde 1942. Sua mãe nunca lhe pediu que

¹²⁵ "Usted pertenece al universo. En su primera juventud viajó desde Europa a la sabiduría interior de Oriente, y después de haber explorado la esencia de la espiritualidad hindú, trabajado para hacer más inteligible el Oriente a Occidente. Venerar a los grandes misterios expresadas en los mitos y los símbolos, ayudó a encontrar un lenguaje humano a la verdad eterna. Yale confirió el grado de doctor en Humanidades".

¹²⁶ Trata-se da obra *Historie des croyances e des idées religieuses*, dividida em tomos. É considerada uma das obras mais importantes da história da religião. No Brasil, foram publicadas pela Editora Jorge Zahar.

¹²⁷ "È stata un'esperienza iniziatica di morte e resurrezione. Mi sento, in effetti, rinato".

¹²⁸ Ioan Petru Culianu, historiador romeno da religião e da cultura, atuou como professor de história das religiões na Universidade de Chicago, de 1988 até sua morte, além de já haver ensinado história da cultura romena na Universidade de Groningen. Especialista em gnosticismo e magia renascentista, foi incentivado e ajudado por Mircea Eliade. Culianu foi assassinado em 21 de maio de 1991, morto em plena luz do dia, no banheiro da Universidade de Chicago, com um tiro no rosto. Supostamente, sua morte teria relação com sua crítica à política de seu país. Cf. MARIOTTI, 2007, p. 203.

retornasse, pois sabia dos perigos que seu filho poderia passar nas mãos da polícia política romena¹²⁹.

Pouco antes de seu septuagésimo aniversário, em março de 1977, sua saúde complicou-se. O sentimento da morte iminente, a sensação de não ter tempo suficiente para terminar tudo o que desejava, criaram-lhe muitos momentos de angústia. Passou a fazer terapias físicas, e teve bastante fadiga, a ponto de não conseguir mais segurar a caneta para escrever. No início dos anos oitenta, decidiu doar seus livros de língua nativa para a Biblioteca da Academia da Romênia. O restante de sua biblioteca foi repartido entre a Biblioteca de Meadville, a Biblioteca Regenstein e seus alunos. Em 17 de março de 1982, terminou a última sessão do seminário intitulado *O Místico*, realizado junto a Paul Ricoeur (1913-2005)¹³⁰ na Universidade de Chicago. Mesmo com a saúde debilitada, Eliade viajou por vários países da Europa e participou de conferências e entrevistas, além de receber homenagens. No retorno aos EUA, residiu parte do ano em Palm Beach para escapar dos invernos rigorosos de Chicago e para aliviar suas dores musculares. Em maio do mesmo ano, o escritor descobriu que brevemente iria ser instituída, em sua homenagem, uma cadeira permanente de História das Religiões na Universidade de Chicago. A criação da cadeira "Professorado Mircea Eliade na História das Religiões" deixou-o muito feliz.

No ano seguinte, numa segunda-feira, dia 14 de abril de 1986, enquanto lia em casa a obra *Exercício de admiração*, de seu amigo Cioran, Eliade passou mal e foi levado com urgência para o Hospital Universitário Bernard Mitchell. O laudo apontou um derrame cerebral. Após o ocorrido, vários amigos de Mircea correram para visitá-lo em seu leito. Compreendeu o que estava acontecendo, pois percebia os gestos afetuosos de seus amigos e de sua esposa, sempre ao seu lado. A esperança de uma possível recuperação foi então desfeita quando os médicos detectaram a

¹²⁹ Certa vez, em 1965, o governador Comarnescu, enviou uma carta para Eliade, solicitando seu retorno para casa e assegurando-lhe que não sofreria nenhum problema com o governo. Felizmente Mircea não lhe deu crédito: soube, por um amigo, que caso retornasse para a Romênia, seria preso. Cf. *Ibid.*, p. 187.

¹³⁰ Filósofo francês que se dedicou em pesquisar a hermenêutica dos símbolos. Entre suas obras destaca-se *A filosofia da vontade*, publicada em quatro tomos. Ricoeur, assim como Eliade, também lecionou na Universidade de Chicago.

presença de um câncer generalizado, impossível de ser revertido. Em 22 de abril de 1986, em Chicago, Mircea Eliade, aos setenta e nove anos de idade, após entrar em coma, ao final de sua aventura humana e intelectual, concluiu sua última iniciação. No dia seguinte, o corpo do “conhecedor dos mitos” foi cremado e, logo após, uma missa foi celebrada na Universidade de Chicago em sua homenagem.

2. O ZEITGEIST REDUCIONISTA DO SAGRADO

O último esforço da razão é reconhecer que existe uma infinidade de coisas que a ultrapassam.

Blaise Pascal¹³¹

O contexto histórico no qual o pensador Mircea Eliade analisou a importância do fenômeno religioso para fundar um *novo humanismo* foi fortemente marcado pela postura científica positivista¹³². Foi abordado como algo pertencente aos povos de uma "mentalidade primitiva" e que, por isso, deveria ser ultrapassado. Some-se a isso a posição historicista que, segundo nosso autor, fragmentou o homem, reduzindo-o apenas à sua história, e negando, com isso, toda a dimensão trans-histórica¹³³. Além disso, há a *psicologia profunda*, que afirma ser a religião uma ilusão, uma neurose psíquica que precisa ser tratada para o amadurecimento da Humanidade. Freud, seu representante principal, promoveu a dessacralização do espírito humano e a crise do teísmo.

[...] acreditava encontrar em sua obra a última fase absoluta de dessacralização do monoteísmo e do profetismo do Antigo Testamento. A sua certeza de ter descoberto a única e global explicação da vida mental, do psiquismo e da criatividade humana, de ter forjado a chave mágica que permitiria decifrar todos os enigmas, desde os sonhos ou atos falhos até as origens da religião, a moral e a civilização [...] Freud pensava que seus descobrimentos iam mudar a Humanidade e assegurar sua salvação (ELIADE 1982, p. 231).

¹³¹ “La dernière démarche de la raison, c'est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent”. PASCAL, Blaise. *De la Religion Chrétienne* in *Pensées, fragments et lettres*. Paris: Andrieux Éditeur, 1814, p. 347.

¹³² “[...] Por exemplo, Freud escreveu que, desde o início da época moderna, a Humanidade foi vista como a responsável por ter infringido três graves feridas: a primeira, no plano cosmológico, foi o fato de Copérnico ter ousado dizer que a Terra era menor do que o Sol e que girava em torno de si mesma; a segunda, Biológica, foi causada por Darwin, cuja teoria parecia ter dado um golpe mortal ao orgulho humano; a terceira ferida, de ordem psicológica, foi a psicanálise, que afirmava, apesar da aparência contrária, que o homem não é o senhor de sua própria alma” (PAJER, 2004, p. 178). “Per esempio, già Freud scriveva che dagli inizi dell’epoca moderna l’umanità s’era vista infliggere tre gravi ferite: la prima, sul piano cosmologico, era il fatto di Copernico che osò dire che la terra era più piccola del sole e che girava intorno ad esso; la seconda, biologica, era stata causata da Darwin la cui teoria sembrava aver dato un colpo mortale all’orgoglio umano; la terza ferita, di ordine psicologico, era la psicanalisi, che affermava, nonostante ogni apparenza contraria, che l’uomo non è mai padrone della propria anima”.

¹³³ Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 528. Nesse aspecto, o homem *hodiernus* “[...] questiona o acesso imediato do real e passa a falar da realidade através da mediação da subjetividade; desenvolve novo método de investigação e conhecimento, apoiando-se unicamente na razão e a experimentação científica” (ZILLES, 1991, p. 8).

O pensamento de Eliade situa-se em uma sociedade marcada por um *Zeitgeist* secularizado e, portanto, vazio de sentido religioso¹³⁴. Ao discordar dessa posição, o pensador romeno elaborou uma teoria antirreducionista que apresentou um horizonte diferente da religião e do fenômeno religioso na vida do homem¹³⁵.

Quero validar do ponto de vista científico o sentido metafísico da vida arcaica: ou seja, convencer os sociólogos, os comparatistas, os etnólogos e os folcloristas de que os seus estudos só encontram sentido se valorizarem devidamente, se entenderem como ele é o homem das culturas tradicionais. Acho que só assim as ciências etno-históricas podem sair do beco ridículo em que se encontram” (ELIADE, 2008c, p. 150).

Vejamos as perspectivas dessacralizadoras freudiana, positivista e historicista que resultam no reducionismo do sagrado.

2.1. A perspectiva freudiana da religião

No início do século XX, o pai da psicanálise, Sigmund Freud¹³⁶ (1856-1939) dedicou parte de suas pesquisas à natureza da religião. Desenvolveu uma teoria a respeito da dimensão religiosa na vida do homem moderno e qual seria a necessidade de se manter a existência da religião em um período no qual a razão se apresentava como único critério válido para conduzir a Humanidade ao desenvolvimento científico. Suas reflexões sobre a religião são marcadas pelo cientificismo de sua época. Freud representa a modernidade e sua nova *Weltanschauung*¹³⁷ como uma tentativa de eliminar a ideia da transcendência e voltar-se à imanência do homem, além de

¹³⁴ “[...] a crítica da religião, entendida como expressão de uma fase já superada da civilização, teve os seus intérpretes mais autorizados em Marx, Freud e Nietzsche. As interpretações do fato religioso por eles propostas tornaram-se lugares-comuns da cultura mais difundida” (RIZZACASA, 1998, p. 550).

¹³⁵ “Ele pretende uma abertura para outras possibilidades, com outros universos culturais, alguns já não inexistentes; objetiva uma compreensão do mundo ocidental com base na contribuição externa, em outras formas de ser e existir” (NUNES, 2013, p. 86).

¹³⁶ O filósofo e teólogo inglês John Hick (1922-2012) compara Freud, em importância de contribuição científica, a Galileu, Darwin e Einstein. Cf. HICK, 1970, p. 52.

¹³⁷ Para Freud a *Weltanschauung* (visão de mundo) representa “[...] uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que possa nos interessar encontra seu lugar fixo” (FREUD, 1976, p. 193).

reduzir a religião a um produto dispensável¹³⁸. Dessa forma, colocou em dúvida a consciência religiosa transcendente e elaborou uma nova consciência vazia de sentido religioso, isto é, uma *consciência secular*. Com a corrente positivista de sua época, Freud defendeu a ideia de que, mediante o desenvolvimento do saber científico, o apego à religiosidade iria desaparecer.

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud elaborou uma abordagem da psicologia profunda ao interpretar culturalmente a origem da religião primitiva e o fenômeno religioso na consciência humana. Para ele, a religião é uma ilusão de um protótipo infantil da Humanidade: assim como uma criança busca a proteção e o cuidado na presença do pai, da mesma forma, os homens, impotentes perante os fenômenos terríveis da natureza como terremotos, enchentes, vendavais ou deficiências físicas e mentais, procuram, na imagem de um deus paternal e poderoso, a proteção. Nessa relação também ocorre uma interação entre o pai severo e amoroso com o filho. Freud afirmou que esse processo não se resume apenas a um protótipo infantil, mas também a um processo filogenético¹³⁹.

O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs (FREUD, 2006a, p. 26).

O deus humanizado, resultado da neurose psíquica humana, gera dogmas, conflitos e consequências psicológicas e sociológicas negativas para a Humanidade. O complexo paterno desenvolvido pelo homem religioso não passa de uma grande ilusão advinda dos desejos, dos delírios psíquicos gerados pela motivação de acreditar. Freud, ao afirmar que a religião é uma ilusão, não quis dizer necessariamente que ela fosse falsa, mas que ela existe somente para satisfazer os

¹³⁸ Outros pensadores que também defenderam essa teoria foram Feuerbach (1804-1872), Nietzsche (1844-1900), Marx (1818-1883) e Sartre (1905-1980). Cf. ZILLES, p. 37, 2008.

¹³⁹ “Freud designa por ‘filogenia’ o processo evolutivo da Humanidade desde as suas origens. Formula a hipótese de que o desenvolvimento individual (a ontogenia) retoma da filogenia as suas principais fases, reproduzindo no indivíduo os acontecimentos traumáticos dessa história da Humanidade e desempenhando um papel estruturador nesse desenvolvimento; assim se explicaria a universalidade das fantasias originárias, do Édipo e, mais globalmente, de um esquema geral de desenvolvimento e funcionamento do psiquismo humano” (MIJOLLA, 2005, p. 723).

desejos e as neuroses¹⁴⁰ dos que creem¹⁴¹. Assim, a religião não seria uma *delusão*, embora seja improvável demonstrar a verificação de sua verdade.¹⁴²

Freud prosseguiu em sua crítica à religião ao confrontar a tradição de seus ensinamentos. Duvidou dos fundamentos da tradição religiosa e afirmou que não passavam de relíquias neuróticas das antigas aspirações de fuga da finitude e dos poderes da natureza, fortalecidos na própria realização dos desejos. Ao ligar essas ideias a uma inteligência superior e assim almejar a uma vida mais tolerável (mesmo com um caminho difícil de trilhar), o homem religioso ordena tudo para algo melhor e transforma o mundo em um espaço protegido para viver. Essa “fuga da realidade” é um obstáculo ao desenvolvimento da Humanidade. Além disso, fundamenta a tradição cultural em princípios não verificáveis racionalmente, conforme o *mestre da suspeita*¹⁴³ diz:

Tentemos aplicar o mesmo teste aos ensinamentos da religião. Quando indagamos em que se funda sua reivindicação a ser acreditada, deparamos com três respostas, que se harmonizam de modo excepcionalmente mau umas com as outras. Em primeiro lugar, os ensinamentos merecem ser acreditados porque já o eram por nossos primitivos antepassados; em segundo, possuímos provas que nos foram transmitidas desde esses mesmos tempos primevos; em terceiro, é totalmente proibido levantar a questão de sua autenticidade. Em épocas anteriores, uma tal presunção era punida com os mais severos castigos, e ainda hoje a sociedade olha com desconfiança para qualquer tentativa de levantar novamente a questão (FREUD, 2006a, p. 35).

O sentimento religioso que Freud chamou de “sentimento profundamente religioso”, serve como fundamento para alcançar uma experiência interior que dá acesso à “verdade”. O sentimento se caracteriza pela “[...] admissão de insignificância ou

¹⁴⁰ “Os psicanalistas classificam como ‘neuroses’ os transtornos psíquicos sem substrato anatômico detectável e cuja sintomatologia está ligada ao conflito intrapsíquico entre ideias fantasmáticas inconscientes, associadas ao complexo de Édipo e às defesas que elas suscitam” (Ibid., p. 1243).

¹⁴¹ “As neuroses não podem ser consideradas coisas sem importância, e a teoria psicanalítica tem como sua própria origem a tentativa de compreender e curar as neuroses. De acordo com os freudianos, exatamente as mesmas forças estão em ação no comportamento normal e no anormal, porém, neste último, estão exaltadas e seus efeitos são mais perceptíveis” (HEIDBREDE, 1975, p. 342).

¹⁴² Cf. PALMER, 2001, p. 52.

¹⁴³ A expressão “mestres da suspeita” foi cunhada pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) em *Da interpretação. Ensaio sobre Freud* (1965) para designar Marx, Nietzsche e Freud. Segundo Ricoeur, foram eles que suspeitaram das ilusões da consciência. Para Eliade, esses pensadores abordaram a crise da modernidade a partir de um horizonte provinciano e ocidental.

impotência do homem diante do universo” (2006a, p. 41). Freud defendeu que esse sentimento não se encontrava em todos os homens, mas somente o dom da razão. Por isso, aqueles que assumiam essa postura compreensiva da realidade eram chamados de irreligiosos, e os que afirmavam ainda existir esse sentimento religioso e que o homem ainda se encontrava ligado à religião não passavam de fingidores, já que há muito tempo nos apartamos dela. “Na antropologia freudiana, não há lugar para uma relação de transcendência, que coloque em destaque a categoria do espírito como constitutiva do ser humano” (ROCHA, 1995, p. 451).

Na *psicologia profunda*, o sentimento religioso não passa de um *problema psíquico*. O homem sempre deseja a maior felicidade, “[...] mas entre seu desejo e a realidade há enorme distância. O infinito, contudo não passa de um produto do desejo e da fantasia do espírito humano, pois é apenas uma ideia, ou seja, uma ilusão” (ZILLES, 1991, p. 138). Freud se esforçou para explicar psicanaliticamente a ideia de que os homens receberam exteriormente uma indicação de *como ser no mundo* através de um sentimento imediato. Para ele, esse sentimento se originava no próprio ego, ainda que os indivíduos atribuíssem a uma experiência com o mundo externo¹⁴⁴. Em *O mal-estar na civilização*, Freud denominou esse sentimento como “oceânico”, e reconheceu a possibilidade dele existir em muitas pessoas e se caracterizar como uma origem primitiva do ego¹⁴⁵.

Talvez devêssemos contentar-nos em afirmar que o que se passou na vida mental *pode* ser preservado, não sendo, *necessariamente*, destruído. É sempre possível que, mesmo na mente, algo do que é antigo seja apagado ou absorvido - quer no curso normal das coisas, quer como exceção - a tal ponto, que não possa ser restaurado nem revivescido por meio algum, ou que a preservação em geral dependa de certas condições favoráveis. É

¹⁴⁴ Cf. FREUD, 2006b, p. 75.

¹⁴⁵ “A vida psíquica dos seres humanos consiste em duas partes principais, o consciente e o inconsciente. O consciente é pequeno e relativamente insignificante. O que uma pessoa sabe sobre seus próprios motivos e conduta dá apenas um aspecto superficial e fragmentário de sua personalidade total. Por baixo do ego consciente está o vasto e poderoso inconsciente, fonte das grandes forças ocultas que constituem a verdadeira força impulsora das ações humanas. Entre o consciente e o inconsciente está o pré-consciente, que se funde gradualmente com ambos, mas que se parece mais com o consciente do que com o inconsciente em conteúdo e caráter e é acessível à consciência sem resistência emocional. O pré-consciente não formado pelo material que foi fortemente rejeitado e recaiado; em consequência, os seus conteúdos podem ser evocados pelos processos comuns de associação. A censura localiza-se geralmente no pré-consciente” (HEIDBREder, 1975, p. 336).

possível, mas nada sabemos a esse respeito. Podemos apenas prender-nos ao fato de ser antes regra, e não exceção, o passado achar-se preservado na vida mental (2006b, p. 80, grifo do autor).

Entretanto, ele questionou a afirmação desse sentimento ser considerado a fonte da necessidade religiosa. Freud insistiu em defender sua tese que afirma que tal sentimento não passa de uma necessidade infantil da busca da proteção do pai. A origem da atitude religiosa é, na verdade, um sentimento do desamparo infantil. O *sentimento oceânico*, que defende a “unidade com o universo” é, na realidade, uma “[...] maneira de rejeitar o perigo que o ego reconhece a ameaçá-lo a partir do mundo externo” (FREUD, 2006b, p. 81).

Assim, nesse processo, o homem religioso, em sua tentativa de proteger o ego, encara a realidade como inimiga e uma fonte de sofrimento da qual não consegue viver. Por isso, para encontrar a felicidade, rompe todo tipo de relação. Freud citou como exemplo o eremita que rejeita o mundo e tenta construir outro espaço capaz de eliminar todos os seus aspectos insuportáveis adequando-se, indubitavelmente, aos seus desejos, em uma desesperada busca de fugir da realidade. Freud chamou de *religião* a essa tentativa de obter a felicidade somada à proteção da realidade que ocorre com grande número de pessoas como *delírios de massa*:

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante - maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais. Existem, como dissemos, muitos caminhos que *podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança. Mesmo a religião não consegue manter sua promessa. Se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos “desígnios inescrutáveis” de Deus, está admitindo que tudo que lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis em seu sofrimento, foi uma submissão incondicional. E, se está preparado para isso, provavelmente poderia ter-se poupado o *détour* que efetuou (2006b, p. 92, grifo do autor).

O *mal-estar na civilização* ocorre pelo sentimento de culpa que se origina a partir de duas fontes: o medo da autoridade e o medo do *Superego*. O primeiro se funda na

renúncia das satisfações instintivas¹⁴⁶; o segundo exige a punição quando se tenta ou se pensa praticar atos libidinosos e agressivos. O homem religioso trata de modo severo a consciência e a obriga a renunciar aos instintos¹⁴⁷. O sentimento de culpa é, portanto, resultado do medo de perder o amor e de perder a proteção divinizada da autoridade paterna. “A culpa é também um legado histórico, um fenômeno fundamental de nossa vida emocional adquirido pela raça humana como uma herança psíquica transmitida de geração a geração” (PALMER, 2001, p. 59).

Para que o elo não se rompa e o destino possa ser encarado como vontade divina, é necessário a *renúncia ao instinto*, aos desejos e o estabelecimento do sentimento de culpa e da punição. “Freud reitera sua concepção de que a civilização ao impor essas restrições à vida erótica, leva ao recalque, à frustração, ao ressentimento e à neurose” (Ibid., p. 57). No entanto, os homens encontram na religião uma forma de aliviar seus desejos proibidos, conforme nos mostra a psicóloga norte-americana Edna Heidbreder (1890-1985):

E as mesmas forças subterrâneas que agem nos indivíduos, também atuam na sociedade como um todo. De mil maneiras, a energia sexual é sublimada – dirigida para canais aprovados pela sociedade. O mito, as cerimônias religiosas, os tabus tribais, as instituições sociais – todos eles, através do simbolismo ou algum outro disfarce, revelam a satisfação de desejos proibidos. As práticas de que se servem, embora muito convencionais devido ao uso e a repetição, têm suas raízes no inconsciente e estão carregadas de emoção. Toda a contextura da civilização está marcada pelo padrão freudiano – com conflito, repressão, interposição de resistência e caminhos indiretos para a satisfação (1975, p. 344).

Em *Totem e Tabu*, Freud defendeu a tese da gênese da religião se encontrar na relação do filho com o pai. Com isso, estabeleceu essa relação ambivalente com a

¹⁴⁶ “A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem” (FREUD, 2006b, p. 117).

¹⁴⁷ “Enquanto tudo corre bem com um homem, a sua consciência é lenitiva e permite que o ego faça todo tipo de coisas; entretanto, quando o infortúnio lhe sobrevém, ele busca sua alma, reconhece sua pecaminosidade, eleva as exigências de sua consciência, impõe-se abstinência e se castiga com penitências. Povos inteiros se comportaram dessa maneira, e ainda se comportam. Isso, contudo, é facilmente explicado pelo estágio infantil original da consciência, o qual, como vemos, não é abandonado após a introdução no superego, persistindo lado a lado e por trás dele” (Ibid., p. 130).

teoria do *complexo de Édipo*. “[...] o complexo de Édipo torna-se a repetição pessoal (e ontogenética)¹⁴⁸ de algo que se acha embutido no inconsciente, isto é, a experiência universal (e filogenética) do assassinato do pai” (PALMER, 2001, p. 48). O *complexo de Édipo*, juntamente com o complexo de culpa como estrutura psíquica, se equivale à religião, pois está ligado ao sentimento religioso do totem e do tabu. Os totens simbolizam os complexos de crenças e pensamentos que influenciam os estímulos dos indivíduos e sua estrutura psíquica, e o tabu estabelece uma afetividade em relação ao objeto, isto é, uma relação de zelo e carinho capaz de criar, no homem, comportamentos externos expressos nos ritos.

Além disso, com base na hipótese de Charles Darwin (1809-1882)¹⁴⁹ sobre o estado social primitivo da Humanidade, que afirma que o homem também viveu em pequenas hordas e, em seu interior, ocorreram sentimentos de ciúmes do macho mais velho (o pai) que, por ser o mais forte, proibia a promiscuidade sexual, Freud alegou que essa proibição foi quebrada pelo assassinato do pai pelos filhos. Por causa disso, surge uma marca permanente em todos os humanos: o *complexo de Édipo*. A esse respeito Jonh Hick (1922-2012) afirma:

A associação da religião com o complexo de Édipo, que é renovado em cada indivíduo (pois Freud acreditava que o complexo de Édipo era universal), foi estabelecida para explicar a misteriosa autoridade de Deus sobre o espírito humano e os poderosos sentimentos de culpa que tornam os homens submissos a tal fantasia. Assim, a religião é uma volta ao reprimido (1970, p. 54).

O recalque com a morte do pai e o desejo da mãe que ocorre no homem primevo se expressa na dor e no arrependimento no íntimo da estrutura psíquica e se manifesta na necessidade religiosa, no sentimento de culpa do homem religioso e na carência

¹⁴⁸ Chama-se “ontogenia” (ou “ontogênese”) a teoria do desenvolvimento e da organização do indivíduo que leva em consideração sua origem e suas condições de produção. Freud fundamentou essa teoria a partir dos estudos do médico e biólogo Ernst Haeckel (1834-1919) que a enunciou nos seguintes termos: “A ontogenia resume a filogenia”. De acordo com essa lei, Haeckel e outros pensadores evolucionistas do século XIX afirmavam que, no homem, o desenvolvimento do feto até ao estágio último (ontogenia) apresentava uma breve recapitulação da história inteira da espécie (filogenia). Cf. MIJOLLA, 2005, p. 1316-1317.

¹⁴⁹ Naturalista inglês, autor da *A Origem das Espécies* impressa em 1859, foi o responsável pela ideia de evolução das espécies a partir de um ancestral comum por meio da seleção natural.

de prestar culto ao pai assassinado para reatar a relação afetiva e garantir a proteção.

Freud então afirmou que essas motivações da experiência religiosa eram, na verdade, motivações psíquicas originadas no sentimento do patricídio e transmitidas milenarmente. “Ao concluir, então esta investigação excepcionalmente condensada, gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo” (FREUD, 1976, p. 185). Portanto, é o sentimento de culpa que se estabelece nas proibições ou nos tabus do totemismo que originou a religião. O centro dessa neurose, desse sentimento de culpabilidade é o *complexo de Édipo*.¹⁵⁰

Embora Freud reconhecesse que a religião prestou grande contribuição à civilização ao controlar, mesmo que parcialmente, os instintos antissociais e, de certa forma, o sentimento religioso, permitiu que o homem se protegesse dos desastres naturais, do destino e de sua finitude, enfim, das hostilidades humanas e encontrou, nesse sentimento, uma fonte de referência para sua vida. Apesar de a religião dominar a sociedade, ela não conseguiu trazer felicidade.

Se houvesse conseguido tornar feliz a maioria da Humanidade, confortá-la, reconciliá-la com a vida, e transformá-la em veículo de civilização, ninguém sonharia em alterar as condições existentes. Mas, em vez disso, o que vemos? Vemos que um número estarrecedoramente grande de pessoas se mostram insatisfeitas e infelizes com a civilização, sentindo-a como um jugo do qual gostariam de se libertar; e que essas pessoas fazem tudo que se acha em seu poder para alterar a civilização, ou então vão tão longe em sua hostilidade contra ela, que nada têm a ver com a civilização ou com uma restrição do instinto. Nesse ponto, será objetado contra nós que esse estado de coisas se deve ao próprio fato de a religião ter perdido parte de sua influência sobre as massas humanas, exatamente por causa do deplorável efeito dos progressos da ciência (FREUD, 2006a, p. 46).

¹⁵⁰ “Em particular, o fenômeno religioso é vinculado às dificuldades da existência e pela necessidade de proteção. Essa proteção objetiva-se na figura paterna, com todas as vivências ambivalentes que se produzem em relação a tal figura. Assim, as expressões rituais se tornam elementos de tranquilização e de propiciação, que se comportam segundo a dinâmica dos sintomas neuróticos de natureza obsessiva. É claro, pois, que Freud, avançando nesta linha, dissolve o fenômeno religioso para reduzi-lo às necessidades que tal fenômeno satisfaz no homem a para evidenciar os seus mecanismos psíquicos, através dos quais o fenômeno mesmo se realiza” (RIZZACASA, 1998, p. 552).

Como adepto do cientificismo, Freud defendeu que a religião deveria passar pelo tribunal da razão.¹⁵¹ Com isso, a religião não mais atenderia os apelos e as expectativas da Humanidade e, por conseguinte, seria evidente sua derrocada. A religião é então, na perspectiva freudiana, o motivo cultural que obstrui o desenvolvimento da Humanidade, pois, como já mencionamos, consiste em uma fuga da realidade. Representa para a civilização uma neurose, ilusão, uma doença do espírito que precisa ser tratada. A religião consiste em uma neurose infantil que só encontrará sua cura no momento em que for superada pela maturidade. Logo, é preciso substituí-la por uma fonte capaz de levar-nos ao conhecimento da realidade fora de nós mesmos. A superação para a maturidade se encontra na realização da ciência. Freud disse que os homens esclarecidos devem buscar no *deus logos*¹⁵² as respostas de seus anseios.¹⁵³ A respeito disso, ele afirma:

É possível que a educação libertada do ônus das doutrinas religiosas não cause grande mudança na natureza psicológica do homem. O nosso deus λόγος talvez não seja um deus muito poderoso, e poderá ser capaz de efetuar apenas uma pequena parte do que seus predecessores prometeram. Se tivermos de reconhecer isso, aceitá-lo-emos com resignação. Não será por causa disso que perderemos nosso interesse no mundo e na vida, pois dispomos de um apoio seguro, que falta a você. Acreditamos ser possível ao trabalho científico conseguir certo conhecimento da realidade do mundo, conhecimento através do qual podemos aumentar nosso poder e de acordo com o qual podemos organizar nossa vida. Se essa crença for uma ilusão, então nos encontraremos na mesma posição que você. Mas a ciência, através de seus numerosos e importantes sucessos, já nos deu provas de não ser uma ilusão (2006a, p. 62).

Mesmo reconhecendo que a maioria dos homens são menos guiados pelo intelecto do que por suas paixões e desejos, Freud acreditava que, caso educados cientificamente¹⁵⁴ para perceber como a religião verdadeiramente é – uma ilusão –, poderia haver o progresso da civilização. A religião, uma *neurose obsessiva*

¹⁵¹ “Freud se baseia na existência de uma oposição radical entre a ciência natural e a religião, sendo a causa primordial do declínio da religião sua incapacidade de submeter-se a uma metodologia científica” (PALMER, 2001, p. 103).

¹⁵² Freud defende uma *Weltanschauung* científica, na qual se for necessário a existência de um deus, que esse seja o *deus logos*.

¹⁵³ “Nesse processo, não há interrupção; quanto maior é o número de homens a quem os tesouros do conhecimento se tornam acessíveis, mais difundido é o afastamento da crença religiosa, a princípio somente de seus ornamentos obsoletos e objetáveis, mas, depois, também de seus postulados fundamentais” (FREUD, 2006a, p. 47).

¹⁵⁴ “A educação para realidade de Freud é um postulado da razão humana, da capacidade das pessoas de pensar por si mesmas, livres do ônus do ensinamento religioso” (PALMER, 2001, p. 104).

universal, poderá ser finalmente superada quando o homem aprender a enfrentar o mundo confiando não mais em suas ilusões, mas no conhecimento científico.¹⁵⁵ O *deus logos* ajudará a libertar a Humanidade do *complexo de Édipo* e, conseqüentemente, fará com que a religião desapareça. A respeito dessa perspectiva, Cassirer (1874-1945)¹⁵⁶ afirma que “[...] na teoria psicanalítica do mito, proposta por Freud, todas estas criações foram consideradas como variações e disfarces de um mesmo tema psicológico-sexualidade” (1997, p. 125).

2.2. A perspectiva positivista da religião

No início do século XIX, a ciência passou representar a função de “referência absoluta” para a conduta humana. O Positivismo e o cientificismo se destacaram nesse novo cenário¹⁵⁷. Com o desenvolvimento do pensamento científico, ocorreu a necessidade de se explicar racional e socialmente a religião.¹⁵⁸ Sob esse prisma, os antropólogos Edward Burnett Tylor (1832-1917)¹⁵⁹ e James George Frazer (1854-1941)¹⁶⁰ tornam-se os principais representantes do pensamento positivista a respeito

¹⁵⁵ “Freud dá a parte da confiança ocidental na razão ao destacar a infra-estrutura pulsional que subjaz nas auto-afirmações do eu, limitação do *cogito* desde o âmbito do inconsciente e a importância da configuração social da individualidade humana” (ESTRADA, 2003, p. 220, grifo nosso).

¹⁵⁶ Ernst Cassirer foi um filósofo alemão de origem judaica radicado nos EUA após a ascensão de Hitler. Foi um dos mais destacados representantes do neokantismo do século XX. Desenvolveu uma filosofia da cultura como uma teoria dos símbolos.

¹⁵⁷ “É impossível determinar a origem precisa dessa revolução, pois é possível dizer com exatidão, como de todos os outros grandes acontecimentos humanos, que se processou constante e gradativamente desde, de modo particular, os trabalhos de Aristóteles e da escola de Alexandria e, em seguida, desde a introdução das ciências naturais na Europa ocidental pelos árabes. No entanto, já que convém fixar uma época para impedir a divagação das ideias, indicarei a data do grande movimento impresso ao espírito humano, há dois séculos, pela ação combinada dos preceitos de Bacon, das concepções de Descartes e das descobertas de Galileu, como momento em que o espírito da filosofia positiva começou a pronunciar-se no mundo, em oposição evidente ao espírito teológico e metafísico” (COMTE, 1978a, p. 8).

¹⁵⁸ O cientificismo alcançou o seu auge após a publicação da *A origem das espécies* de Charles Darwin, em 1859, período em que ocorreu a definitiva ruptura entre o pensamento religioso judaico-cristão e as ciências naturais.

¹⁵⁹ Tylor nasceu em Londres, em 1832. É considerado o pai da antropologia cultural por ter dado pela primeira vez uma definição formal de *cultura*, em a *Cultura primitiva*: “Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade.” Recebeu o título de sagrado cavaleiro (*Sir*) da coroa britânica, cinco anos antes morrer, já em condições mentais precárias, em Wellington, aos 84 anos, em 1917. Cf. CASTRO, 2005, p. 8.

¹⁶⁰ Frazer nasceu em Glasgow, Escócia, em 1854. É considerado um influente antropólogo nos estudos da magia, de mitologia e de religião comparada. Em seu último período de vida, Frazer ficou

do estudo da religião e grandes influenciadores das pesquisas seguintes. São considerados os primeiros pesquisadores das ciências sociais do Ocidente.¹⁶¹ Utilizaram, para estabelecer suas teorias do fenômeno religioso e da origem da religião, a classificação e a catalogação de exemplares coletados em diversas partes do globo. Acreditavam que as religiões poderiam fornecer subsídios para a compreensão do desenvolvimento do comportamento de todas as sociedades em seu estado primitivo.¹⁶²

O princípio norteador da *Weltanschauung* positivista¹⁶³ consistia que, em todas as partes do mundo, os povos teriam se desenvolvido em etapas sucessivas, num movimento vertical.¹⁶⁴ O postulado fundamentado na crença cristã de que o homem se encontrava em decadência devido ao estado de afastamento do poder superior era combatido e descartado por seus teóricos.¹⁶⁵ Para eles, toda a Humanidade

completamente cego, mas continuou a trabalhar com o auxílio de sua esposa. O casal morreu no mesmo dia do ano de 1941, em Cambrige, Reino Unido. Cf. *Ibid.*, p. 9-11.

¹⁶¹ “Não há dúvida de que o assunto atinente à religião e à magia sempre mereceu a atenção dos antropólogos desde o início. Talvez isso se deva ao fato de ter sido no campo religioso onde os estudiosos encontram maior soma de exotismo. Um outro fator que deve ter influído nesta preocupação com os temas religiosos talvez tenha sido o clima intelectual do século XIX. Era muito comum, então, contrapor ciência à religião, razão e fé. O clima intelectual da época era mais ou menos de acordo com o esquema comtiano da ‘lei dos três estados’” (MELLO, 1995, p. 388).

¹⁶² “Nessa descrição da esfera da Antropologia Social, está implícito que os ancestrais das nações civilizadas um dia foram selvagens, e que transmitiram – ou podem ter transmitido – a seus descendentes mais cultos ideias e instituições que, embora incongruentes com contextos subsequentes, estavam perfeitamente de acordo com os modos de pensamento e ação da sociedade mais rude na qual se originaram. Em suma, a definição pressupõe que a civilização, sempre e em toda parte, tem evoluído a partir da selvageria” (FRAZER, 2005, p. 48).

¹⁶³ Também chamado de *Ceticismo metafísico*.

¹⁶⁴ Esse discurso racionalista era baseado, sobretudo na “teoria dos três Estados” formulada por Comte: “Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nosso conhecimento, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição” (COMTE, 1978a, p. 4).

¹⁶⁵ Já os bons espíritos reconhecem unanimemente a necessidade de substituir nossa educação européia, ainda essencialmente teológica, metafísica e literária, por uma educação *positiva*, conforme ao espírito de nossa época e adaptada às necessidades da civilização moderna (*Ibid.*, p. 15).

deveria passar pelos mesmos estágios de evolução, do mais primitivo ao mais complexo.¹⁶⁶

Em sintonia com essa *Weltanschauung* positivista, de inspiração anti-metafísica e anti-religiosa, os etnólogos e antropólogos orientaram, num interesse crescente, as suas pesquisas para o estudo das religiões arcaicas e orientais, persuadidos, pelo dogma positivista de uma evolução unidirecional das culturas, de poder conhecer as origens e as formas mais elementares da vida religiosa (GUIMARÃES, 2000, p. 229).

O abismo entre a religião e o pensamento científico aprofundou-se a partir do Iluminismo¹⁶⁷, que culminou no Positivismo de Augusto Comte (1798-1857).¹⁶⁸ Antes disso, a religião estava intimamente vinculada à vida concreta das pessoas. Comte defendeu que o fim das religiões ocorreria no processo evolutivo das civilizações, pois, esvaziadas de sua função social relacionada ao Estado, elas perderiam seu sentido social.¹⁶⁹ A difusão dessa nova visão conduziria a uma compreensão mecanicista do mundo e do homem. O saber científico passaria a menosprezar as intuições, e substituiria “o mistério do mundo” por um sentimento determinista que excluiria todo livre-arbítrio.¹⁷⁰ Para Comte, “devemos nos ater ao que é positivamente dado, aos fatos imediatos da experiência, mantendo-nos em guarda contra toda e qualquer especulação metafísica” (HESSEN, 2003, p. 35). Assim, tornar-se-iam inúteis todas religiões e filosofias que faziam apelo a entidades transcendentais ou não-materiais.¹⁷¹

¹⁶⁶ Cf. CASTRO, 2005, p. 15.

¹⁶⁷ “O Iluminismo constitui-se como um ato de fé na razão humana. Pressupõe que a ignorância e o erro são a única causa dos males do gênero humano. Entre os males maiores destaca a superstição, por corromper a razão em sua raiz. Voltaire (1694-1778) ataca a tradição religiosa, a autoridade política e, em princípio, questiona todo tipo de autoridade, inclusive a de Deus. Admite-se, simplesmente que a instância da razão é infalível e todo-poderosa” (ZILLES, 2008, p. 38).

¹⁶⁸ Isidore Auguste Marie François Xavier Comte, filósofo francês, fundador do Positivismo e da sociologia. Comte foi influenciado pelo seu conterrâneo, o filósofo e matemático Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquês de Condorcet (1743-1794), autor da obra *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Nesse trabalho, Condorcet defendeu a ideia de *progresso*, ao afirmar que o homem é suscetível de ser aperfeiçoado e a História demonstra esse aperfeiçoamento, o que o levou a deduzir a existência de uma continuidade no progresso da Humanidade.

¹⁶⁹ “Ora, essas esperanças quiméricas, essas ideias exageradas da importância do homem no universo, que a filosofia teológica faz nascer e que a primeira influência da filosofia positiva destrói para sempre, constituem, na origem, estimulante indispensável, sem o qual não se poderia certamente conceber que o espírito humano se consagrasse primitivamente a penosos trabalhos” (COMTE, 1978a, p. 6).

¹⁷⁰ Cf. JAPIASSU, 1996, p. 9.

¹⁷¹ “Podemos avidamente escapar das regiões da filosofia transcendental e da teologia para começar uma jornada mais promissora por caminhos mais viáveis. Ninguém negará que causas definidas e naturais de fato determinam, em grande medida, a ação humana e isso o homem sabe, pela

Nesse mesmo prisma, Tylor, em 1871, apresentou suas pesquisas no livro intitulado *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*¹⁷², o qual, influenciado pelo pensamento evolucionista¹⁷³ de Darwin e Herbert Spencer (1820-1903)¹⁷⁴, descreveu a “teoria animista”¹⁷⁵ para responder à gênese da crença na existência dos seres espirituais e da religião. Para isso, partiu da experiência da morte vivenciada pelo homem primevo, e alegou que esse encontro dificultou a distinção entre o corpo animado e o não-animado. Utilizou também a experiência do sonho que traz ao homem a sensação de viver, em parte, como um ser imaterial em outro mundo.

Quanto às teorias de Spencer e de Tylor, ambas são semelhantes. Admitem que o homem primitivo seja racional, embora, devido a seu estágio de desenvolvimento, não tenha o raciocínio tão vivo como nós. Spencer acreditava que a primeira ou as primeiras noções religiosas conhecidas pelo homem tenham sido as de fantasmas, enquanto Tylor acreditava que teria sido a noção das almas. Para ambos, tais noções teriam nascido da própria consciência humana frente aos fenômenos do sonho, da morte, da vida, das transformações naturais, todo esse conjunto teria despertado os sentimentos do sagrado e da outra dimensão da vida (MELLO, 1995, p. 396).

evidência de sua própria consciência. Então, deixando de lado considerações de interferência extranatural e espontaneidade não causal, tomemos essa admitida existência de causa e efeito naturais como nosso terreno firme, e andemos sobre ele enquanto nos der apoio. É sobre essa mesma base que, com sucesso crescente, a ciência física empreende sua busca das leis da natureza. Tampouco é necessário que essa restrição prejudique o estudo científico da vida humana, no qual existem reais dificuldades práticas decorrentes da enorme complexidade da evidência e da imperfeição dos métodos de observação” (TYLOR, 2005, p. 32).

¹⁷² *Cultura Primitiva: pesquisas sobre o desenvolvimento da mitologia, filosofia, religião, arte e costume*, obra que marca o surgimento da Antropologia Cultural.

¹⁷³ “[...] o evolucionismo na antropologia cultural teve um desenvolvimento à parte e não representa, necessariamente, um prolongamento do evolucionismo biológico de Darwin e de Wallace. O que não significa que Tylor, Morgan, Frazer e outros evolucionistas culturais não tivesse conhecimento, de modo geral, da teoria da evolução biológica. [...] o que se quer dizer é que a natureza do evolucionismo cultural é um tanto diferente daquele preconizado para explicar a natureza biológica. Isto não nos proíbe de ver uma conexão entre um e outro” (MELLO, 1995, p. 153).

¹⁷⁴ O Positivismo evolucionista de Spencer alcançou grande popularidade no mundo ocidental. Em suas pesquisas procurou aplicar as leis da evolução a todos os níveis humanos. Para ele, a evolução do universo é um processo necessário para alcançar, positivamente, o progresso. Foi Spencer que introduziu o termo *evolução*, termo que ficou famoso nos estudos do naturalista britânico Charles Darwin sobre a evolução das espécies.

¹⁷⁵ “Termo usado por Tylor para indicar a crença difundida entre os povos primitivos de que as coisas naturais são todas animadas; daí a tendência a explicar os acontecimentos pela ação de forças ou princípios animados. No Animismo assim entendido Tylor vê a forma primitiva da metafísica e da religião. Essa doutrina partia do pressuposto de que a primeira e fundamental preocupação do homem primitivo era explicar, de algum modo, os fatos que o circundam” (ABBAGNANO, 2007, p. 61).

A partir disso, o homem elaborou a ideia de que era dotado de corpo e alma. Portanto, condizente à “teoria animista”, o primitivo deduziu que a natureza e seu devir eram animados por seres superiores.¹⁷⁶ Diante de tamanha grandeza e espanto, os homens passaram a fazer rituais a fim de rogar aos entes sobrenaturais sua ação na natureza e no contato com os mortos que resultou, por conseguinte, na criação cosmogônica.¹⁷⁷ Essa seria a característica original da criação religiosa: a passagem do politeísmo ao monoteísmo, ponto máximo do processo de evolução espiritual.¹⁷⁸

O método empregado por Tylor para pesquisar as religiões consistia em um estudo comparado. Seu pressuposto foi de que as religiões existem e existiram nas diferentes sociedades passadas, característica que a tornava um possível objeto de estudo científico. Ao tomar como premissa o processo evolutivo, as sociedades se transformaram em velocidades diferentes. Com isso, seria possível encontrar “sobrevivências” primitivas entre os povos nas sociedades modernas.

A ideia que rege todo o trabalho de Tylor é a de uma Humanidade singular que representa um todo homogêneo, formada por diferentes partes, heterogêneas, mas mesmo assim, ligadas entre si, que seriam as diversas sociedades históricas. A busca por leis de pensamento e ação humana pressupõe a existência de um fio condutor, que perpassaria estas sociedades heterogêneas, possibilitando identificar aspectos comuns à Humanidade, que seriam encontrados em diferentes tempos e espaços geográficos. Todavia, por aspectos comuns, não se deve entender elementos comuns, que se repetem ou permanecem imutáveis, mas elementos que nos permitam perceber o desenvolvimento e a evolução humana. Estes se dariam de forma desigual nas diversas sociedades históricas, o que acaba sendo positivo à medida que nos permitiria encontrar ainda no século XIX, povos com organizações distintas da sociedade moderna, que possibilitariam compreender o processo de organização desta (SERAFIM, 2013, p.181).

¹⁷⁶ “O animismo caracteriza tribos situadas na base da escala da Humanidade, e daí ascende, profundamente modificado na sua transmissão, mas conservado do princípio ao fim uma continuidade ininterrupta, até ao seio da cultura moderna” (TYLOR, 1920, p. 426). “Animism characterizes tribes very low in the scale of humanity, and thence ascends, deeply modified in its transmission, but from first to last preserving an unbroken continuity, into the midst of high modern culture”.

¹⁷⁷ “[...] essa crença fundamental e universal não só explicaria o culto dos mortos e dos antepassados, mas também o nascimento dos deuses” (ELIADE, 2008a, p. 11).

¹⁷⁸ Para Frazer, conforme veremos mais adiante, estas também seriam as principais etapas do desenvolvimento religioso da Humanidade. As teses de Tylor, endossadas por Frazer, tiveram grande peso nas distinções que separavam, na passagem do século XIX para o XX, a magia da religião, o que deu a elas uma conotação científica. Cf. SERAFIM, 2013, p. 175-176.

Daí a teoria defendida por Tylor em seu *Primitive Culture*: a pesquisa dos povos em estágios antecedentes da fase da sociedade moderna ("civilizações inferiores") poderia auxiliar não só no conhecimento de sua "origem", mas também de seu futuro. Tylor ofereceu, com isso, uma clara e segura teoria da evolução da religião: 1) a fase animista (com a ideia da *alma-espectro*); 2) a fase animista da natureza¹⁷⁹, e 3) da religião natural ao politeísmo, quando os espíritos se converteriam em deuses personificados. O processo evolutivo terminaria na medida em que esses deuses se tornassem apenas no Deus único do monoteísmo judaico-cristão.¹⁸⁰ Contudo, Tylor percebia a religião como o resultado da criação de imagens fantasiosas sobre a realidade. "Se essa hipótese for verdadeira, então, apesar da contínua interferência da degeneração, a tendência central da cultura, desde os tempos primevos até os modernos, foi avançar, a partir da selvageria, na direção da civilização" (TYLOR, 2005, p. 42).

Outro importante trabalho sobre a religião desse período foi o *O ramo de ouro*¹⁸¹ de Frazer¹⁸², publicado em 1890. Nele, o autor abordou a experiência mágico-religiosa humana¹⁸³, e fez uma distinção entre o pensamento mágico e o pensamento religioso (esse último representaria uma evolução da postura mágica). Frazer apresentou a evolução a partir da ideia de que, no pensamento mágico, o ritual, realizado conforme apreendido, era a garantia do que foi desejado pelo crente. Quando seu pedido não era realizado, a condenação poderia ser dada aos deuses ou ao praticante do ritual (o mago). Em outras palavras, quando os homens imaginavam que a natureza estava irrompida por forças sobrenaturais, valiam-se de rituais para obter favores. A evolução ocorreria no pensamento religioso porque

¹⁷⁹ Comte denominará esse pensamento de *fetichismo*: "Este consiste sobretudo em atribuir a todos os corpos exteriores vida essencialmente análoga à nossa, apesar de quase sempre mais enérgica, segundo sua ação ordinariamente mais potente" (COMTE, 1978b, p. 44).

¹⁸⁰ Cf. FRANCO, 2007, p. 41.

¹⁸¹ Freud baseou-se nessa obra para escrever *Totem e tabu*, publicado em 1913.

¹⁸² "Seu nome vem sempre à tona quando se parte para o estudo da religião e da magia. Estabeleceu o paralelo entre religião e ciência. Tratou dos vários tipos de magia e penetrou fundo no intrincado campo das instituições religiosas. Os primeiros estudos sobre o totemismo, sobre o animismo e sobre outros temas das instituições religiosas foram objeto de preocupação também de Tylor" (MELLO, 1995, p. 213).

¹⁸³ "O propósito explícito seria explicar um tema da mitologia clássica: a regra para a sucessão do sacerdócio no templo do bosque de Nemi, perto de Roma. Qualquer um poderia se tornar sacerdote e rei do bosque, desde que primeiro arrancasse um ramo — o ramo de ouro — de uma certa árvore sagrada daquele bosque e, em seguida, matasse o sacerdote" (CASTRO, 2005, p. 10).

nesse, embora os rituais permanecessem de forma organizada, os deuses já não eram mais obrigados a agir conforme a vontade do crente.

A magia seria, com efeito, um modo ainda mais primitivo de realização da vontade divina, por meio do qual o homem controlaria e determinaria os acontecimentos relacionados ao seu modo de vida, isto é, no controle do mundo natural, das relações sociais e de poder. No entanto, como a magia é falsa e estéril, o homem reconhecia sua fraqueza e admitia a existência de seres sobrenaturais. Assim, o pensamento religioso representava a evolução da religião animista para a religião que cria na manifestação dos seres mais potentes como poderes universais.

Quando uma árvore passa a ser vista não mais como o corpo do espírito que a habita, mas simplesmente como a sua morada, que pode abandonar quando quiser, registra-se um avanço importante no pensamento religioso: o animismo está se transformando em politeísmo (FRAZER, 1982, p. 151).

Entretanto, a religião, no modelo evolucionista defendido por Frazer, ainda não era uma ciência porque não pretendia o controle da natureza por meio do conhecimento de suas leis, mas pela ideia de um poder superior que deveria ser interiormente invocado pelo crente. Todavia, o autor afirma que a magia e a ciência têm semelhanças não encontradas na religião.¹⁸⁴ Tanto a magia quanto a ciência promovem operações técnicas, pois creem que o mundo possui leis eternas. A religião se contrapunha a essa posição ao acreditar que o mundo é conduzido pela vontade das divindades. A ciência se diferencia da magia no que se referia ao método, já que a primeira se fundava na experimentação, e a última (a magia) em técnicas enganosas.¹⁸⁵

Assim como Tylor¹⁸⁶, Frazer, seguiu o raciocínio positivista de Comte, e defendeu que os povos passavam por um processo evolutivo ao longo de sua história. O

¹⁸⁴ “Sir James Frazer, cuja tese propõe não existir fronteira marcante separando a arte mágica de nossos científicos modos de pensar. Por mais imaginária e fantástica que seja em seus meios, a magia também é científica em seu objetivo. Teoricamente, a magia é ciência, embora seja em seus meios, a magia é ciência, embora seja, praticamente falando, uma ciência ilusória – pseudociência” (CASSIRER, 1977, p. 126).

¹⁸⁵ Cf. MELLO, 1995, p. 397.

¹⁸⁶ “Ao levar adiante a grande tarefa da etnografia racional – a investigação das causas que produziram os fenômenos de cultura e das leis às quais estão subordinados –, é desejável montar um

pensamento humano evolui da (primeira) etapa mágica para o pensamento religioso e alcança seu maior nível na ciência.¹⁸⁷ Dessa forma, esses etnólogos estabelecem uma hierarquização dos povos e suas crenças. Acreditavam que os povos civilizados eram os que tinham uma religião institucionalizada, ligada ao Estado (o povo europeu), enquanto os povos “primitivos” continuavam na crença da magia.

Como decorrência da visão de um único caminho evolutivo humano, os povos “não-ocidentais”, “selvagens” ou “tradicionais” existentes no mundo contemporâneo eram vistos como uma espécie de “museu vivo” da história humana — representantes de etapas anteriores da trajetória universal do homem rumo à condição dos povos mais “avançados”; como exemplos vivos daquilo “que já fomos um dia”. Para Frazer, “o selvagem é um documento humano, um registro dos esforços do homem para se elevar acima do nível da besta” (CASTRO, 2005, p. 15).

Os resultados das pesquisas positivistas sobre a religião por meio da comparação histórica evolutiva tornaram-se um parâmetro de equiparação entre as civilizações. Conseqüentemente, as religiões não eram tratadas a partir de sua dimensão histórica, mas por um sistema reducionista classificatório.¹⁸⁸ O efeito disso foi a consideração das civilizações “primitivas” como povos que tinham uma *religião genérica*, como subespécies religiosas que deveriam passar por um processo evolutivo até alcançar um “processo civilizatório”.¹⁸⁹

esquema de evolução dessa cultura, tão sistematicamente quanto possível, ao longo de suas muitas linhas” (TYLOR, 2005, p. 42).

¹⁸⁷ “Em outras palavras, um selvagem está para um homem civilizado assim como uma criança está para um adulto; e, exatamente como o crescimento gradual da inteligência de uma criança corresponde ao crescimento gradual da inteligência da espécie e, num certo sentido, a recapitula, assim também um estudo da sociedade selvagem em vários estágios de evolução permite-nos seguir, aproximadamente - embora, é claro, não exatamente -, o caminho que os ancestrais das raças mais elevadas devem ter trilhado em seu progresso ascendente, através da barbárie até a civilização. Em suma, a selvageria é a condição primitiva da Humanidade, e, se quisermos entender o que era o homem primitivo, temos que saber o que é o homem selvagem hoje” (FRAZER, 2005, p.48).

¹⁸⁸ “Para bem compreender o espírito puramente teológico, proveniente do desenvolvimento, cada vez mais sistemático, desse estado primordial, não se deve limitar a considerá-lo em sua última fase. Esta termina, sob nossos olhos, nas *populações mais avançadas*, mas não é, vista de perto, a mais característica. Torna-se assim, indispensável ter uma visão verdadeiramente filosófica sobre o conjunto de sua marcha natural, a fim de apreciar sua identidade fundamental sob as três formas principais que sucessivamente lhe são próprias” (COMTE, 1978b, p. 44, grifo nosso). As três formas que Comte descreve são: fetichismo, politeísmo e o monoteísmo.

¹⁸⁹ “Dessa forma estabelecida, a Humanidade perpassaria diferentes graus de evolução. No princípio estariam as ‘tribos selvagens’ (africanos, latinos americanos, alguns indianos) e em seu ápice o educado mundo da Europa moderna e da América culta, no entendimento de Tylor, os países norteamericanos” (SERAFIM, 2013, p. 185).

De modo geral, contudo, pode-se dizer que o germe das teorias evolucionistas que alcançou o seu auge no século XIX está no próprio método científico e na filosofia que o inspirou. O iluminismo serviu de base ao crescimento posterior de todas as teorias evolucionistas por um processo de associação. Se o homem era capaz de acumular conhecimento através do método científico, bem poderia também aumentar o grau de eficiência de suas aplicações. No fundo, chegara a época em que todos os estudiosos passaram a acreditar, senão na Atlântida de Bacon do passado, ao menos na Atlântida do futuro que o homem estava construindo lenta e penosamente. Entre esses crentes podem ser citados: Turgot, Condorcet, Augusto Comte, Herbert Spencer, Hobhouse e tantos outros (MELLO, 1995, p. 201).

O método de pesquisar as religiões decorreu da dificuldade da abordagem positivista em conciliar a racionalidade científicista com as crenças em poderes sobrenaturais. “A desclassificação do teísmo a partir do Positivismo baseia-se na incapacidade de poder fundamentar empiricamente a existência de Deus e na possibilidade de referir-se conceitualmente a um ente supramundano” (ESTRADA, 2003, p. 230). Tal postura levava à compreensão reducionista dos fenômenos religiosos como algo irracional, mentalidade pré-lógica, primitiva, não evoluída. Esses pensadores, na realidade, tentaram descrever e comprovar empiricamente sua visão eurocêntrica acerca da gênese da religião com o objetivo de apresentar um processo histórico e evolutivo do místico, do religioso, que culminaria, necessariamente, no racional e secular (ciência).¹⁹⁰

A teoria positivista evolucionista da religião e dos fenômenos envolvidos estava interessada na negação da existência de entidades espirituais. Concordavam que os “filósofos tinham provado a impossibilidade de demonstrar a existência de Deus; além do que se afirmava que as ciências estavam a provar que o homem era feito apenas de matéria [...]” (ELIADE, 1989b, p. 57-58). Havia o consenso, como vimos, entre os pesquisadores, que as religiões representavam uma *Weltanschauung* ameaçadora diante do progresso da ciência.

¹⁹⁰ “Durante a longa infância da Humanidade somente as concepções teológico-metafísicas poderiam, segundo nossas explicações anteriores, satisfazer provisoriamente a essa dupla condição fundamental, embora numa maneira extremamente imperfeita. Mas quando a razão humana por fim amadureceu, renunciando francamente às pesquisas inacessíveis e circunscrevendo sabiamente sua atividade ao domínio verdadeiramente apreciável por nossas faculdades, a filosofia positiva lhe traz certamente uma satisfação muito mais completa, sob todos os aspectos, ao mesmo tempo que mais real, desses dois conhecimentos elementares” (COMTE, 1978b, p. 52).

2.3. Perspectivas historicistas da religião

A concepção de uma história linear e progressista surgiu no século XVIII com Leibniz (1646-1716)¹⁹¹, se fortaleceu com o movimento Iluminista – a noção iluminista do progresso se encontrava na raiz histórica do Historicismo, que utilizou as seguintes premissas: 1) a valorização dos acontecimentos históricos como novidade; 2) o uso da razão como sinal da liberdade humana, e 3) a crença de que os homens são capazes de fazer sua história.¹⁹² Popularizou-se no século XIX com as ideias evolucionistas.¹⁹³ Com o advento do Iluminismo o “[...] homem torna-se ponto de referência da realidade, transformando-se em medida do homem e do mundo, o qual é pensado a partir do homem e projetado para o homem” (ZILLES, 1991, p. 12). O Historicismo¹⁹⁴ analisava as culturas como um fenômeno universal no decorrer dos tempos, buscava na própria história a explicação das semelhanças e diferenças a partir da propagação dos contatos entre os povos. “Já não se procurava estudar a cultura nas suas origens e em todas as partes formando uma grande unidade comum a todos os homens; agora, o relevo era dado às culturas particulares” (MELLO, 1995, p. 224).

A consciência de que é impossível alcançar a “origem” da religião se sustenta quando se descobre a *irredutibilidade da História*, e que o homem é essencialmente um ser histórico.¹⁹⁵ Portanto, todo pensamento é resultado de uma situação histórica que irá desaparecer ou ser substituída por outro pensamento. Um acontecimento é irreversível e válido em si mesmo e a existência humana só é autêntica na medida em que toma consciência de seu momento histórico. Dessa forma, o homem moderno “[...] concebe-se, em última análise, em ruptura com todo o passado

¹⁹¹ “Leibniz procura dar uma explicação matemática para o mundo. Ao mesmo tempo, mantém a herança aristotélico-medieval, que concebe o Universo de modo teleológico. A síntese leibniziana contém tanto a perspectiva do finalismo como o entendimento racionalista. O mundo é dotado de finalidade e racionalidade” (CAVALIERI, 2012, p. 325). Cf. DILTHEY, 1992, p. 25.

¹⁹² Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 148-149; p. 151.

¹⁹³ Cf. ELIADE, 1992, p. 126.

¹⁹⁴ “[...] o termo “historicismo” reveste, no âmbito da filosofia contemporânea, significações diferentes e irredutíveis entre si, designa por outro lado e antes de tudo, o espírito de uma época. É precisamente nessa perspectiva ampla que o historicismo vem preferencialmente considerado por Eliade. Assim, para ele, o historicismo é a ideologia típica do homem moderno, ao qual ele contrapõe o *homo religiosus* arcaico e tradicional” (GUIMARÃES, 2000, p. 284).

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 273; p. 287.

religioso da Humanidade e funda um modo de existir que se pretende exclusivamente histórico e definitivamente distanciado do universo dos Arquétipos e dos Símbolos” (GUIMARÃES, 2000, p. 285, nota 114).

Por exemplo, em Ortega y Gasset, a razão histórica é responsável pela formação dos padrões culturais e das crenças, que se renovam. Ela nos mostra como o passado encarou as crises e se modificou para superá-las. Dito isso, a História é capaz de desvelar o ser do homem; fora dela não é possível interpretá-lo, pois esse é constituído pela *experiência espaço-tempo coletivo histórico*. A respeito disso, afirma o filósofo espanhol;

Para entender algo humano, individual ou coletivo, é preciso contar uma história. Este homem, esta nação faz tal coisa e outra, *porque* antes fez essa outra que era tão contrário. A vida torna-se apenas um pouco transparente para a *razão histórica* (ORTEGA Y GASSET, 1981, p. 47, grifo do autor)¹⁹⁶.

Portanto, o homem moderno, ao criar conscientemente sua História, se esforça em afirmar sua autonomia frente aos fenômenos naturais e metafísicos e valoriza os acontecimentos históricos em si mesmos sem qualquer valor meta-histórico. A História torna-se antropocêntrica. Nesse âmbito o “[...] conceito de identidade humana supre o conceito de essência substancial da subjetividade. Trata-se de uma identidade histórico-social em que o indivíduo tem de recuperar sua essência alienada, cuja primeira consequência é a crítica à religião” (ESTRADA, 2003, p. 218). Para o homem moderno, a concepção religiosa de arquétipos de repetição, o retorno ao tempo, são encarados como uma distorção da natureza histórica. Mais: como uma recusa da liberdade e o medo do novo em sua existência:

A rejeição da história por parte do homem arcaico, sua recusa no sentido de situar-se num tempo concreto, histórico, seria, então, o sintoma de um desgaste precoce, um medo do movimento e da espontaneidade; em suma, colocado entre a aceitação da condição histórica e seus riscos, de um lado, e sua reidentificação com os modos da natureza, de outro, ele escolheria uma tal reidentificação (ELIADE, 1992, p. 132).

¹⁹⁶ “Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y esa si porque ante hizo tal otro y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica”.

Com isso, o *homem histórico* acusa o *homem arcaico* de pouco criativo e espontâneo em sua conduta de vida devido às repetições exemplares das entidades sagradas. Esse homem, portanto, não seria livre, pois, diante de um acontecimento novo, não saberia como agir, já que não haveria arquétipos a orientá-lo. Para o homem moderno, que *aceita* a História, o *homem aistórico* é prisioneiro de um horizonte mítico – sustentado nas repetições dos arquétipos – que o torna incapaz de reagir a qualquer ação criativa independente.¹⁹⁷ Isso porque, para o homem moderno, a liberdade de criar, de fazer a si mesmo, está ligada à História. Nisso reside sua autenticidade: a consciência de seu momento histórico.

A corrente historicista¹⁹⁸ explicou a religião e seus fenômenos por sua difusão histórica, significando-os por essa condição ou por sua funcionalidade. Assim, no conjunto dos fenômenos sociais, culturais, etc., que ocorrem e se desenvolvem através dos tempos, a religião tem pouco a oferecer, pois não legou criações técnicas e industriais à Humanidade. Consequentemente, a consciência e as criações do homem religioso não são modos autônomos da manifestação humana, mas variantes da consciência histórica.¹⁹⁹ Por se tratar de uma variante, as estruturas do universo religioso do homem arcaico foram superadas pela consciência dos tempos atuais, isto é, por uma *consciência dessacralizada*. A religião passou a ser pensada em um limite histórico-cultural que recusa toda e qualquer metafísica religiosa.²⁰⁰

¹⁹⁷ “Nesta aderência total, de parte do homem antigo, aos arquétipos e à repetição, o homem moderno teria o direito de ver não só a admiração dos primitivos diante de seus próprios primeiros gestos livres, espontâneos e criativos e de sua veneração, repetida *ad infinitum*, mas também uma sensação de culpa de parte do homem mal saído do paraíso do animalismo (isto é, da Natureza), uma sensação que o leva a reidentificar com a repetição eterna da Natureza os poucos gestos primordiais, criativos e espontâneos que tinham sinalizado o aparecimento da liberdade” (ELIADE, 1992, p. 133).

¹⁹⁸ Nos estudos antropológicos, a teoria historicista é também chamada de *difusionismo*, corrente que surgiu como uma reação às teorias etnológicas evolucionistas do século XIX, mas não as ultrapassou. Seus principais representantes foram, na escola alemã, o padre Wilhelm Schmidt (1868 – 1954) e Fritz Graebner (1877-1934); na escola britânica, Sir Grafton Elliot Smith (1871- 1937) e William James Perry (1887-1949). O difusionismo alcançou seu auge entre 1900 e 1930. Cf. MELLO, 1995, p. 222.

¹⁹⁹ Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 276.

²⁰⁰ “Dizer Ideia, [...] Deus ou Espírito, é recorrer sempre a princípios meta-históricos para explicar a história. Empreendimento insustentável, pois é só a história que pode explicar a história” (Ibid., p. 300).

No século XIX triunfa a contingência do indivíduo, mas neutralizando-a no absolutismo e universalidade da espécie. Já não há um Deus que dá indenidade ao homem, que integra na ordem pré-dada da criação, mas consoma-se o processo de autoconstituição e de autoprodução do indivíduo na modernidade. O mito do progresso e a filosofia da história, em sua versão hegeliana e positivista, substituem a criação (ESTRADA, 2003, p. 218).

Perante o processo desmitificador da Modernidade, todo acontecimento histórico encontra sua justificação em sua própria historicidade, não mais no transcendente.²⁰¹ “Ao desacreditar os princípios universais ou abstratos, os historicistas acreditaram que os estudos históricos revelariam a existência de critérios particulares e concretos” (GUIMARÃES, 2000, p. 290). Nesse horizonte, pensadores historicistas, como Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Marx (1818-1883), Dilthey (1833-1911), Troelstch (1865-1923), Croce (1866-1952), Ortega y Gasset, se esforçaram em racionalizar toda a realidade histórica ao partir da tese que a História tem, em seu âmbito, uma racionalidade só permitida a ela mesma, isto é, em um só nível de significação possível, histórico. Essa perspectiva é comentada por Filoramo (1945-)²⁰² acerca do pensamento de Troelstch²⁰³ sobre a relação entre Religião e História:

Toda religião segundo Troelstch, só pode ser lida na história, lugar dos “fenômenos concretos”, e por isso, a formulação de um conceito de religião deve conter “ao mesmo tempo o princípio normativo e a necessidade da sua gradual realização” (1999, p. 263).

Immanuel Kant, considerado precursor do Historicismo²⁰⁴ e paladino da *Aufklärung* do século XVIII, colocou a religião no “tribunal da razão”.²⁰⁵ Quis mentalmente

²⁰¹ “No Ocidente, já nos séculos XVII e XVIII, inicia um movimento de emancipação, quando os teólogos aplicam o método histórico-crítico das ciências profanas à leitura e interpretação da Bíblia” (ZILLES, 1991, p. 12).

²⁰² Giovanni Filoramo, pesquisador italiano da história das religiões. Estudou principalmente o princípio do Cristianismo no seu aspecto gnóstico.

²⁰³ Ernst Troeltsch foi um filósofo e teólogo alemão que pesquisou a Filosofia da Religião e a Filosofia da História. Realizou uma síntese do pensamento weberiano com o neokantismo da Escola de Baden.

²⁰⁴ Cf. ELIADE, 1991, p. 28.

²⁰⁵ “O caminho da crítica, ao ver de Kant, é o único ainda aberto para a filosofia, depois do fracasso do dogmatismo racional de C. Wolf e do cepticismo de Hume. Ele se vê às voltas com perguntas metafísicas como a existência de Deus, a Liberdade humana e a certeza de um mundo futuro, perguntas que ele nem pode rejeitar nem pode responder. A razão deve então erigir um tribunal para avaliar sua capacidade de conhecer, porém, além disso, deve fazer passar pelo crivo também das

libertar a moral e o homem das amarras da religião, num esforço de tornar a sociedade laica.²⁰⁶ Defendia, na *Crítica da razão pura*, que é impossível demonstrar racionalmente a existência de Deus, pois seus juízos não ocorrem no espaço e no tempo. Consequentemente, o filósofo deve se esforçar para encontrar “[...] neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite, todavia, uma História segundo um determinado plano da natureza” (KANT, 1986, p. 10).

No entanto, não negava a existência de Deus, mas afirmava somente que seu saber ultrapassa os limites da razão e se funda como ideal.²⁰⁷ Com isso, Kant eliminou Deus da realidade e o colocou como alicerce da moral e da felicidade.²⁰⁸ “Enquanto a razão teórica nos permite conhecer este mundo real fenomênico, a razão prática nos conduz até Deus, ao reino das almas livres e imortais” (ZILLES, 1991, p. 54). Isto é, como postulado da *razão prática* que se interliga com o que nos resta esperar.²⁰⁹

De que modo a razão se permite postular algo cuja experiência jamais poderemos fazer? A resposta kantiana é extremamente firme: o interesse prático tem a supremacia em relação à razão teórica, e esta deve adaptar-se às exigências da moral, sem é claro, renunciar ao essencial, quer dizer, à impossibilidade de um conhecimento supra-sensível (DEKENS, 2008, p. 128).

instituições sociais e estruturas políticas, religião e legislatura. Só pode merecer respeito da Razão aquelas instituições que ousarem passar pela crítica e não pretenderem se esquivar dela” (LUCHI, 2014, p. 3).

²⁰⁶ Uma das principais características da corrente Iluminista, conforme Kant expressou: “Para este esclarecimento [*Aufklärung*] porém nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclaimar de todos os lados: *não raciocineis!* O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: *raciocinai*, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!*)” (1985, p. 104, grifo do autor).

²⁰⁷ “A antiga ontologia transforma-se agora em teoria geral sobre os objetos experienciáveis e sobre o conhecimento *a priori* dentro dos limites das experiências. Deus torna-se inalcançável para a razão especulativa e, no entanto, continua sendo necessário para o homem: daí o postulado da razão moral. Kant move-se entre o quero, e não posso a respeito da transcendência. A partir da razão teórica abandona definitivamente o terreno da metafísica tradicional para afirmar a contingência da razão: a necessidade de Deus como ideal racional e a incapacidade de demonstrar sua existência” (ESTRADA, 2003, p. 216).

²⁰⁸ Para Kant “[...] a palavra Deus não é revelação divina, mas o imperativo moral dentro de nós” (ZILLES, 1991, p. 55).

²⁰⁹ O filósofo de Königsberg afirma que a *verdadeira filosofia* é aquela capaz de responder às seguintes questões: que posso saber? Que devo fazer? Que posso esperar? Que é o homem?

A filosofia crítica kantiana reduziu a existência de Deus a uma *síntese do ser e o deve ser*, entre o real e o ideal, isto é, a uma realidade metafísica além do mundo fenomênico, para o qual a *conduta prática* do homem aspire a se realizar.²¹⁰ “Fica em evidência, a partir do pensamento kantiano, uma ‘teologia do dever’ ou uma ‘teologia da obrigação moral’. Acaba por desaparecer ou enfraquecer sobremaneira uma teologia mística” (CAVALIERI, 2012, p. 253). O pensamento de Kant se desenvolveu no contexto da formulação dos princípios de manifestação do Cristianismo como uma *religião histórica* na Alemanha. Ele reduziu, portanto, a religião à uma moralidade fundamentada na razão.²¹¹ Por conseguinte, Kant compreendeu a História como “[...] dirigida externamente pela providência, ou natureza, cuja meta é civilizar o homem e torná-lo apto à moralidade” (ZEBINA, 2013, p. 456). Sobre isso, vejamos o que ele nos diz:

A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem (KANT, 2008, p. 14).

Crítico de Kant, Georg Friedrich Hegel estabeleceu uma Filosofia da História ao se esforçar em concentrar os acontecimentos históricos em si mesmos e para si mesmos. As coisas são necessariamente como são, não resultam de uma arbitrariedade ou de uma contingência, mas do acontecimento da vontade do espírito absoluto.²¹² Dessa forma, postulou a racionalidade do desenvolvimento histórico e afirmou seu caráter progressivo ao fazer uma relação entre pensar e ser

²¹⁰ Em Kant “Deus é um ideal arquétipo e, sendo ele um incondicionado absoluto, não pode sua existência ser provada mediante as coisas singulares e contingentes. A inferência a partir do mundo sensível destinada a estabelecer a causa da existência de Deus só tem sentido no mundo sensível. Chegar ao Ser a partir do contingente exige ainda que se prove a sua existência real, o que no caso de Deus, não pode ser feito analiticamente. A existência de Deus é uma posição ou juízo sintético *a priori*. Em outros termos, a existência de Deus só pode ser intuída intelectualmente” (CAVALIERI, 2012, p. 249).

²¹¹ “A religião identifica-se com a consciência, sem necessidade do conceito de Deus” (ZILLES, 1991, p. 57).

²¹² “Hegel esforça-se no sentido de estabelecer uma filosofia da história na qual o acontecimento histórico, apesar de ser irreversível e autônomo, nunca pode ser colocado numa dialética que permanece aberta. Para Hegel, a história é ‘livre’ e sempre ‘nova’, nunca se repete; no entanto, conforma-se com os planos da providência; daí, ela tem um modelo (ideal, mas mesmo assim um modelo) na dialética do próprio espírito. Em oposição a essa história que não se repete, Hegel coloca a natureza, na qual as coisas são reproduzidas *ad infinitum*”. (ELIADE, 1992, p. 80).

pela historicidade. O *Geist* é a síntese da realidade. Nele, “Deus deve ser ver visto como aquele que passa por uma história e nela se revela” (ZILLES, 1991, p. 65). Para conhecer-se a si mesmo, o *espírito necessita da História*. Hegel denominou “espírito absoluto” o autoconhecimento de Deus através do ser humano.²¹³ Logo, Deus só é verdadeiro no pensamento.

Hegel representa a última tentativa de salvar a convergência entre Deus e o homem, de assumir o absoluto como condição necessária para o pensamento e a razão. Sua filosofia especulativa dissolve a ontologia, integrando-se e funcionalizando-se na sua filosofia da consciência como teoria geral da razão que supera a consciência do objeto. Contesta a proibição Kantiana da metafísica especulativa em favor de uma lógica especulativa que é além disso Filosofia da História (ESTRADA, 2003, p. 217).

Na filosofia hegeliana, Deus se revela ao ser humano para revelar a si mesmo. Esse processo torna o homem um veículo do *Geist*. Deus funda a História. É ao mesmo tempo a origem, o desenvolvimento e o futuro do homem e do mundo. Ademais, Hegel elaborou uma interpretação racional da religião subordinando-a à Filosofia. Desse modo, reduziu a religião a um grau racional inferior. Colocou o campo da religião no domínio da *Vorstellung* (representação) enquanto que o da Filosofia ao *Denken* (pensar).²¹⁴ Hegel afirmou que a religião alcança o absoluto de maneira inadequada, ou seja, como representação. Por isso, o absoluto só irá alcançar seu desenvolvimento na esfera do pensamento científico-filosófico, conforme nos mostra na *Fenomenologia do Espírito*:

[*Der Geist der*] O espírito da religião revelada ainda não ultrapassou sua consciência como tal; - ou, o que é o mesmo – sua consciência-de-si efetiva não é o objeto de sua consciência. Esse espírito em geral, e os momentos que nele se distinguem, incidem no representar e na forma da objetividade. O *conteúdo* do representar é o espírito absoluto, e o que resta ainda a fazer, é só o suprasumir dessa mera forma [da objetividade] ou melhor, já que ela pertence à *consciência como tal*, sua verdade deve já ter-se mostrado nas figuras da consciência (1992, p. 207, grifo do autor).

²¹³ Cf. TAYLOR, 2014, p. 519.

²¹⁴ “O domínio da *Vorstellung* é o domínio do pensamento religioso. Nele, os seres humanos pensam a respeito de Deus não em conceitos claros, mas em imagens. Estas proporcionam como que um meio parcialmente opaco que nos impede de apreender com plena clareza Deus e a sua relação com o mundo” (TAYLOR, 2014, p. 507).

Em Hegel o pensamento racionalmente transcende a realidade e a História. Em todos os âmbitos da existência humana existe uma *racionalidade necessária* que permite que a razão compreenda o real em sua totalidade.²¹⁵ Hegel, ao contrário de Kant no que se refere à *finalidade*, compreendeu a História racionalmente como uma *evolução da autoconsciência da liberdade*, de modo que toda realidade se torna transparente à razão. Portanto,

[...] Hegel compreende a história de um modo finalista e nisto ele concorda absolutamente com Kant, a diferença, contudo, diz respeito ao tipo de finalidade a ser considerado. Kant concebe a ideia de um intelecto arquetípico e de uma natureza com força capaz de obrigar o homem a desenvolver-se, de acordo com o modelo da teleologia externa. Em Hegel, a história segue um processo finalista referente à teleologia interna, na qual não se encontra um agente exterior que atua em um material dado, nele realizando os seus propósitos, mas é apenas o autodesenvolvimento do espírito a partir de si mesmo (ZEBINA, 2013, p. 462).

Herdeiro, e, mais tarde, crítico da esquerda hegeliana, o pensamento materialista de Marx compreendeu a realidade no constante movimento da relação dialética homem/natureza. Criticou a filosofia idealista de Hegel, acusando-a de tornar o homem uma figura passiva perante os acontecimentos históricos, resultado da vontade absoluta do espírito.²¹⁶ Ao contrário, influenciado por Feuerbach²¹⁷, Marx defendeu que a Filosofia não poderia se reduzir à compreensão dos processos históricos, mas deveria transformá-los, pois “os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se porém de modificá-lo” (MARX, 1986, p. 210). A História representa a realidade na qual o homem deve ser pensando e;

[...] nenhum aspecto significativo da realidade humana poderia ser pensado fora da história, acima da história. Mesmo as realidades que perduram ao longo da história e mais tarde viriam a ser classificadas (no século XX) como de “longa duração” dão conta da dimensão de “continuidade” que

²¹⁵ “A própria ‘natureza’ do homem se transforma na história, portanto. Ou melhor, a ‘natureza’ ou ‘essência’ do homem é justamente o transformar-se, e não ‘algo de permanente’. É essa *historicidade imanente ao ser humano* que se deve ser apreendida e exposta e não tanto os acontecimentos acidentais, contingentes ao desenvolvimento da Humanidade” (GRESPLAN, 2002, p. 59, grifo nosso).

²¹⁶ Contudo, a filosofia marxista foi influenciada pela de Hegel. “Dele recebeu também a interpretação dialética da história. Aprendeu de Hegel a essência social do homem, a significação do fator trabalho para sua autocompreensão, o reconhecimento da alienação. Aceitou de Hegel não só o profundo sentido pela história, mas também o caráter totalizante e totalitário de seu sistema” (ZILLES, 1991, p. 123).

²¹⁷ Ludwig Andreas Feuerbach, filósofo alemão e crítico da religião, é reconhecido por sua teologia humanista. Destacam-se em suas obras *A essência do cristianismo* (1842) e *A essência da religião* (1846).

também caracteriza ontologicamente o processo histórico (em ligação com a dimensão de “ruptura”), mas ainda assim ocorrem dentro do movimento avassalador da história, quer dizer, se verificam no âmbito de uma historicidade que, na concepção de Marx, é coextensiva ao ser (KONDER, 1990, p. 58).

Marx reduziu a realidade humana à Economia, que se encontra em toda base estrutural das organizações sociais, culturais e ideológicas que interagem dialeticamente.²¹⁸ Portanto, em Marx existe uma relação entre a História e os homens, pois, “[...] os homens fazem sua história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de suas escolhas e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (1997, p. 21).

Talvez Marx tenha sido o crítico mais fervoroso da religião²¹⁹, tema no qual também foi influenciado pelo materialismo de Feuerbach.²²⁰ Para Marx, a religião é um instrumento ideológico que serve para consolar e justificar a opressão e a exploração do ser humano pelo sistema capitalista. Nesse sentido, considerou a religião como o “lenitivo do povo”.²²¹ Em outras palavras, a religião é um empecilho à libertação do homem (especificamente o proletário), pois, ao invés de influenciá-lo a lutar contra os sistemas que o oprimem, a religião se limita a oferecer ao homem uma reconciliação ilusória de um mundo melhor *post-mortem*. Desse modo, a religião deve ser superada e “[...] para libertar o proletariado e a Humanidade da miséria, é preciso destruir o mundo que gera a religião” (ZILLES, 1991, p. 128).

²¹⁸ “Marx recoloca de forma original, a questão do conflito e da contradição social. Em primeiro lugar, não existe mais um homem que esteja fora da natureza – é na relação que existe enquanto tal, na relação que instaura de suas atividades fundamentais, na sua própria reprodução individual e coletiva. Estar na natureza, porém, é radicalmente diferente de ser ‘natural’ ou de ter uma natureza permanente e estática. As contradições, para Marx, não derivam de uma marca de nascimento perpétua (característica típica do cristianismo retomada pelo pensamento liberal), mas permitem averiguar os elementos sociais e históricos produtores de uma ‘natureza’ humana cambiante e variada” (FONTES, 2004, p. 220).

²¹⁹ A filosofia não se esconde. *A confissão de Prometeu*: “Em palavras simples, eu odeio todos os deuses” é a sua própria confissão, a sua divisa contra todos os deuses celestes e terrestres que não reconheçam a auto-consciência humana como a divindade mais alta. E mais nenhuma outra (MARX, 1972, p. 124).

²²⁰ “[...] a oposição entre divino e o humano é apenas ilusória, i.e., nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que conseqüentemente também o objeto e o conceito da religião cristã é inteiramente humano” (FEUERBACH, 2007, p. 45).

²²¹ Cf. MARX, 2010, p. 145.

Em troca do sistema capitalista liberal e da religião que oprimem os homens, Marx propôs uma nova perspectiva²²², político-humanística: “[...] o ateísmo é o humanismo mediante consigo pela supressão da religião, o comunismo é o humanismo mediado consigo mediante a supressão da propriedade privada” (MARX, 2004, p. 132). Logo, a *alienação religiosa* é também uma alienação política que a Filosofia deve ajudar a superar.²²³ Enfim, a religião é:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidas. Ela é o ópio do povo (2010, p. 145).

Por conseguinte, o historicismo de Marx rivalizava-se com toda forma metafísica de pensar a realidade e o homem. A história humana só poderá se iniciar em seu sentido mais completo a partir do momento em que o homem assumir sua própria historicidade e reconhecer-se inserida nela como indivíduo capaz de transformá-la.²²⁴ Nessa perspectiva, ele afirma:

A partir do momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção, de que as categorias são apenas a expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nestas categorias somente ideais, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como a origem desses pensamentos (MARX, 1985, p.102-103).

²²² “Por isso a crítica religiosa deve ser seguida da crítica política e da revolução prática a fim de estabelecer a verdade deste mundo” (ZILLES, 1991, p. 128).

²²³ “Para Marx, a religião aliena o homem. A alienação religiosa deve ser esclarecida a partir da situação histórico-social concreta. Mas a religião é a expressão da alienação do homem e não o seu fundamento. Antes, é o resultado. A essência da alienação do homem encontra-se no contexto econômico, no tipo de relações de produções geradas no mundo capitalista. Aí há duas classes sociais: os proprietários dos meios de produção e os não-proprietários. Destruindo essa estrutura econômica também se destrói a religião que é seu produto. São as estruturas econômicas que, segundo Marx, geram a falsa consciência, que é a religião. Assim a ideia de Deus é o resultado de uma econômica alienante. A religião é o aroma de uma sociedade alienada” (Ibid., p. 127).

²²⁴ “A História, até aqui (que ele chama de pré-história) seria, portanto, fruto não de um aperfeiçoamento linear específico da singularidade humana, a nem a evidência de uma perpétua reprodução do mesmo homem, mas o resultado de cisões profundas, de dramáticas transformações e de longas permanências. Essa historicidade profunda, incidindo na vida social que constitui o homem, incide também no próprio homem” (FONTES, 2004, p. 223).

Após Hegel, as críticas à religião e a interpretação dos fenômenos religiosos passaram a ser menos filosóficas e mais científicas.²²⁵ Nesse novo cenário, Dilthey²²⁶ elaborou uma nova metodologia das ciências epistemológicas.²²⁷ Idealizou uma *Weltanschauung* do homem histórico.²²⁸ Filósofo da História e da Cultura, se preocupou com o papel da religião na espiritualidade humana, na formação das culturas ao longo da História²²⁹ e na crítica à razão histórica. Elaborou uma *filosofia total da experiência histórica* de um mundo sistematicamente organizado, teoria capaz de compreender a dimensão do homem histórico e os acontecimentos que o envolvem.²³⁰ Ele “[...] faz uma reflexão do todo histórico, para determinar a razão de seu universo filosófico: a essência de sua filosofia é descoberta no contexto dos fatos já evidenciados de uma mundialidade histórica” (WOLKMER, 2003, p. 24).

O pensamento de Dilthey defendia que somente por meio da consciência histórica o homem poderia superar os conflitos do mundo. Com isso, a consciência histórica seria capaz de ampliar o horizonte do espírito humano, ao relacionar dialeticamente as *mundividências*, isto é, a Arte, a Religião e a Metafísica como formas de visões de mundo. “Por conseguinte, toda a mundividência é produto da história. A historicidade revela-se como uma propriedade fundamental da consciência humana” (MORÃO In DILTHEY, 1992, p. 11):

Todas as mundividências, ao empreenderem proporcionar uma solução completa do enigma da vida, contêm, regra geral, a mesma estrutura. Esta consiste sempre numa conexão em que, sobre a base de uma imagem

²²⁵ “Se para Hegel a história é o lugar de autoformação e desenvolvimento do Espírito absoluto para a tradição posterior, é o âmbito onde se autoproduz o homem libertado seja por meio da integração nos diversos sujeitos coletivos ou pela auto-afirmação solipsista do indivíduo que se impõe sobre os condicionamentos sociais. No programa de emancipação, desclassifica-se o fato religioso, já que se vê a religião como uma alienação e um imaturidade superável no progresso histórico” (ESTRADA, 2003, p. 219).

²²⁶ Wilhelm Dilthey, filósofo hermeneuta e historiador. Lecionou na Universidade de Berlim e foi influenciado pelo pensamento do também filósofo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

²²⁷ Dilthey propôs fundar a ciência do espírito (*Geistwissenschaft*) das ciências naturais por meio de uma nova teoria do conhecimento no qual os princípios das ciências naturais seriam eliminados. Sua decisão estabeleceu os princípios científicos das ciências humanas. Ver *Estudos para fundamentação das ciências do espírito* (1905) e *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910).

²²⁸ Cf. WOLKMER, 2003, p. 24.

²²⁹ Cf. MORRA, 1998, p. 37-38.

²³⁰ “E a liberdade não consiste, segundo ele, na rejeição da historicidade, mas na acusação consciente, por parte do homem, dessa historicidade como horizonte histórico que delimita o campo de sua ação livre e responsável” (GUIMARÃES, 2000, p. 305).

cósmica, se decidem as questões acerca do significado e do sentido da vida e daí se deduzem o ideal, o sumo bem, os princípios supremos da conduta de vida (DILTHEY, 1992, p. 116).

Tal consciência histórica expressa nas mundividências que o filósofo alemão defendeu se reflete na relação do homem com a natureza, agora vazia de sacralidade e dominada pelo *homem da razão*, pois o homem é um ser histórico. A metafísica é também produto histórico e, por isso, não pode apresentar explicações absolutas da realidade. Portanto, “Dilthey deriva e aprofunda a consciência da necessária historicidade de toda a produção espiritual e da incompreensibilidade do homem fora de uma investigação histórica” (MORRA, 1998, p. 42). Sobre essa temática, Dilthey nos diz:

Mas já de todo se aboliu a soberania do sistema único que aparta como erros todos os desvios da verdade propriíssima. Que obscuridade significa a história universal para quem a contempla na ilusão de monopolizar a verdade! Este sumos sacerdotes de qualquer metafísica desconhecem de todo a origem subjectiva, temporal e localmente condicionada, de cada sistema metafísico. Com efeito, tudo que se funda na constituição anímica da pessoa, quer seja a religião, a arte ou a metafísica, debate-se em vão com a pretensão de validade objectiva. A história universal enquanto juízo universal demonstra que todo o sistema metafísico é relativo, transitório e passageiro (1992, p. 28).

Contemporâneo de Dilthey, o italiano Benedetto Croce²³¹ realizou uma síntese do pensamento positivista, do idealismo hegeliano, do Marxismo e também do historicismo de Vico (1668-1744).²³² Criou sua “filosofia do espírito” ou “Historicismo absoluto”. Concebeu a História como a livre ação formadora do espírito, algo próprio do homem histórico. Portanto, a *realidade é o espírito*.²³³ “O espírito, que é mundo e se desenvolve uno, infinito e progressivo, tem na relação entre sujeito e predicado a dimensão do juízo histórico, ou seja, o devir [...]” (WOLKMER, 2003, p. 28). A História

²³¹ Filósofo, historiador e político, é considerado uma das personalidades mais importantes, juntamente com o também filósofo e político italiano Giovanni Gentile (1875-1944), umas das personalidades intelectuais mais importantes do liberalismo italiano do século XX.

²³² Giambattista Vico, filósofo italiano renascentista, influenciou a estruturação metodológica da ciência moderna. Cf. WOLKMER, 2003, p. 27.

²³³ “Na filosofia contemporânea, Croce é o campeão do mais radical 'historicismo'. Para ele, a História não é apenas um ramo especial da realidade, mas a realidade inteira. Sua tese, de que *toda a História é história contemporânea* conduz, portanto, a uma completa identificação da Filosofia à História. *Acima e além do reino humano da História*, não existe outro reino do ser, nenhuma outra matéria de pensamento filosófico” (CASSIRER, 1977, p. 282, os grifos são nossos).

é o pensamento contemporâneo projetado no passado. Croce considerava o juízo histórico como o mesmo que o juízo filosófico, na medida em que o homem se conhece ele se torna atual historicamente, logo, a história não é doada de fora, mas se localiza em cada indivíduo, como um microcosmos.²³⁴ “Para Croce, a história é também filosofia, pois uma filosofia que não é *histórica*, quer dizer, que só corresponde a seu momento histórico, não é digna de ser considerada” (GAYTÁN, 2002, p. 14, grifo do autor).²³⁵ Conhecer a história é conhecer a realidade, pois o conhecimento histórico é empenhado constitutivamente em oferecer respostas à uma determinada necessidade.

O idealismo crociano conduz à proposição epistemológica de que a “realidade é formada pelo espírito”. As formas existentes desta circunstância estão intimamente ligadas a um conhecimento intuitivo e a um conhecimento lógico. O conhecimento intuitivo envolve o individual e o singular, sua forma se expressa através da representação, do sentimento e da imagem (WOLKMER, 2003, p. 27).

A *filosofia crociana do espírito* defendia que tudo que existe é um produto do espírito que age na História.²³⁶ A história representa um processo de conhecimento fundamentado em fatos e experiências bem precisas, não em um pensamento abstrato.²³⁷ Em sua obra *História como história da liberdade*, Croce disse: “O que constitui a história pode ser assim descrito: trata-se do ato de entendimento e compreensão induzido pelas exigências da vida prática” (2006, p. 26). Ele afirmou que a História se transforma em uma “história da liberdade”, em que o homem se

²³⁴ “Este concebe a história como pensamento concreto, que não é puro conceito, mas conceito que se liga a uma representação, forma lógica (predicado) que inere a um conteúdo individual (sujeito), em suma, a história como juízo individual, síntese do sujeito e de predicado, de representação e de conceito, que liga indissolivelmente o elemento intuitivo ou estético com o elemento categorial ou lógico [...]” (GUIMARÃES, 2000, p. 280).

²³⁵ “[...] para Croce, la historia y también es filosofía, pues una filosofía que no es histórica, es decir, que sólo corresponde a su momento histórico, no es digna de ser considerada”.

²³⁶ “Por isto, a História tem de ser atual – ‘toda História é contemporânea’ –, já que a atividade do espírito se situa forçosamente no presente. Sob a influência das motivações práticas do presente é que se constitui a imagem histórica. Cada época constrói a sua própria imagem da História, e não há critérios objetivos para escolher entre as diferentes reconstruções propostas: não pode haver, então, um conhecimento histórico-científico ou objetivo” (CARDOSO, 1984, p.122).

²³⁷ “[...] como autêntico herdeiro da mentalidade iluminista, Croce considera o problema de Deus filosoficamente ilegítimo, pois que seu objeto é fruto de imaginação: Deus como realidade subsistente a se e per se, transcendente ao mundo não pertence à operatividade racional de que se interessa a história, e a religião, concebida no sentido tradicional, é destinada a ser superada enquanto ‘mito’, pelo processo historicamente irreversível da maturidade do pensamento” (GUIMARÃES, 2000, p. 293-294).

desenvolve e realiza sua existência.²³⁸ Portanto, *a realidade é a história em sua totalidade*. Ela é a própria vida que se realiza de forma independente em seu próprio ritmo e com suas próprias razões. O filósofo italiano se opõe a todas as religiões, pois as considerava vazia de estrutura lógica. Negava também a metafísica, porque justificava o pensamento religioso. Diante disso, Croce objetivava, com sua filosofia,

[...] um humanismo, um historicismo, um forma de entender existencialmente o homem. E, ainda que não escapa de uma visão idealista da história, não analisa um conceito *abstrato* do homem. Contempla sua problemática, seu drama interior e existencial, o problema da cultura, sem recorrer a metafísicas ou visão religiosas, além da dimensão humana. Foi um pensador laico, no sentido completo da palavra, para um mundo excessivamente *religioso* que devia dessacralizar-se (GAYTÁN, 2002, p. 13, nota do autor)²³⁹.

Já mencionamos que para Eliade, o termo “Historicismo” representa os princípios existenciais do homem moderno. Por isso, antagônico ao homem religioso. Por conseguinte, escolhemos agora apresentar a perspectiva de uma corrente hegemônica na representação da mentalidade do homem histórico do pós-guerra, contemporânea à de Eliade, a saber: o *Existencialismo*, mais especificamente o de Jean-Paul Sartre.

2.4. A perspectiva existencialista sartreana

O pensamento de Sartre ofereceu uma nova antropologia e uma nova forma de compreender o homem de forma imanente na História.²⁴⁰ Ele elaborou o conceito de *para-si* para compreender a existência do homem como consciência no mundo. Somos seres existentes por si mesmos; o *para-si* é o fundamento ontológico da

²³⁸ Cf. CROCE, 2006, p. 429.

²³⁹ “[...] un humanismo, un historicismo, un tratar de entender vivencialmente al hombre. Y aunque no escapa de una visión idealista de la historia, no analiza un concepto abstracto de hombre. Contempla su problemática, su drama interior y existencial, el problema de la cultura, sin recurrir a metafísicas o visiones religiosas, más allá de la dimensión humana. Fue un pensador laico, en todo el pleno sentido de la palabra, para un mundo excesivamente religioso que debía desacralizarse”.

²⁴⁰ Alguns críticos costumam dividir as obras de Sartre em dois blocos: o primeiro Sartre do *O ser e o Nada*, que tem como principal característica a *ausência de preocupações históricas*; e o segundo Sartre, representado pela *Crítica da Razão Dialética*, que aborda mais as questões históricas de sua época. Sobre essa temática ver: *A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heróica* da Prof. Dr.^a Thana Mara de Souza, disponível em: <<http://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/764/706>>. Não é nosso objetivo discutir esse assunto aqui, mas descrever como o filósofo francês apresenta sua concepção de homem diante da História.

consciência, a essência dessa consciência é o *nada*, o “[...] para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SARTRE, 1997, p.127). A consciência é um *nada de ser* e, ao mesmo tempo, um *poder nulificante*, como afirma o existencialista:

O nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza. O nada, sendo nada de ser, só pode vir a ser pelo próprio ser. Sem dúvida vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana. Mas este ser se constitui como realidade humana na medida em que não passa do projeto original de seu próprio nada. A realidade humana é o ser, no seu ser e por seu ser, enquanto fundamento único do nada no coração do ser (Ibid., p.128).

É o homem que traz o *nada* para o mundo, que o revela. Quando indago o que é algo, simultaneamente afirmo o que ela não é. Assim, a consciência humana tem a capacidade de *nadificar*, o *para-si*, e faz com que o *nada* surja. A capacidade de negação do *para-si*, de imaginar o *nada*, de ser no mundo por meio de sua intencionalidade – pois, consciência é o mesmo que intencionalidade²⁴¹ –, só se define a partir de si próprio. Essa é a prova de sua liberdade.

Por conseguinte, a consciência é intenção definidora do mundo.²⁴² Sartre nos diz que o *ser-em-si*, que representa o modo de ser próprio da realidade infra-humana, não pode ser seu próprio fundamento, nem de outros: o fundamento geral vem ao mundo através do *para-si*. É justamente o *nada* que o constitui livre, que é sua liberdade, e que obriga o homem a fazer-se em lugar de ser. Logo, afirmar que “o homem está condenado a ser livre”²⁴³ é o mesmo que afirmar que ele está obrigado a *nadificar* tudo e a todos.²⁴⁴ Por essa razão, ser é necessariamente escolher-se.

²⁴¹ “Para Sartre, o ponto de partida do pensar filosófico não é propriamente a realidade humana, ou seja, a existência, mas a aquisição fundamental da fenomenologia: *a intencionalidade*” (GILES, 1989, p. 274).

²⁴² “A compreensão não é uma qualidade vinda de fora para a realidade humana: é a sua própria forma de existir. Desse modo, a realidade humana, que sempre é um *eu*, assume o seu próprio ser” (Ibid., p. 275).

²⁴³ Cf. SARTRE, 1978, p. 9.

²⁴⁴ “Na filosofia de Sartre a noção de liberdade se refere ao movimento da consciência em direção ao mundo, e como a consciência só é na medida em que se movimenta, em que se volta para o mundo, a liberdade acompanha a consciência o tempo todo, é o ser da consciência, é o nada de ser que somos. E é por isso que a liberdade aqui é absoluta: ela se encontra em toda possibilidade de ação, em toda possibilidade de fuga, em toda relação que o homem mantém com o mundo” (SOUZA, 2010, p. 18).

Em outras palavras, não se trata do homem receber ou aceitar, mas fazer-se por uma escolha de caráter inteiramente gratuito. A inteira gratuidade é *facticidade*:

O Para-si acha-se sustentado por uma perpetua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência se perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si. É esta *facticidade* que nos permite dizer que ele é, que ele existe, embora não possamos jamais alcançá-la e a captemos sempre através do Para-si (1997, p. 132).

O *para-si* é consciente de sua *facticidade* e se compreende como *nada*. A *facticidade* é uma indicação que o homem dá a si mesmo e que isso o orienta ao ser alcançável para ser o que projeta ser. Na medida em que meu ser é contingente, dado gratuitamente, minha existência só se sustenta pelo movimento através do qual persisto em meu ser e me projeto para um futuro que não é mais que o que é experimentado como possível de realizado livremente. Assim, o *para-si* é o ser que se define pela ação:

[...] o Para-si ao mesmo tempo em que escolhe o sentido de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, não escolhe sua posição. É o que faz com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável por meu ser, na medida em que sou seu fundamento, e, ao mesmo tempo, como totalmente injustificável (SARTRE, 1997, p.133).

O ser-Em-si pode fundamentar seu nada, mas não o seu ser; em sua descompressão, nadifica-se em um Para-si que se torna, enquanto Para-si, seu próprio fundamento; mas sua contingência de Em-si permanece inalcançável. É o que resta de Em-si no Para-si como *facticidade* e é o que faz com que o Para-si só tenha uma necessidade de fato; ou seja, é o fundamento de seu ser-consciência ou existência, mas de modo algum pode fundamentar sua presença. Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser (Ibid., p.134).

O *para-si* só escolhe porque é falho de ser, e a liberdade, como estabelecida, não é outra coisa senão essa falta, ou a maneira de ser que se exprime em e por essa falta. O *para-si* é coagido a determinar o sentido de ser, nele e por toda parte fora dele. Por isso, sempre que o sujeito faz a opção de não escolher, está escolhendo. Daí a conclusão sartreana da existência humana ser um eterno absurdo: “[...] liberdade é liberdade de escolher, mas não liberdade de não escolher. Com efeito, não escolher é escolher não escolher. E daí a absurdidade da liberdade” (Ibid., p. 592).

O existencialismo ateu de Sartre²⁴⁵ defendia que o homem é um ser que primeiro existe, depois se define, ou seja, que a existência precede a essência. Não há, portanto, uma natureza humana, já que Deus não existe. Diante disso, o homem é um projeto que vive subjetivamente: ele será o que tiver projetado ser em seu momento histórico. O homem é o responsável por aquilo que é, afirmava o filósofo francês. O ponto principal dessa teoria se encontra nos últimos parágrafos de *O existencialismo é um humanismo*, onde Sartre define o *humanismo existencialista*:

O homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando – se e perdendo – se fora de si que ele faz com que o homem exista; por outro lado; é perseguindo objetivos transcendentais que ele pode existir; sendo o homem esta superação e não se apoderando dos objetos senão em relação a ela, ele se situa no âmago, no centro dessa superação. Não existe outro universo além do universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esse vínculo entre transcendência, como elemento constitutivo do homem, e a subjetividade que chamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo; e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo mas procurando sempre uma meta fora de si – determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano (1978, p. 21).

Como não existe nada *a priori*, nem Deus, nem o bem ou o mal, o homem está abandonado à sua liberdade, livre do determinismo. O paradoxo da liberdade é que somos livres para dar qualquer sentido a qualquer coisa, mas somos sempre obrigados a dar um sentido a alguma coisa. Pensar, interpretar e escolher: é a partir de nossa consciência que o mundo adquire significado. Diante de um mundo sem sentido, de eterno absurdo, a liberdade obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser: ser é escolher-se.²⁴⁶ Portanto, é a partir de sua existência que o homem pode compreender a si mesmo. Isso só pode ocorrer na medida em que se nega a existência de um ser metafísico e se deposita na existência humana toda a liberdade de agir.

²⁴⁵ “Sartre entende por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e, por outro lado, a declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (GILES, 1981, p. 276).

²⁴⁶ “A realidade e a história não nos determinam totalmente, é verdade, mas é a partir delas e voltando-nos para elas que nos fazemos, fazemos o mundo e o sofremos. Apenas porque não somos determinados de modo total pela situação é que podemos significá-la, reagir e lutar para modificá-la” (SOUZA, 2010, p. 22).

Existem várias correntes e pensadores na perspectiva historicista. Sua abordagem detalhada ultrapassaria nosso objetivo.²⁴⁷ Por isso, fundamentamos nossas escolhas na afirmação de Mircea Eliade: “Vale a pena deixar claro que, neste contexto, ‘homem moderno’ é tal coisa em sua insistência sobre ser exclusivamente histórico; isto é, de que ele é, acima de tudo, o ‘homem’ do Historicismo, do Marxismo e do existencialismo” (1992, p. 139, nota 12). Há nessas correntes uma posição única que nega qualquer possibilidade de transcendência humana, pois afirmam, com efeito, que a autonomia é imanente ao homem racional perante a História. Prossigamos no confronto de Mircea Eliade com essas correntes reducionistas do sagrado.

²⁴⁷ Por isso, apresentamos uma breve síntese dos pensadores.

3. A IRREDUTIBILIDADE DO SAGRADO E A CRISE DO HOMEM MODERNO

Num universo repentinamente privado de ilusão e de luzes, o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida.

Albert Camus²⁴⁸

O homem moderno sofre uma crise existencial decorrente da perda de sentido do *ser*. Essa é a conclusão eliadiana da situação do homem no mundo. A Humanidade coetânea é estruturada nas interpretações mecanicistas da natureza. Seus domínios do tempo e do espaço simbolizam uma alteração radical de como se está no mundo. As ciências modernas alteraram a visão humana da realidade e de sua existência, e conduziram o homem a-religioso a um comportamento ateu face o cosmos. Só é válido e necessário aquilo que resiste ao crivo da racionalidade. Com isso, desponta uma nova perspectiva para o homem: manipular, prever e racionalmente planejar as coisas. Resulta daí um cosmos secularizado, vazio de uma divindade. Ele significa compreender e viver em um universo dessacralizado.²⁴⁹ Contudo, Eliade afirma que essa perspectiva da existência profana é falsa, pois uma vida vazia de sacralidade representa sofrimento, ilusão e ausência de solução para os problemas existenciais.²⁵⁰

A crise do homem moderno é também o resultado do esforço das filosofias ocidentais em esvaziar o homem de qualquer possibilidade de transcendência e de reduzi-lo à sua imanência. O *mito do progresso*, embasado nos avanços científicos de uma sociedade tecnologicamente desenvolvida, fez com que renunciássemos a toda e qualquer possibilidade de uma ontologia teísta. Ademais, colocou na imagem do homem, com sua racionalidade, o fundamento auto-suficiente da Humanidade.²⁵¹

²⁴⁸ CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006, p. 20.

²⁴⁹ Cf. ELIADE, 1979a, p. 142.

²⁵⁰ Cf. Id., 1996, p. 298.

²⁵¹ "Trata-se de que o homem seja agente da história e assuma sua ambiguidade, em que se revela o dualismo de autonomia e heteronomia. Os fracassos e retrocessos impedem de manter-se de uma forma indiscriminada o otimismo do progresso e exigem buscar as causas que impendem a emancipação da Humanidade. A religião e a fé são alguns dos impedimentos, mas como o homem

Nietzsche (1844-1900)²⁵² representa esse horizonte, quando decreta a “morte de Deus” na *Gaia ciência*:

Nunca ouviram falar de um louco que em pleno dia acendeu sua lanterna e pôs-se a correr na praça pública gritando sem cessar: — Procuo Deus! Procuo Deus! [...] Para onde Deus foi? — bradou — vou lhes dizer! Nós o *matamos*, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! [...] Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! [...] O que nos limpará deste sangue? Com qual água nos purificaremos? [...] Não seremos forçados a tornarmo-nos deuses para parecermos, pelo menos, digno de deuses? [...] Atirou, finalmente, a lanterna ao chão de tal modo que se espatifou, apagando-se. — Chego muito cedo — disse então, — meu tempo não é chegado. [...] É preciso tempo para o relâmpago e o raio, [...] é preciso tempo para as ações [...]. Conta-se ainda que esse louco penetrou nesse mesmo dia em diferentes igrejas e entoou seu *Réquiem aeternam Deo*. Expulso e interrogado, não cessou de responder a mesma coisa: “De que servem estas igrejas se são tumbas e monumentos de Deus?” (1981, p. 133-135, grifo do autor).

O mais importante dos recentes acontecimentos — o fato de “que Deus está morto”, de que a fé no Deus cristão está enfraquecida começa já a projetar na Europa suas primeiras sombras. [...] Com efeito, nós filósofos e “espíritos livres” frente à nova de que “o Deus antigo está morto” sentimo-nos iluminados por uma nova aurora [...] o mar, *nosso* grande mar abre-se novamente diante de nós e talvez nunca tenha nascido um mar tão “pleno” (Ibid., p. 225-226, grifo do autor).

Nesse novo cenário, dessacralizado²⁵³, da crise teísta do homem moderno²⁵⁴, não nos impressiona o fato de termos como o pessimismo, a angústia, o niilismo e o desespero tornaram-se virtudes e conceitos do homem.²⁵⁵ Por exemplo, Martin Heidegger “[...] culmina a destruição da antropologia metafísica. Apresenta o niilismo e a angústia como contrapartida de uma filosofia pervertida em sua própria origem pela centralização no ente” (ESTRADA, 2003, p. 221). Para Eliade, a

substitui Deus como agente da história, seus logros resultam insuficientes. Daí a necessidade de buscar “bodes expiatórios”, inimigos históricos sobre os quais descarregar os fracassos emancipadores. O protagonismo humano é a outra cara do ateísmo, ante uma criação e história que revela os fracassos de Deus. Seu papel é assumido pelo homem” (ESTRADA, 2003, p. 219).

²⁵² Em Nietzsche, “[...], há uma ideia nova que se nos depara: a responsabilidade da história na degradação, esquecimento e, finalmente, na ‘morte’ de Deus” (ELIADE, 1989b, p. 66).

²⁵³ “[...] Nietzsche proclamara, através de seu porta-voz Zaratustra, a morte de Deus. A proclamação de Nietzsche, se bem que tenha passado desapercibida durante a sua vida, teve um impacto tremendo nas gerações seguintes de europeus. Anunciava o fim radical do Cristianismo – da religião – e profetizava também que o homem moderno devia viver, daí em diante, num mundo exclusivamente imanente, sem deus. [...] o homem tem de viver sem ajuda – sozinho, num mundo radicalmente dessacralizado” (ELIADE, 1989b, p. 65-66).

²⁵⁴ Portanto, o “[...] homem moderno é, por conseguinte, para Eliade, ‘aquele que não tem fé’, isto é, ‘aquele que não tem nenhum laço com o judeu-cristianismo’” (GUIMARÃES, 2000, p. 284).

²⁵⁵ Cf. ELIADE, 1992, p. 131.

condição moderna se encontra nesse estado devido à sua ruptura com o âmbito do sagrado, onde o eu (*self*), o indivíduo, tal como se revela e se conhece em sua própria consciência, passou a ser entendido como oposição ao “outro”, posição que rompeu, conseqüentemente, com a conexão cosmos-humano. Dessa forma, a crise da Humanidade representa uma “queda” na história do homem²⁵⁶, que ocorre devido à alteração de sua mentalidade na relação com o mundo. A consciência científica-histórica afastou o vínculo do homem com os arquétipos divinos, e reprimiu essa relação à zona do inconsciente.²⁵⁷

Entretanto, se reconhece nessa afirmação a existência, no homem moderno, ainda que inconsciente, de vestígios do *homo religiosus*. Portanto, “[...] a queda da ordem da existência e o retorno dessa ordem constituem um problema fundamental da existência humana” (ELIADE, 2007, p. 50). A crise do homem moderno é uma crise religiosa. Por conseguinte, Eliade afirma que o homem secular não pode livrar-se plenamente do pensamento religioso, pois, ao assumir a necessidade de esvaziar-se ontologicamente de qualquer divindade, o homem assume a existência de modelos sagrados. Ao tentar fazer sua própria história, o homem moderno se opõe ao pensamento dos modelos míticos exemplares. O resultado desse esforço, o *homem total* se desintegra no homem a-religioso e perde a capacidade de transformar sua situação particular em uma situação exemplar. Daí as angústias do homem moderno, ainda que inconscientes, decorrentes da ausência da religião, que não são interpretadas como o homem religioso as interpreta. Uma consequência disso é a incapacidade de conceber o mundo de modo integral, como algo fundante de um arquétipo. A respeito disso, descreve o pensador romeno:

A crise é, em suma, “religiosa”, pois que, aos níveis arcaicos da cultura, o *ser* se confunde como o *sagrado*. Para toda a Humanidade primitiva, é a experiência religiosa que dá origem ao Mundo: é a orientação ritual, com as estruturas do espaço sagrado que ela revela, que transforma o “Caos” em “Cosmos” e, por esse facto, torna possível uma existência humana (quer dizer, impede-a de regressar ao nível de existência zoológica). Todas as religiões, mesmo as mais elementares, são uma realidade ontológica: eles revelam o *ser* das coisas sagradas e das Figuras divinas, demonstram o

²⁵⁶ “A primeira ‘queda’ do homem – enquanto aguardava a queda na história que caracterizava a Humanidade Moderna – foi uma queda na vida, o homem embriagou-se ao descobrir os poderes e a sacralidade da vida” (ELIADE, 1989a, p. 119).

²⁵⁷ Cf. CAVE, 1993, p. 81.

que é realmente e, ao fazê-lo, fundam um Mundo que já não é evanescente e incompreensível [...] (1989a, p. 12, grifo do autor).

Contudo, como já antecipamos, não se pode concluir que o pensamento moderno aboliu totalmente o comportamento religioso.²⁵⁸ Embora tenha limitado o âmbito de ação da manifestação desse comportamento, o homem moderno recalcou o pensamento religioso para as zonas da psique como atividade inconsciente do sujeito.²⁵⁹ Com isso, aspectos míticos ainda sobrevivem nas sociedades modernas. Porém, são difíceis de serem reconhecidos, já que sofreram um processo de secularização.²⁶⁰ A laicização fez com que ocorresse uma revalorização dos antigos valores sagrados para o nível do profano, além de revelar fragmentos do sagrado na sociedade a-religiosa.²⁶¹ Sua crítica é pertinente, pois, ao afirmar que a crise humana é religiosa, Eliade demonstra a presença camuflada de um horizonte religioso na modernidade e a tentativa do homem de suprimi-la com explicações materialistas.²⁶²

*[...] os conteúdos e estruturas do inconsciente são o resultado das situações existenciais imemoriais, sobretudo das situações críticas, e é por essa razão que o inconsciente apresenta uma aura religiosa. Toda crise existencial põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo: em suma, a crise existencial é “religiosa”, visto que, aos níveis arcaicos de cultura, o *ser* confunde-se com o *sagrado* (ELIADE, 2008a, p. 171, grifo do autor).*

²⁵⁸ “Quanto à temporalidade da condição humana, representa uma descoberta ainda mais grave. Mas continua a ser possível uma reconciliação com a temporalidade desde que cheguemos a uma concepção mais correta do Tempo. [...] a crise espiritual do mundo moderno tem também, entre suas premissas distantes, os sonhos demiúrgicos dos metalúrgicos, ferreiros e alquimistas. É bom que a consciência historiográfica do homem ocidental descubra a sua solidariedade em relação aos atos e ideais de antepassados muitos remotos – mesmo que o homem moderno, herdeiro de todos esses mitos e de todos esses sonhos, só tenha conseguido realizá-los ao se dessolidarizar do seus significados originais” (ELIADE, 1979a, p. 142).

²⁵⁹ Cf. *Id.*, 1989a, p. 26.

²⁶⁰ “Sustentou-se mesmo que as inquietações e as crises das sociedades modernas se explicam justamente pela ausência de um mito que lhes seja próprio. Quando Jung intitulava um dos seus livros *O Homem à descoberta da sua alma*, subentendia-se que o mundo moderno – em crise desde a sua ruptura com a profundidade do cristianismo – busca um novo mito, o único que lhe permitirá reencontrar uma nova fonte espiritual e lhe dará forças criadoras” (ELIADE, 1989a, p. 16).

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 19.

²⁶² “[...] Jung, por exemplo, crê que a crise do mundo moderno se deve, em grande parte, ao facto de os símbolos e os “mitos” cristãos já não serem vividos pelo ser humano total e se terem tornado simplesmente em palavras e gestos desprovidos de vida, fossilizados, exteriorizados e, por conseguinte, sem qualquer utilidade para a vida profunda da psique” (*Ibid.*, p. 19).

Eliade não produziu uma crítica filosófica e sistemática a essas correntes de pensamento. Contudo, ao recolhermos fragmentos de cada trabalho seu, apresentamos seu posicionamento crítico frente às questões levantadas e interpretadas que eram predominantes em seu tempo a respeito da religião. Vejamos então suas críticas às perspectivas reducionistas de sua época e a consequente crise do homem moderno.

3.1. *O homem não é só desejo*

No decorrer de suas pesquisas, Mircea Eliade criticou as reflexões de Freud sobre a religião.²⁶³ Afirmou que o psicanalista analisou o homem somente pelo horizonte sentimental e psíquico, sem abordar a dimensão do mundo e da singular realidade existencial. Essa dimensão não está restrita à libido: o homem não é só desejo. Não se pode reduzir o homem como um ser que é somente determinado pelo prazer.²⁶⁴ Face a essa postura desmistificadora das abordagens científicas, Eliade afirmou ser uma tarefa fácil reduzir as formas arcaicas de compreensão aos seus elementos sociais, econômicos e políticos. Na verdade, trata-se de uma má interpretação dos significados religiosos.²⁶⁵

A linguagem brutal de Freud e de seus discípulos mais ortodoxos irritou muitas vezes os leitores de bom senso. Na realidade, essa brutalidade de linguagem é o resultado de um mal-entendido: não era a sexualidade em si que irritava, mas sim a ideologia fundada por Freud sobre a “sexualidade pura”. Fascinado por sua missão – ele se acreditava o Grande Desperto, quando não passava do Último Positivista, [...] (ELIADE, 1991, p. 10).

²⁶³ “[...] Eliade parece ver em Freud um personagem de transição ainda vinculado ao século XIX do ponto de vista metodológico, em sua atitude positivista, em seus preconceitos sobre a origem e a evolução das religiões, em seu reducionismo que o impulsiona a fazer uma interpretação não-religiosa e excessivamente elemental da imensa complexidade do simbolismo religioso” (ALLEN, 1985, p. 48). “[...] Eliade parece ver em Freud a un personaje de transición, vinculado todavía al siglo XIX en su metodología, su actitud positivista, sus prejuicios sobre el origen y la evolución de las religiones, su negativa postura ante el fenómeno religioso y en un reduccionismo que lo impulsa a hacer una interpretación no religiosa y excesivamente elemental de la inmensa complejidad del simbolismo religioso”.

²⁶⁴ A metodologia de Eliade esclarece pontos que se relacionam com o anti-reducionismo e a irredutibilidade do sagrado: fatos religiosos devem ser interpretados em seu próprio plano de referência e tendo em conta a irredutibilidade do fenômeno religioso (Cf. *Ibid.*, p. 218).

²⁶⁵ Cf. ELIADE, 1987, p. 101.

Para o filósofo romeno, os símbolos, as imagens e as narrações mitológicas que servem de base para a psicologia profunda ao abordar o inconsciente humano, não são criações neuróticas da psique. Pelo contrário, são formas de responder a uma necessidade de revelar as mais secretas modalidades do ser que fazem parte da Humanidade anterior à História.²⁶⁶ Portanto, Freud se equivoca ao tratar essas representações em termos concretos, vazios de sentido. Mesmo que haja um esforço de decifrar esses códigos, ele não se esgota em sua interpretação. Ademais, ele tem uma postura etnocêntrica. Eliade não aceitou a universalidade do *complexo de Édipo* proposta pelo psicanalista.

O homem religioso se vale dos símbolos para captar a realidade mais profunda das coisas. Existe, nesses símbolos, um movimento dialético de desvelar e de cobrir que não poderia ser expresso por conceitos. Desse modo, “traduzir uma Imagem na sua terminologia concreta, reduzindo-a a um único dos seus planos referenciais, é pior que mutilá-la, é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento” (ELIADE, 1991, p. 12). Por isso, a atração que o filho sente pela mãe na teoria do *complexo de Édipo* é, para Eliade, limitada, pois são compreendidas em sua concretude, tal como ela é, não enquanto imagens.²⁶⁷ Assim, o desejo de possuir a mãe não quer dizer nada mais do que isso.

[...] Freud não podia se dar conta de que a sexualidade nunca foi “pura”; de que ela foi sempre e em toda a parte uma função polivalente, cuja valência primeira e talvez suprema era sua função cosmológica; de que traduzir uma situação psíquica em termos sexuais não é de forma alguma humilhá-la, pois exceto para o mundo moderno, a sexualidade foi sempre e em toda parte uma hierofania, e o ato sexual, um ato integral (ELIADE, 1991, p. 10).

Embora a psicologia profunda possa ser utilizada para compreender melhor o modo de ser do homem arcaico, não são necessárias suas descobertas para comprovar a existência de uma religiosidade no subconsciente do homem moderno. Tampouco

²⁶⁶ Cf. ELIADE, 1991, p. 8-9.

²⁶⁷ “Freud traduz, positivisticamente, a Imagem da Mãe, na relação triangular edipiana, em termos concretos, reduzindo-a à mãe *hic et nunc*. Mas, contesta Eliade, somente a Imagem da Mãe pode revelar sua realidade e suas funções a um só tempo cosmológicas, antropológicas e psicológicas. Não se trata de negar, naturalmente, que possam existir casos de desequilíbrio psíquico em que a Imagem da Mãe não é mais do que o desejo incestuoso do indivíduo por sua própria mãe. Nesses casos, a Imagem da Mãe vem fixada em um único plano de referência – o plano concreto – e, por conseguinte, mutilada em sua significação Universal, exemplar” (GUIMARÃES, 2000, p. 246).

são necessárias a atualidade e a força das imagens e dos símbolos. Mesmo com a alteração espiritual resultante da dessacralização incessante do homem, não se romperam as raízes da sua imaginação “[...] todo um refugio mitológico sobrevive nas zonas mal controladas” (1991, p. 14). Os símbolos representam uma “abertura” para o transcendente. Eliade contestou a teoria de Freud de querer afirmar a imanência da existência humana e negar, com isso, qualquer forma de transcendência.

Em suma, a maioria dos homens “sem religião” partilha ainda das pseudo religiões e mitologias degradadas. Isso, porém, não nos surpreende, pois, como vimos, o homem profano descende do *homo religiosus* e não pode anular sua própria história, quer dizer, os comportamentos de seus antepassados religiosos, que o constituíram tal como ele é hoje (ELIADE, 2008a, p.170, grifo do autor).

De acordo com a Psicanálise, o “primordial humano” é a primeira infância. A criança vive num tempo mítico paradisíaco. Os estudos de Freud elaboraram técnicas capazes de revelar as origens que causaram o fim da infância e se tornaram o referencial da existência adulta como constitutivos de seu ser. A religião, bem como a sociedade e a cultura, tiveram seu início com um assassinato primevo.²⁶⁸ A *teoria do totem* não foi bem aceita pela comunidade científica. Eliade afirmou que Freud não deu a atenção necessária a essas recordações (nostalgias) ao reduzi-las a fragmentos psíquicos sem significado. Além disso, considerou a obra freudiana um modismo cultural de sua época.²⁶⁹ “Freud não se perturbou nem um pouco com essas objeções e, dessa forma, esse ‘romance gótico’ desvairado, *Totem e Tabu*,

²⁶⁸ Essa interpretação da religião por parte de Freud foi criticada e rejeitada pelos etnólogos contemporâneos, como W. H. Rivers (1864-1922), Franz Boas (1858-1942), A. L. Kroeber (1876-1960), B. Malinowski (1884-1942) e W. Schmidt (1868-1954). Cf. ELIADE, 1989b, p. 36.

²⁶⁹ “Em vão, a crítica etnológica supra-referida demonstrou o absurdo de um ‘banquete totêmico’ primordial e a inexistência do totemismo no início da religião e que ele não é universal, em vão o próprio Frazer já havia provado que apenas quatro das muitas centenas de tribos totêmicas conheciam um rito próximo da cerimônia de morte e banquete do ‘deus-totem’ (um rito que Freud acreditou ser o traço constante do totemismo) e que este rito não tem nada a ver com a origem do sacrifício, uma vez que o totemismo não ocorre nas culturas mais antigas, e, finalmente, em vão Schmidt mostrou que os povos pré-totêmicos desconheciam o canibalismo, que um parricídio entre eles seria uma total impossibilidade psicológica, sociológica e ética” (GUIMARÃES, 2000, p. 326-327).

tornou-se, desde então, um dos evangelhos menores de três gerações da elite cultural do Ocidente” (ELIADE, 1979c, p. 11).

Os símbolos ou mitos que manifestam o sentimento de nostalgia não devem ser interpretados, na sua particularidade, como elementos privados do sujeito, conforme a psicanálise avaliou. O mito é um modelo para o mundo inteiro, como uma revelação de mistérios pelo homem enquanto um *ser total*. Eliade defendeu que quando isso não ocorre, por conta da interpretação reducionista da Psicanálise, o mito degrada-se e transforma-se em um conto ou numa lenda. Embora seja possível reconhecer as funções dos símbolos e os resultados dos acontecimentos da mitologia sobre o plano da atividade inconsciente, não se deve confundir o reconhecimento com a redução. “E quando o psicólogo ‘explica’ uma Figura ou um Evento mitológico, reduzindo-os a um processo do inconsciente, que o Históricador das religiões hesita em seguir, e talvez não seja o único” (ELIADE, 1989a, p. 10). Sobre essa irredutibilidade do sagrado, afirma Mircea Eliade:

A “aura religiosa” de certos conteúdos do inconsciente não surpreende o Históricador das religiões: ele sabe que a experiência religiosa enquadra o homem na sua totalidade e, por conseguinte, também afecta as zonas profundas do seu ser. Isto não quer dizer que se reduza a religião aos seus componentes irracionais mais simplesmente do que se reconhece a experiência religiosa tal como ela é: a experiência da existência total, que revela ao homem a sua modalidade de ser no Mundo (Ibid., p. 12).

Eliade não dissociou o mito da ordem natural, sensual ou cognitiva. O mito é informado pelo cosmos; “amarra” os seres humanos à natureza e à sua imaginação mítica. Por isso, não podem operar de nenhum outro modo a não ser por meio dos sentidos e do simbolismo do corpo. Para ele, é sobre a psique que a imaginação mítica é incitada. Portanto, o mito não é uma saída para uma psique aberrante ou neurótica, mas uma expressão natural e saudável do inconsciente. A importância eliadiana das representações dos mitos confronta-se com a posição de Freud que, como já vimos, afirmou que o mito (como a religião) é uma doença da psique humana que precisa de uma cura racional. Freud colocou a origem do mito em um *parricídio primal*, como expressões superficiais do inconsciente na vida do religioso. Por isso não é confiável. Em contrapartida, Eliade contesta:

Conclui-se, talvez um tanto depressa de mais, que as criações do inconsciente são a “matéria-prima” da religião e de tudo o que ela engloba: símbolos, mitos, ritos, etc. [...] A homogeneidade entre as personagens e os acontecimentos de um mito e de um sonho não implica a sua identidade de raiz. Nunca se repetirá de mais este truísmo, porque a tentação é sempre a de explicar os universos espirituais pela redução a uma “origem” pré-espiritual (Ibid., p. 12).

Mesmo com as fortes críticas da psicologia profunda à religião como uma doença do inconsciente humano, Eliade reconheceu que a descoberta de Freud do inconsciente foi, de fato, uma grande contribuição para a Humanidade.²⁷⁰ Porém, “[...] é claro que há que distinguir a grande contribuição de Freud para o saber, isto é, a sua descoberta do inconsciente e da psicanálise, da ideologia freudiana, que é apenas mais uma entre as inúmeras ideologias positivistas” (Ibid., p. 68).

O filósofo romeno utilizou proficuamente a teoria do inconsciente para fundamentar algumas de suas próprias teorias.²⁷¹ A permanência do *homo religiosus* na vida do homem moderno se encontra nas “[...] modalidades arcaicas da vida psíquica, ‘fósseis vivos’ enterrados nas trevas do inconsciente tornavam-se então acessíveis ao estudo graças às técnicas elaboradas pelos psicólogos do profundo” (ELIADE, 1999, p. 2).

Dentre as teorias fundamentadas nas ideias de Freud²⁷², pode-se citar que a pesquisa de Eliade utilizou a *beatitude da origem* e do começo do ser humano; e a hipótese que afirma que, pela recordação ou mediante um voltar atrás, é possível

²⁷⁰ “Seria possível equiparar a descoberta do inconsciente às descobertas marítimas da Renascença e às descobertas astronômicas decorrentes do telescópio. Pois cada uma dessas descobertas desvendava mundos de cuja existência nem sequer suspeitava” (ELIADE, 1999, p. 1-2).

²⁷¹ “Servindo-nos dos mesmos recursos e métodos da psicanálise moderna, podemos desvendar alguns segredos trágicos do intelectual ocidental moderno: por exemplo, sua insatisfação profunda com relação às formas desgastadas do cristianismo histórico e seu desejo de livrar-se violentamente da fé de seus antepassados, acompanhado de um estranho sentimento de culpa, como se ele próprio tivesse matado um Deus, em quem ele não podia acreditar, mas cuja ausência tomou-se insuportável. Por essa razão, eu disse que a corrente cultural é imensamente significativa, não importando o seu valor objetivo: o sucesso de certas ideias ou ideologias nos revela a situação espiritual e existencial daqueles para quem essas ideias ou ideologias constituem um tipo de soteriologia” (Id., 1979b, p. 12).

²⁷² “Sob certos aspectos, seria possível comparar a situação do historiador das religiões à do psicólogo do profundo. Tanto um como outro são obrigados a não perder o contato com os dados factuais; seus procedimentos são empíricos; sua finalidade é compreender ‘situações’: individuais, no caso do psicólogo; históricas, no caso do historiador das religiões” (ELIADE, 1999, p. 216).

reviver certos incidentes traumáticos da primeira infância.²⁷³ Com isso, é possível compreender a mentalidade do homem arcaico e se debruçar nas pesquisas sobre seu *modus vivendi*, pois o inconsciente revela a estrutura cósmica desse ser.

Pode-se ir mais longe ainda e afirmar não somente que o inconsciente é “mitológico”, mas também que alguns de seus conteúdos estão carregados de valores cósmicos; em outros termos, que eles refletem as modalidades, os processos e os destinos da vida e da matéria vivente. Pode-se mesmo dizer que o único contato real do homem moderno com a sacralidade cósmica é efetuado pelo inconsciente que se trate de seus sonhos e de sua vida imaginária, quer das criações que surgem do inconsciente [...] (ELIADE, 2007, p. 73, nota 1).

Eliade constatou, a partir das técnicas da psicologia profunda, uma semelhança camuflada do homem arcaico com as ações e os gestos do homem a-religioso. As técnicas modernas da Psicanálise mantêm o padrão iniciático do *Descensus ad Inferos*. Isso se revela na medida em que o paciente precisa regressar ao seu próprio inconsciente para combater seus “monstros”, sair vitorioso e encontrar suas saúde e integridade psíquica.²⁷⁴

Embora Eliade tenha reconhecido a existência alimentada por pulsões do inconsciente no homem, também afirmou que este, puramente racional, não se encontra na realidade. Por isso, a tentativa de Freud em defender uma educação científica para realidade está fadada ao fracasso. Pois existem nos indivíduos estruturas mitológicas constitutivas do homem religioso²⁷⁵: “[...] o mito continua até hoje uma espécie de existência ambígua nas profundezas do inconsciente humano [...], em seguida, parece que, em seu ‘mundo’, o homem arcaico sente mais em casa do que o homem moderno [...]” (CULIANU, 2008, p. 108).²⁷⁶ Mas isso não quer dizer que os mitos consistem em produtos do inconsciente, já que revelam algo que se

²⁷³ Cf. Id., 2007, p. 73.

²⁷⁴ Cf. ELIADE, 2008a, p. 169.

²⁷⁵ “Além do mais, grande parte de sua existência é alimentada por pulsões que lhe chegam do mais profundo de seu ser, da zona que se chamou de inconsciente. Um homem exclusivamente racional é uma abstração; jamais o encontramos na realidade. Todo ser humano é constituído, ao mesmo tempo, por uma atividade consciente e por experiências irracionais. Ora, os conteúdos e as estruturas do inconsciente apresentam semelhanças surpreendentes com as imagens e figuras mitológicas” (Ibid., p. 170).

²⁷⁶ “[...] il mito continua una specie di esistenza equivoca nel profondo dell'inconscio umano [...] allora effettivamente sembra che nel suo "mondo" uomo arcaico si sentisse più a casa di quanto uomo moderno non si senta nel suo”.

manifestou como um modelo exemplar. Seria um erro, portanto, tentar compreender esse fenômeno apenas sob uma perspectiva científica.

[...] um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado á escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela linguística e pela arte, etc... é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irreduzível, ou seja, seu caráter sagrado (ELIADE, 2008b, p. 1).

A antropologia eliadiana defende que o homem é dotado de transcendência, de uma existência aberta com ricos significados. O inconsciente apresenta, portanto, uma aura religiosa que, no decorrer do tempo, foi ocultada pela História e pelo pensamento científico.²⁷⁷ “Mas as ‘mitologias’ privadas do homem moderno – seus sonhos, devaneios, fantasias etc. – não conseguem alçar-se ao regime ontológico dos mitos, justamente porque não são vividas pelo *homem total* [...]” (ELIADE, 2008a, p. 171-172, grifo do autor). Resulta daí a crise existencial, que é religiosa, como já mencionamos, vivenciada pelo homem moderno.

Como visto, Eliade deu uma importância muito grande às zonas do inconsciente: “A atividade do inconsciente do homem moderno não cessa de lhe apresentar inúmeros símbolos, e cada um tem uma certa mensagem a transmitir, uma certa missão a desempenhar, tendo em vista assegurar o equilíbrio da psique ou restabelecê-lo” (ELIADE, 2008a, p. 172). Para que isso ocorra e “salve” o homem de sua situação individual, é preciso que ele fique “aberto” ao universal. Porém, a abertura só ocorre na medida em que se torna um *homem integral*. Eliade defendeu que, somente nessa perspectiva, o inconsciente, encarado como religião ocultada na mente humana, pode ajudar o homem a enfrentar suas crises.

De certo ponto de vista, quase se poderia dizer que, entre os modernos que se proclamam a-religiosos, a religião e a mitologia estão “ocultas” nas trevas de seu inconsciente – o que significa também que as possibilidades de reintegrar uma experiência religiosa da vida jazem, nesses seres, muito profundamente neles próprios (ibid., p. 173).

²⁷⁷ “Todavia, os conteúdos e estruturas do inconsciente são o resultado das situações existenciais imemoriais, sobretudo das situações críticas, e é por essa razão que o inconsciente apresenta uma aura religiosa. Toda crise existencial põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo [...]” (ELIADE, 2008a, p. 171).

Eliade utilizou a filogenia de Freud para afirmar que ela ainda se encontra na mentalidade do homem moderno, por ser sua raiz, de forma camuflada.²⁷⁸

“Acreditamos que seja da maior importância redescobrir toda uma mitologia, se não uma teologia, escondida na vida mais ‘banal’ de um homem moderno” (ELIADE, 1991, p. 15). Basta o homem reconhecer suas raízes religiosas e redescobrir os significados profundos dos símbolos e dos mitos degradados.

Que não nos digam que todo esse refugio não interessa mais ao homem moderno, que pertence a um “passado supersticioso”, felizmente eliminado pelo século XIX; que só serve para os poetas, para as crianças, ou para as pessoas do metrô se saciarem de imagens e de nostalgias, mas que (por favor!) deixem as pessoas sérias continuarem a pensar, a “fazer história”: uma tal separação entre o que é “sério na vida” e os “sonhos” não corresponde à realidade (Id., 1991, p. 15).

No *Tratado de história das religiões*, o romeno afirmou que a principal diferença do homem moderno em relação ao homem das culturas arcaicas reside na incapacidade do homem a-religioso de viver uma *vida orgânica como um sacramento*.²⁷⁹ Tanto a Psicanálise quanto o materialismo histórico estudaram e julgaram encontrar etnograficamente as bases do princípio religioso na sexualidade, no trabalho e na nutrição. Contudo, desprezaram o significado e sua função real nos povos arcaicos, pois, “[...] para o moderno não passam de atos fisiológicos, ao passo que para o homem das culturas arcaicas são sacramentos, cerimônias por cujo intermédio se comunica com a força que representa a própria vida” (2008b, p. 36). Os rituais simbolizam a união com sagrado e permitem ao homem arcaico se aproximar da realidade a se inserir no *ôntico*, ao pertencer ao ser que o liberta do nada, do profano. Esse modo de vida é a *Weltanschauung* do homem religioso.²⁸⁰

²⁷⁸ Contudo, ele acrescenta o termo “onto”, mas o altera para “ontofilogenética” e assim designa a descendência psicológica do *homo religiosus* no homem moderno. Cf. ELIADE, 2008b, p. 198.

²⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 36.

²⁸⁰ Eliade denominou a *Weltanschauung* religiosa (como elemento principal a dialética sagrado-profano) de “ontologia arcaica” como concepção da consciência religiosa. Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 132.

3.2. O complexo de inferioridade positivista

Em suas pesquisas, Eliade defendeu uma posição antipositivista-evolucionista.²⁸¹ Seu principal argumento está na crítica ao reducionismo etnocêntrico no qual essa corrente filosófica traduziu as religiões. Afirmou que os métodos utilizados para interpretar os fenômenos religiosos não são capazes de abordá-los em sua totalidade, pelo contrário, fragmentam a visão de mundo religiosa a resultados que não correspondem à sua realidade.²⁸² Com efeito, sua análise dos fenômenos religiosos opõe-se aos pesquisadores positivistas que “[...] tinham a propensão a ver no fenômeno religioso uma etapa pré-científica do desenvolvimento cultural da Humanidade” (GUIMARÃES, 2000, p. 228-229).

Seria inútil, por ineficaz, apelar para algum princípio reducionista e desmitificar o comportamento e ideologia do *homo religiosus* demonstrando, por exemplo, que se trata de uma questão de projecções do inconsciente, ou de cortinas corridas por razões sociais, econômicas, políticas ou outras (ELIADE, 1989b p. 88).

Orgulhoso de seu progresso científico e industrial, o intelectual do século XIX recebeu como legado de seus antepassados (os iluministas do século XVIII) e de seus contemporâneos uma sucessão de preconceitos em relação à religião que os levou a desprezar as sociedades arcaicas.²⁸³ Pensadores como Frazer e Tylor²⁸⁴

²⁸¹ “Em algumas de suas obras, Eliade se mostra muito severo com todo o enfoque por ele qualificado como positivista, historicista, existencialista, marxista ou reducionista. Rejeita as interpretações do fenômeno religioso feitas a partir de tais pontos de vista, bem como as afirmações de carácter geral, as concepções da História e as hipóteses sobre a condição humana e da natureza do real delas deduzidas e que não podem corresponder, nem em pequena medida, com suas próprias ideias sobre a autenticidade da pessoa humana” (ALLEN, 1985, p. 242). “En algunas de su obras se muestra Eliade muy severo con todo enfoque calificado por él de positivista, historicista, existencialista, marxista, materialista o reduccionista. Rechaza las interpretaciones del fenómeno religioso hechas desde tales punto de vista, así como las afirmaciones de orden general, las concepciones de la historia y las hipótesis sobre la condición humana y la naturaleza de lo real que de ellas se deducen y que no pueden coincidir, ni en pequeña medida, con sus propias ideas sobre la autenticidad de la persona humana”.

²⁸² “Em todo o caso, a exigência de rotular as religiões carrega também o risco de construir um mapa abstrato de etiquetas, em si mesmo insuficiente para expressar a complexidade e a polivalência dos objetos assim definidos” (FILORAMO, 1999, p. 275).

²⁸³ “De tanto ouvir – como o fez por exemplo *sir* James Frazer em cerca de vinte mil páginas – que tudo o que o homem das sociedades arcaicas pensou, imaginou ou desejou, todos os seus mitos e ritos, todos os seus deuses e experiências religiosas não passavam de um monstruoso acúmulo de insanidades, crueldades e superstições felizmente abolidas pelo progresso racional do homem, de tanto ouvir quase sempre a mesma coisa, o público acabou por convencer-se disso e desinteressou-se do estudo objetivo da história as religiões” (ELIADE, 1996, p. 24).

assumiram um postura anti-metafísica *a priori* ao abordarem as religiões dos povos “primitivos”, denominadas por eles de “inferiores” e de “selvagens”. “Como bons positivistas, Tylor ou Frazer consideravam a vida mágico-religiosa da Humanidade arcaica um amontoado de ‘superstições’ pueris, fruto de medos ancestrais ou da estupidez ‘primitiva’” (ELIADE, 1991, p. 176). O resultado dessa postura foram suas conclusões precipitadas de que a religião se resumia a um infantilismo, fetichismo ou animismo.²⁸⁵

A interpretação da religião como um fenômeno primitivo dominou, portanto, as pesquisas do século XIX. A busca pela origem da religião, a “nostalgia do paraíso” que levava o homem ocidental a imaginar um começo puro somado à teoria de Spencer e Comte, conforme já mencionamos, de um desenvolvimento unidirecional, comparou a religião arcaica a uma manifestação semelhante a uma ação animal que deveria passar necessariamente por um avanço. “Só se considerava o fenômeno religioso em seus aspectos mais confusos e gerais, que o ligava com os primeiros estágios de desenvolvimento cultural e que a tornaram uma sobrevivência de estruturas primitivas” (ALLEN, 1985, p. 38).²⁸⁶ Esses preconceitos ideológicos e os hábitos dos pesquisadores em atribuir aos fenômenos religiosos uma análise simplista em suas concepções metodológicas são fortemente contestados por Eliade.

[...] vê-se em que sentido foi ultrapassada a posição “confusionista” de um Tylor ou de um Frazer, que em suas pesquisas antropológicas e

²⁸⁴ “Tylor foi um típico “antropólogo de gabinete”, ou seja, no trabalho de reconstituição do processo geral da evolução cultural do homem, não demonstrou grande preocupação com aspectos mais específicos de povos particulares, seu estudo se deu pela análise de relatos etnográficos (escritos, por exemplo, por missionários, comerciantes, viajantes ou observadores profissionais) que foram usados como evidência científica. Metodologicamente, ele assinalou que se deveria tentar obter vários relatos de um mesmo objeto, submetendo-os, assim, a um teste de recorrência” (SERAFIM, 2013, p.184).

²⁸⁵ “De certo modo, os estudos etnográficos colocara sobre o assunto vieram, por assim dizer, corroborar no julgamento que se fazia da atividade religiosa em geral. Contudo, pode-se perceber que os antropólogos podem ter sido influenciados por estas concepções [positivista] nos seus estudos sobre o exotismo religioso dos povos simples ou de pequena escala. Isto quer dizer que alguns antropólogos ao estudarem o tema iam, de antemão, armados de preconceitos contras as práticas religiosas dos ‘selvagens’” (MELLO, 1995, p. 388-389).

²⁸⁶ “Sólo se consideraba el fenómeno religioso en su aspectos más confusos y generales, que lo relacionaban con las primeras etapas del desarrollo cultural y que hacían de él una supervivencia de las estructuras primitivas”.

etnológicas, acumularam exemplos desprovidos de qualquer contiguidade geográfica ou histórica, citando um mito australiano ao lado de um mito siberiano, africano ou norte-americano, persuadidos que se tratava sempre e em todos os lugares da mesma “reação uniforme do espírito humano diante dos fenômenos da Natureza” (1991, p. 175-176)

A atitude antirreducionista de Eliade demonstra a importância do estudo dos fenômenos religiosos e, sobretudo, a irredutibilidade do sagrado frente às interpretações das ciências modernas. Por sua vez, a história do desenvolvimento científico europeu, na verdade, resultou de um esforço da saída de um “complexo de inferioridade” frente à grandeza dos outros povos. Por isso, na visão européia, discutir aspectos culturais que não se enquadram nos métodos científicos é cair no obscurantismo, na superstição. “Porém essa atitude do espírito científico europeu é, em si mesma, consequência de uma decisão existencial do homem moderno e, portanto, faz parte integrante da história recente do mundo ocidental” (ELIADE, 1999, p. 167-168).

Essa ação é o resultado de um esforço de quase dois séculos do espírito científico de sistematicamente banalizar o mundo, explicá-lo com o objetivo de dominá-lo e de transformá-lo. Acreditavam que essa atitude tornar-se-ia a única viável para o *homo sapiens*, isto é, a explicação do mundo, da existência por uma série de reducionismos com o objetivo de esvaziar o mundo dos valores imateriais. Tal empreendimento foi fundamentado pela tese de que o progresso de sua civilização ocorreria na medida em que se tornassem mais “modernos”, mais racionais e menos metafísicos. “A religião estaria condenada a desaparecer com o progresso da ciência e da difusão do progresso” (ALLEN, 1985, p. 38).²⁸⁷

A postura “ocidentalista” deveria trazer, como consequência, a aproximação de uma “verdade absoluta” e de uma vida mais digna para a sociedade. Contudo, afirmou Eliade em *Ferreiros e Alquimistas*, a abordagem de orientalistas e de etnólogos demonstrou que havia, e que ainda há, civilizações que, mesmo sem o imprescindível avanço científico e industrial para o desenvolvimento humano

²⁸⁷ “La religión estaría condenada a desaparecer con los progresos de la ciencia y la difusión del progreso”.

segundo a posição positivista²⁸⁸ conseguiram elaborar sistemas metafísicos, morais e econômicos tão respeitáveis quanto a ocidental.²⁸⁹ Ou seja, “a conquista do Mundo não é – em todo caso, não era até meio século – o objetivo de todas as sociedades humanas. É uma particularidade do homem ocidental” (ELIADE, 1999, p. 168). Dessa forma, o esforço positivista de se tornar a *haute maximale* espiritual da Humanidade e a única visão de mundo do século XX não se realizou.²⁹⁰

Mas é óbvio que uma cultura como a nossa, que se lançou heroicamente por um caminho que considerava não só o melhor, mas o único digno de um homem inteligente e honesto; uma cultura que, para alimentar o gigantesco esforço intelectual reclamado pelo progresso da ciência e da indústria, teve de sacrificar talvez o melhor da sua alma, é óbvio, repito, que tal cultura se tenha tornado excessivamente ciosa dos seus próprios valores e que os seus representantes mais qualificados vejam com suspeição toda tentativa de validar as criações das outras culturas exóticas ou primitivas (ELIADE, 1979a, p. 12-13).

Frente às teorias evolucionistas do Positivismo que afirmavam que o sagrado era uma etapa na consciência do homem primitivo²⁹¹, Eliade defendeu que o homem é ontologicamente constituído pelo sagrado e que sua estrutura é existencialmente religiosa.²⁹² Portanto, a abordagem científica, por se fragmentada²⁹³, não é capaz de

²⁸⁸ “Mas a sociedade moderna só pôde constituir-se dessacralizando a Natureza; os fenômenos científicos válidos só se revelam á custa do desaparecimento das hierofanias. As sociedades industriais nada tinham que fazer com um trabalho litúrgico, solidário dos ritos de ofício” (ELIADE, 1979a, p. 139).

²⁸⁹ “De fato, se fosse possível demonstrar (aliás isso foi realizado nas últimas décadas) que a vida religiosa dos povos mais primitivos é verdadeiramente complexa, que não pode ser reduzida ao “animismo”, ao “totemismo”, nem ao culto dos antepassados, mas que conhece também os seres supremos providos de todos os prestígios dos deus criador e todo-poderoso, a hipótese evolucionista, que priva os primitivos do acesso às “hierofanias superiores” ficaria assim imediatamente invalidada” (Id., 2008b, p. 13).

²⁹⁰ “Outras sociedades perseguem fins diferentes; por exemplo, compreender a cifra do Mundo para viver como ‘vive’ o Mundo, ou seja, renovando-se perpetuamente. O que importa é significação da existência humana, essa significação é de ordem espiritual” (Id., 1999, p. 168).

²⁹¹ “[...] uma tal justaposição de fatos religiosos, pertencentes a povos tão distantes no tempo e no espaço, não deixa de ser um tanto perigosa, pois há sempre o risco de se recair nos erros do século XIX e, principalmente de se acreditar, como Tylor ou Frazer, numa reação uniforme do espírito humano diante dos fenômenos naturais” (ELIADE, 2008a, p. 21).

²⁹² “O comportamento mágico-religioso da Humanidade arcaica revela uma tomada de consciência existencial do homem em relação ao Cosmo e a si mesmo. Onde um Frazer via apenas uma “superstição” já se encontrava implícita uma metafísica, mesmo que ela se expressasse pela interpretação dos símbolos, mais que por sobreposições de conceitos: uma metafísica, ou seja, uma concepção global e coerente da Realidade, e não uma série de gestos instintivos regidos pela mesma e fundamental ‘reação do animal humano diante da Natureza’” (Id., 1996, p. 176).

²⁹³ “O homem se tornou mais problemático para si mesmo do que em nossos dias. Dispomos de uma antropologia científica, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica que se ignoram entre si. Por conseguinte, já não possuímos nenhuma ideia clara e coerente do homem. A multiplicidade

compreender o homem em sua integridade, pois a verdadeira dimensão da existência humana é a mítica, e por que o homem é constitutivamente sedento de sentido, do real. Além disso, a inescrutabilidade das manifestações religiosas arcaicas evidencia a impossibilidade de elaborar um quadro evolutivo dos fenômenos religiosos.²⁹⁴

O filósofo romeno defendeu que a religião e toda sua forma de expressão devem ser abordadas a partir de uma *hermenêutica antirreducionista* capaz de perceber os fenômenos religiosos como expressões espirituais das culturas arcaicas.²⁹⁵ Eliade afirmou que “uma religião, ainda que se trate da religião mais “primitiva” [...], não se deixa reduzir a um nível elementar de hierofanias (*mana*, o totemismo, o animismo)” (2008b, p. 29). O Positivismo, ao contrário, desmistifica e reduz os fenômenos espirituais, os símbolos²⁹⁶, a linguagem e as leis a expressões biológicas ou psicológicas. Não os considera uma modalidade da consciência humana do *homo religiosus*²⁹⁷, mas parte de um processo evolutivo da Humanidade. Por isso, o cientificismo não é capaz de dar significação metafísica religiosa ao homem.

A compreensão da função das polaridades na vida e pensamento religioso das sociedades arcaicas e tradicionais exige um esforço hermenêutico, não uma desmistificação. [...] Não temos o direito de as reduzir a uma coisa diferente daquilo que são, a saber, criações espirituais. Conseqüentemente, é o seu sentido e significado que tem de ser apreendido (ELIADE, 1989b p. 159).

Os símbolos, os mitos e os comportamentos religiosos foram compreendidos pelos pesquisadores do século XIX isolados da consciência do homem religioso. Ou seja,

cada vez maior das ciências particulares, que se ocupam do estudo dos homens antes confundiu e obscureceu do que elucidou nossa concepção do homem” (SCHELER *apud* CASSIRER, 1977, p. 45).

²⁹⁴ Vimos que o Positivismo acreditava que todas as religiões passavam por um processo evolutivo que culminava na concepção monoteísta.

²⁹⁵ “O exame simultâneo das formas religiosas ‘inferiores’ e ‘superiores’ porá em evidência os seus elementos comuns e assim evitaremos certos erros imputáveis a uma óptica ‘evolucionista’ ou ‘ocidentalista’” (ELIADE 2008b, p. 4).

²⁹⁶ “A ‘perda’ da dimensão simbólica, que teve sua expressão mais forte com o cientismo, deu origem às explicações naturalistas da religião e às filosofias da história que concebiam a religião como mistificação e, conseqüentemente, anunciavam o seu fim eminente; essa perda banuiu da esfera da consciência o sagrado” (GUIMARÃES, 2000, p. 285, nota 114).

²⁹⁷ “[...] os mitos se degradam e os símbolos se secularizam, mas eles nunca desaparecem, mesmo na mais positivista das civilizações, a do século XIX. Os símbolos e os mitos vêm de longe: eles fazem parte do ser humano, e é impossível não os reencontrar em qualquer situação existencial do homem no Cosmos” (ELIADE, 1996, p. 21).

não foram interpretados como uma “expressão existencial”. Conseqüentemente, foram reduzidos à “selvageria”, à “estupidez primordial”, ou a uma fase inicial e “acultural” da Humanidade.²⁹⁸ As mitologias são consideradas “doenças da linguagem”.²⁹⁹ Eliade se contrapôs a essa forma reducionista das estruturas simbólicas da ontologia arcaica. Afirmou que essas foram “desbotadas pelo racionalismo”³⁰⁰ e que deveriam ser compreendidas em seu conjunto.³⁰¹ “Comparam-se e confrontam-se duas expressões de um símbolo não para reduzi-la a uma expressão única, preexistente, mas para descobrir o processo graças ao qual uma estrutura é capaz de enriquecer suas significações” (ELIADE, 1999, p. 219).

Para Eliade, a tese evolucionista³⁰² é refutada na medida em que as expressões religiosas e suas mudanças não demonstram uma linearidade capaz de fornecer subsídios suficientes para afirmar que todas seguem o mesmo padrão evolutivo³⁰³ (sabe-se hoje que essa posição já foi superada e que não há nenhum meio de desvendar a origem da religião).³⁰⁴ Por isso, ele se esforçou em descrever e analisar

²⁹⁸ Cf. ELIADE, 1999, p. 4.

²⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 212.

³⁰⁰ Cf. ELIADE, 2008b, p. 126.

³⁰¹ “Assim, quando, abstraindo a ‘história’ que os separa, nós comparamos um símbolo oceânico a um símbolo da Ásia setentrional, julgamo-nos no direito de fazê-lo não porque tanto um como o outro sejam o produto de uma mesma ‘mentalidade infantil’, mas porque o símbolo, em si, expressa o conhecimento de uma situação-limite” (*Id.*, 1996, p. 176).

³⁰² “A concepção de uma evolução unidirecional, cujo paradigma positivista é a lei dos três estados de Comte, fornece o modelo de explicação analítico-causal dos fenômenos religiosos (deve-se considerar também que as teses evolucionistas de Darwin tiveram um efeito imediato, na segunda metade do século XIX, sobre a ciência das religiões nascente, teses essas que se entrelaçavam com as teorias positivistas e com a visão histórica de Comte): do mais complexo e pode retroceder ao mais simples, e o mais simples é o elemento de explicação científica, e aplicando este esquema causalístico aos fenômenos religiosos: as formas mais complexas da vida religiosa por uma causalidade não religiosa, de ordem natural” (GUIMARÃES, 2000, p. 230, nota 15).

³⁰³ “Um desdobramento do prejuízo evolucionista é o princípio que postula a igualdade, que seria verificável em todas as partes do globo, das reações humanas ante os fenômenos naturais e que respondia pelas generalizações daqueles estudiosos da religião (por exemplo, Tylor, Marett, Frazer) ao formularem, em grandes sínteses sistemáticas, as suas teorias explicativas da religião (respectivamente, animismo, pré-animismo, magia)” (*Ibid.*, p. 242-243).

³⁰⁴ “Uma exposição do fenômeno religioso que vá do ‘simples ao composto’ não nos parece de forma de nenhuma indicada [...] – referimo-nos a uma exposição que comece pelas hierofanias mais elementares (o *mana*, o insólito, etc...), para passarmos em seguida ao totemismo, ao feiticismo, ao culto da natureza ou dos espíritos, depois aos deuses e aos demônios, e chegaremos finalmente à noção monoteísta de Deus. Tal exposição seria arbitrária; implica uma evolução do fenômeno religioso, do ‘simples ao composto’, que não passa de hipótese indemonstrável [...]” (ELIADE, 2008b, p. 2).

a consciência arcaica e sua dimensão ontológica a partir de uma hermenêutica não reducionista.

3.3. A crítica às perspectivas historicistas

Em *Mito do Eterno Retorno*, Eliade discorreu sobre a História³⁰⁵ e os conceitos fundamentais das culturas arcaicas. Mas suas críticas à postura do homem moderno diante da História ultrapassam esse trabalho e se encontram de forma fragmentada em muitas de suas pesquisas. Ele utilizou a *hermenêutica fenomenológica* para compreender os fenômenos religiosos a-históricos.³⁰⁶ No entanto, sua postura não é anti-histórica – não nega a História – mas anti-historicista.³⁰⁷ Em seu antirreducionismo, Eliade criticou as perspectivas historicista e existencialista da compreensão do fenômeno religioso e do homem como um ser histórico.³⁰⁸ Ao entendê-lo como um *símbolo vivo*, refletiu sobre o valor da História e do fenômeno religioso em uma abordagem anti-historicista e não-reducionista. Conforme nos descreveu seu discípulo Culianu:

Em que consiste propriamente o trabalho de Eliade aos fatos religiosos? Ele procura as estruturas basilares da religião e, portanto, classifica os fatos em categorias. Elas, resultantes da descrição fenomenológica, são apriorísticas, pois continuam a funcionar inconscientemente no mesmo tempo em que o homem deixa de viver em seu horizonte. Tal horizonte, que constitui a "ontologia arcaica", vem proposto em meditação ao homem que deixou de reconhecer, com a intenção de ajudá-lo superar a crise provocada pela ideologia historicista. Este "empenho humanitário" (*humanitarian concern*) de Eliade deve ser discutido em profundidade [...] (2008, p. 29-30).³⁰⁹

³⁰⁵ “[...] poderíamos dar a este livro um subtítulo: *Introdução a uma Filosofia da História*. Porque isto, afinal de contas, é o que pretende o atual ensaio” (ELIADE, 1992, p. 7, grifo do autor).

³⁰⁶ Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 18; p. 22.

³⁰⁷ “Quando abordamos uma espiritualidade exótica, compreendemos, sobretudo, aquilo que estamos predispostos a compreender por nossa própria vocação, por nossa própria orientação cultural e por aquela do momento histórico ao qual pertencemos” (ELIADE, 1996, p. 9).

³⁰⁸ “Queremos dizer, antes de mais nada, que as palavras ‘historismo’ e ‘historicismo’ compreendem muitas correntes e orientações filosóficas antagonistas e diferentes. Basta lembrar o relativismo vitalista de Dilthey, o *storicismo* de Croce, o *attualismo* de Gentile e a ‘razão histórica’ de Ortega, para compreender a multiplicidade de avaliações filosóficas aplicada à história durante a primeira metade do século XX” (ELIADE, 1992, p. 138, nota 10). Contudo, todas possuem uma mesma característica, e nisso se fundamenta nossa exposição, que é a de negar toda manifestação trans-histórica na temporalidade.

³⁰⁹ “In che cosa consiste propriamente l'operare di Eliade coi fatti religiosi? Egli cerca le strutture basilari della religione, e perciò ordina i fatti in categorie. Queste categorie, risultanti dalla descrizione fenomenologica, sarebbero aprioristiche. Esse continuano a funzionare inconsciamente al momento in cui l'uomo cessa di vivere nel loro orizzonte. Tale orizzonte, che costituisce l'ontologia arcaica’,

Eliade teceu críticas ao Historicismo devido à sua postura desmitificadora diante das sociedades arcaicas e tradicionais. O homem moderno, ao considerar a importância da História em sua existência, reduziu a si mesmo a uma dimensão histórica, pois, a “[...] história modifica, transforma, degrada ou, por meio de qualquer forte personalidade religiosa, transfigura qualquer teofania” (ELIADE, 2008b, p. 190). Ao negar qualquer possibilidade de uma importância meta-histórica em sua vida, o homem tornou o mundo imanente, ou seja, em um *mundo histórico radicalmente dessacralizado*. Defendeu que, “enquanto ser histórico, o homem matou Deus e após este assassinio – ‘deicídio’ – é forçado a viver exclusivamente na história” (1989b, p. 66). Diante dessa situação existencial, o filósofo romeno afirmou que o homem moderno passa por um momento de “queda da História”, surgido no momento em que ocorreu “a tomada de consciência pelo homem moderno, dos múltiplos condicionamentos históricos de que é vítima” (Ibid., p. 130). Por isso, se o homem arcaico explica seu *sofrimento histórico* com o uso de uma *linguagem simbólica mítica*, como o homem moderno resolve esse problema, uma vez que escolheu não ter mais essa ferramenta?

Como resultado, a História, vazia de uma dimensão religiosa, não é capaz de resgatar o homem de sua crise diante do “terror da História” por que não permite o retorno como fuga. O “terror da História” é a expressão que sintetiza as pressões históricas nas quais o homem moderno sofre por suportar as guerras, as secas, a fome, as catástrofes naturais, as crises econômicas e políticas, tudo isso sem qualquer significação transcendente.³¹⁰ O Historicismo submete o homem a duas

viene riproposto in meditazione all'uomo che in esso non si riconosce più, con l'intento di aiutarlo a superare la crisi provocata dalle ideologie storicistiche. Questo 'impegno umanitario' (humanitarian concern) di Eliade andrebbe discusso in profondità [...].”

³¹⁰ “A luz de uma tal concepção, todas as crueldades, aberrações e tragédias da história serão justificadas pela necessidades do ‘momento histórico’. As consequências funestas das ações humanas, por bem intencionadas que estas sejam ou pela justificação histórica que encontrem, deixam o homem ao desabrigo das forças históricas, fadado a um destino trágico, sem a possibilidade de dar um sentido, na perspectiva do historicismo, aos crimes da história. A liberdade de fazer a história tem se mostrado, na realidade, ilusória para grande parte da Humanidade. O que se constata, observa Eliade, é que o historicismo foi ‘criado e professado por pensadores que pertenciam a nações para as quais a história nunca foi um terror contínuo’, nações que se consideram os sujeitos agentes de uma única ‘História’, com o qual o resto da Humanidade, numa espécie de fatalidade histórica, deve forçosamente solidarizar-se” (GUIMARÃES, 2000, p. 157).

opções: 1) a resignação diante do destino e 2) a angústia.³¹¹ No entanto, mesmo sem perceber, para suportar esses acontecimentos, o homem histórico termina por adotar uma postura religiosa, como nos revela Eliade:

Durante milênios, o homem trabalhou ritualmente e pensou miticamente nas analogias entre o macrocosmo e o microcosmo. Era uma das possibilidades de se “abrir” para o Mundo e de participar assim da sacralidade do Cosmo. Desde a Renascença, quando se provou que o Universo era infinito, essa dimensão cósmica que o homem acrescentava ritualmente à sua existência nos é negada. Seria normal que o homem moderno, caído sob o domínio do Tempo e obsedado por sua própria historicidade, procurasse “abrir-se” para o Mundo, adquirindo uma nova dimensão das profundezas temporais. Inconscientemente, ele se defende da pressão da História contemporânea através de uma *anamnesis* historiográfica, que lhe abre perspectivas das quais não poderia sequer suspeitar se, seguindo o exemplo de Hegel, ele se limitasse a “comungar com o Espírito Universal” através da leitura diária do seu jornal (2007, p. 121).

O homem moderno cria consciente e voluntariamente a História. O sagrado se torna mais oculto na medida em que o homem se torna mais histórico. A História se torna vazia de toda dimensão teleológica, e faz com que, conseqüentemente, encontre seu significado em sua própria realização. Eliade rejeitou a postura historicista de explicar os acontecimentos históricos em si mesmos para negar toda transcendência. Para ele, essa ocultação não significa o desaparecimento do sagrado.³¹² Mesmo considerado a-religioso ou materialista, o homem moderno, como em qualquer época, se vê diante do problema existencial do sentido da vida. É diante das crises que se mostra mais religioso, pois é a História, com seus dramas e suas crises, a condição para a revelação e a realização de uma *manifestação trans-histórica*.³¹³

³¹¹ “O terror da história torna-se cada vez mais intolerável a partir dos pontos de vista proporcionados pelas várias filosofias historicistas. Porque nelas, naturalmente, cada acontecimento histórico encontra seu único e total significado apenas em sua realização. [...] Rickert, Troeltsch, Dilthey e Simmel, e que os recentes esforços de Croce, de Karl Mannheim, ou de Ortega y Gasset conseguiram apenas parcialmente ultrapassar” (ELIADE, 1992, p. 129).

³¹² “Poderia dizer-se, numa fórmula sumária, que a ‘história’ conseguiu empurrar para segundo plano as ‘formas’ divinas de estrutura celeste (é o caso dos seres supremos) ou que os abastardou (os deuses da tempestade, os fecundadores), mas esta ‘história’, isto é, a experimentação e a interpretação sempre nova do sagrado, pelo homem, não conseguiu abolir a revelação de estrutura impessoal, intemporal, a-histórica” (ELIADE, 2008b, p. 100-101).

³¹³ “O episódio histórico em si, por mais importante que seja, não é conservado na memória popular, e sua lembrança tampouco alimenta a imaginação popular, salvo enquanto o episódio histórico particular estiver próximo de um modelo mítico” (Id., 1992, p. 43). Cf. GUIMARÃES, p. 185.

[...] vemo-nos forçados a tocar no problema do homem como uma criatura consciente e voluntariamente histórica porque, no presente momento, o mundo moderno não está de todo convertido ao historicismo; estamos inclusive sendo testemunhas de um conflito entre as duas visões: a concepção arcaica, que deveríamos chamar de arquetípica e aistórica; e a moderna, pós-hegeliana, que procura ser histórica (1992, p. 123).

Mircea Eliade se posicionou contra o historicismo hegeliano e pós-hegeliano. Para ele, ao postular a racionalidade do desenvolvimento histórico e afirmar o seu caráter progressivo, Hegel negou a liberdade humana. Foi devido à “descoberta da História”, em Hegel e seus sucessores, que o homem passou a mudar seu modo de ser no mundo, o que fez com que os arquétipos míticos fossem superados.³¹⁴ Contudo, Eliade negou que, mesmo diante dessas mudanças no horizonte humano, o pensamento mítico tivesse sido abolido. Ao contrário, o mito permanece vivo na história linear, só que de forma camuflada.³¹⁵

[...] devemos nos limitar a observar que a formulação de um mito arcaico, em termos modernos, representa, quando menos, uma traição ao desejo de encontrar um significado e uma justificação trans-histórica para os acontecimentos históricos. Assim, encontramos-nos uma vez mais na posição pré-hegeliana, com a validade das soluções "historicistas", de Hegel a Marx, sendo implicitamente questionada (ELIADE, 1992, p.127).

Por sua vez, Marx esboçou uma *teoria pseudo-escatológica ateuista* para aliviar o homem diante do “terror da História” e afirmar sua autonomia face à temporalidade. Com isso, os marxistas consideraram as pressões da História como um prenúncio de que a vitória sobre a opressão estaria por vir e colocaram um ponto final nos “males históricos”.³¹⁶ Entretanto, por estar vazia de um sentido trans-histórico, a História interpretada por Marx não passava de uma luta de classes.³¹⁷ Na medida

³¹⁴ No entanto, ainda em Hegel “[...] o destino de um povo ainda preservava um significado trans-histórico, porque toda a história revelava uma nova e mais completa manifestação do Espírito Universal” (ELIADE, 1992, p. 128).

³¹⁵ Cf. ELIADE, 2007, p. 102.

³¹⁶ “É até significativo que Marx resgate, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de *um fim absoluto da História*; distingue-se nisso dos outros filósofos historicistas (por exemplo, Croce e Ortega y Gasset), para quem as tensões da história são consubstanciais à condição humana e, portanto, jamais poderão ser completamente abolidas” (Id., 2008a, p. 168).

³¹⁷ “No entanto, o marxismo preserva um significado da história. Para o marxismo, os acontecimentos não são uma sucessão de acidentes arbitrários; eles demonstram ter uma estrutura coerente, e, acima de tudo, levam a um propósito definido — à eliminação final do terror da história, à ‘salvação’. Desta maneira, no ponto final da filosofia marxista da história, encontramos a era de ouro das escatologias arcaicas. Neste sentido, é correto afirmar não apenas que Marx ‘trouxe a filosofia de

em que filosofias historicistas como o Marxismo se esforçaram em esvaziar os acontecimentos temporais da transcendência, isto é, das defesas contra a História, o homem moderno tem, conseqüentemente, menos chance de consumá-la. Nessa perspectiva, ao rejeitar toda trans-historicidade, restou ao homem histórico contrariar a História realizada por uma minoria (burgueses e ditadores) e optar pelo suicídio ou a extradição; ou buscar uma vida marginal e aliar-se às militâncias ativas, ou então simplesmente fugir.³¹⁸

Se o homem sempre se encontra em uma “situação”, de acordo com as correntes historicista e existencialista, isso não significa que sua situação está reduzida à sua historicidade. Por exemplo, “Heidegger tinha se dado ao trabalho de mostrar que a historicidade da existência humana proíbe toda esperança de transcendermos ao tempo e à história” (ELIADE, 1992, p. 129). Diante disso, Eliade afirmou que o *homem integral* ultrapassa sua temporalidade, pois não é condicionado por seu momento histórico.³¹⁹ Mais: para o homem religioso, a *essência precede a existência*.³²⁰

Nesse contexto, o Existencialismo concebe a autenticidade da existência na tomada de consciência de seu momento histórico. Diante do “terror da História”, o Existencialismo representa o drama da consciência que reduz a existência humana à História, e nega, com isso, a transcendência e a reversibilidade do tempo.³²¹ Sobre a redutibilidade existencialista de uma vida autêntica do homem, Eliade assim se opôs:

Conclui-se depressa demais que a autenticidade de uma existência depende unicamente da consciência de sua própria historicidade. Essa consciência histórica tem um papel bem modesto na consciência humana, sem falar das zonas do inconsciente que pertencem também ao ser humano

Hegel de volta à terra’, mas também que ele reconfirmou, em um nível exclusivamente humano, o valor do mito primitivo da era de ouro, com a diferença de que coloca a era de ouro no final da história, ao invés de colocá-la também no seu ponto inicial” (ELIADE, 1992, p. 128-129).

³¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 133-134.

³¹⁹ “[...] *homem integral*, que não se recusa ao seu momento histórico, mas também não se deixa identificar com ele” (ELIADE, 1991, p. 172-173, nota 10).

³²⁰ Cf. *Id.*, 2007, p. 85.

³²¹ “A ‘autenticidade’ de um certo tipo de existencialismo (Eliade fala, neste caso, do existencialismo historicistas, referindo-se a Heidegger, a Sartre, etc.) não é capaz de esconjurar o desespero” (GUIMARÃES, p. 154-155).

integral. Quanto mais uma consciência estiver desperta, mas ela ultrapassará sua própria historicidade (1991, p. 29).

Com isso, refutou a *significação totalitária da História* que reduz o *homem autêntico* a um ser que se faz na medida em que *toma consciência de seu momento histórico*. Uma *vida verdadeiramente autêntica* não se limita à sua própria historicidade: as experiências do amor, da angústia, do sagrado, da contemplação, etc., que são parte de uma existência humana, faz com que muitas vezes fuçamos da temporalidade presente com “ritmos temporais” peculiares ao nosso modo de ser. Isso não pode ser considerado uma inautenticidade.³²² A respeito disso, Eliade expõe:

Não creio que Jean-Paul Sartre dê tudo de si mesmo em sua filosofia, porque sei que Sartre dorme, sonha, gosta de música, vai ao teatro. E, no teatro, ele entra numa dimensão temporal na qual não mais vive seu “moment historique”. Lá, ele vive numa dimensão totalmente outra. [...] nós também sonhamos. Este é o homem completo. Não posso fragmentar este homem integral e crer sem mais em alguém que diz conscientemente não ser um homem religioso (1973 apud GUIMARÃES, 2000, p. 303).³²³

Em defesa de uma nova abordagem antropológica, Eliade criticou a concepção de Sartre que definia o homem como um estranho lançado em um mundo sem sentido – um eterno absurdo –, e como um ser com sua liberdade restrita à sua situação histórica.³²⁴ Para o pensador romeno, a vida não se reduz a essa posição trágica, pelo contrário, o homem deve ser compreendido como um *ser marcado pela temporalidade*, mas esse *tempo* é plural e significativo para o *homem integral* em sua abertura transcendental à uma experiência religiosa.³²⁵ O homem religioso é livre porque é capaz de abolir a temporalidade histórica e se instalar em outro

³²² Cf. ELIADE, 1991, p. 172-173, nota 10.

³²³ Cf. ELIADE, 1973, p. 104. *The sacred in the secular world*. Cultural hermeneutics 1 / p. 101-113 / Dordrecht-Holland: Reidel Publishing Company.

³²⁴ Cf. Id., 1979c, p. 63.

³²⁵ “[...] com o homem das civilizações tradicionais que, [...] demonstrava uma atitude genuína em relação à história. Independente de aboli-la periodicamente, de desvalorizá-la por meio do encontro de modelos trans-históricos e arquétipos para ela ou, por fim, de lhe dar um significado meta-histórico (teoria cíclica, significados escatológicos e assim por diante), o homem das civilizações tradicionais não atribuía qualquer valor ao acontecimento histórico em si; em outras palavras, ele não o considerava como uma categoria específica de seu próprio modo de existência” (Id., 1992, p. 123).

regime temporal.³²⁶ Em defesa dessa *liberdade histórica*, o filósofo de Bucareste criticou o *Zeitgeist* de sua época:

O ambiente cultural, desde a filosofia e ideologia, até a literatura, arte... cinema e jornalismo, estava dominado por umas poucas ideias e chavões: o absurdo da existência humana, alienação, engajamento, situação, momento histórico e outros. É verdade que Sartre falava constantemente de liberdade; mas, no final, aquela liberdade não tinha sentido (ELIADE, 1979c, p. 16).

Ao se debruçar no universo espiritual dessas manifestações e interpretar os fenômenos religiosos arcaicos, o reducionismo historicista foi incapaz de solucionar as dúvidas das significações religiosas.³²⁷ A mentalidade arcaica foi subjugada por uma funcionalidade histórico-cultural. Diante dessa interpretação do *Zeitgeist* historicista, Eliade compreendeu os fenômenos religiosos a partir de seu próprio plano de referência: fez uma *ἐποχή fenomenológica*.³²⁸ Com isso, resgatou a espiritualidade dos simbolismos religiosos ao criticar a postura reducionista ocidentalizante na abordagem dos temas religiosos e reivindicou uma nova abordagem do sagrado ao considerar sua *irredutibilidade na História*.³²⁹ Em sua crítica ao Historicismo, Eliade evidenciou o fracasso Iluminista que afirmava ser o homem o único a fazer sua história, e enfatizou a importância da História na vida do homem religioso em relação ao sagrado:

Se as principais posições religiosas foram assim dadas de uma vez para sempre a partir do momento em que o homem tomou consciência da sua situação existencial no seio do universo, isso não quer dizer que a “história” não tenha nenhuma importância para a experiência religiosa em si. Pelo contrário, tudo o que se produz na vida do homem, mesmo na sua vida

³²⁶ “E, a diferença crucial entre o homem das civilizações arcaica e moderna, o homem histórico, reside no valor cada vez maior que este atribui aos acontecimentos históricos, isto é, às ‘novidades’ que, para o homem tradicional, ou representavam conjunturas insignificantes ou a infração de normas (portanto ‘faltas’, ‘pecados’, e assim por diante) e que, como tal, tinham de ser expelidas (abolidas) periodicamente” (ELIADE, 2000, p. 132).

³²⁷ “Foi sobretudo o historicismo que tentou inovar, postulando que o homem já não é constituído unicamente pelas suas *origens*, mas também pela sua própria história e por toda a História da Humanidade, este historicismo que seculariza definitivamente o Tempo, recusando distinguir entre o Tempo fabuloso das *origens* e o que lhe sucedeu. Já nenhum prestígio ilumina o *illud tempus* dos ‘começos’; não ouve ‘queda’ nem ‘ruptura’ primevas, mas uma série infinita de eventos que, em conjunto nos originaram tais como somos hoje em dia. Nenhuma diferença ‘qualitativa’ entre os acontecimentos [...]” (ELIADE, 1989a, p. 41, grifo do autor).

³²⁸ No sentido Husserliano (apresentada nas *Ideias*, em 1913) de suspensão dos juízos oriundos de toda forma de conhecimento.

³²⁹ “O que distingue o historiador das religiões de um simples historiador é que ele lida com fato que, embora históricos, revelam um comportamento que vai muito além dos comportamentos históricos do ser humano” (Id., 1991, p. 29).

material, tem também ressonância na sua experiência religiosa (2008b, p. 377-378).

Mesmo com uma postura contrária às perspectivas dessacralizadoras da modernidade, Eliade reconheceu sua importância por elas ressurgirem as culturas arcaicas nos estudos do Ocidente. Abriu-se, com isso, um universalismo religioso. Ademais, também permitiram a crítica eliadiana ao provincianismo ocidental e ao etnocentrismo do homem europeu. Esse etnocentrismo é também resultado de uma antropologia colonial que justificava a exploração imperialista dos países europeus.³³⁰ Diante da superação do homem religioso pelo homem histórico, Eliade encontrou na hermenêutica a forma mais apropriada para compreender o fenômeno religioso. Assim, as imagens, os símbolos, os mitos e os ritos são as formas de manifestação do horizonte religioso³³¹, pois, “[...] os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-limite do homem, e não apenas uma situação histórica. Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no Universo” (ELIADE, 1991, p. 30). Há então uma *valorização metafísica da existência humana* que se opõe às correntes filosóficas pós-hegelianas (Historicismo, Marxismo e Existencialismo). *A fortiori*, nessas correntes, a existência humana só é válida mediante a postura consciente histórica do homem.³³²

³³⁰ “Colonizar os povos das colônias era preciso. Não menos preciso era justificar a ação colonizadora aos outros e a si próprios. [...] Todos os homens de todos os tempos são iguais, possuem a mesma unidade psíquica. Mas representam, através de sua cultura, um anacronismo, sobrevivências culturais que correspondem, no tempo cultural, a uma fase já vivida pelos sagazes europeus ‘civilizados’. Era, pois um dever, uma obrigação os europeus ajudar os povos primitivos a alcançarem a civilização. O difusionismo também não ficava atrás. No momento em que defendiam o processo de difusão como caminho mais eficiente de progresso e de civilização, defendendo, portanto, a necessidade de copiar e fortalecer os contatos dos menos civilizados com os centros de cultura [...]” (MELLO, 1995, p. 229-230).

³³¹ “[...] importa considerar que é como crítico do positivismo cientificista e, depois, do relativismo historicista, que Eliade procura valorizar, todas as produções religiosas da Humanidade e, como se base, esta foi uma atitude constante desde a sua juventude” (GUIMARÃES, 2000, p. 228).

³³² “De qualquer modo, a crítica eliadiana a Dilthey e aos historicistas em geral reside na unidimensionalidade de sua interpretação da existência como temporalidade, reduzindo-a à consciência do próprio condicionamento [...]. Se Eliade é crítico do Espírito absoluto hegeliano por negar, na história, a liberdade humana, é igualmente crítico do historicismo enquanto identifica na redução do homem à consciência de seu ser historicamente condicionado a negação desta mesma liberdade” (Ibid., p. 300, nota 142).

Eliade sabia que um retorno à dimensão do homem arcaico para encontrar uma solução perante o “terror da História” não era possível de ser aceita pelo homem histórico, pois esse descobriu sua singularidade diante do tempo linear.³³³ Contudo, afirmou que cada ser histórico traz em si uma grande parte da Humanidade anterior à História.³³⁴ Por isso, frente à tese historicista de que a religião é um estágio da consciência humana superada pela História, ele defendeu que o sagrado é um *elemento da estrutura da consciência*. A historicidade de uma experiência religiosa não a define inteiramente.³³⁵ Ademais, mediante os estudos da consciência religiosa, o homem moderno pode encontrar a riqueza espiritual do comportamento do homem religioso e é capaz de reencontrar na conduta existencial de seus antepassados sua verdadeira autenticidade.³³⁶ O homem aistórico suportava as pressões da História, e as interpretava como punição do poder sobrenatural diante do afastamento do sagrado. Concebia a temporalidade transcendentemente, já que, em sua mentalidade, a História não poderia ter um valor em si mesmo.³³⁷

As teorias historicistas são amplas e complexas, mas o que aqui resumimos é o suficiente para percebermos que elas reduziram o homem e os fenômenos religiosos à História.³³⁸ Além disso, se existe uma liberdade ou uma virtude criativa do homem

³³³ “O idealismo crociano, ao sustentar que o espírito na sua forma sintética e constitutiva reabsorve o imenso e múltiplo conteúdo real (o irracional, o fato empírico), e de tal modo o faz intrínseco a si que o círculo, que daí resulta, lógico e racional, nada deixa fora de seu perímetro, não pode não ter como consequência a morte da história e do sujeito individual e pessoal que é dela o protagonista” (Ibid., p. 296).

³³⁴ Cf. ELIADE, 1991, p. 9.

³³⁵ Cf. ELIADE, 1989b, p. 22; p. 71.

³³⁶ “Retomando a consciência do seu próprio simbolismo antropocósmico – que é apenas uma variante do simbolismo arcaico –, o homem moderno obterá uma nova dimensão existencial, totalmente ignorada pelo existencialismo e pelo historicismo atual: um modo de ser autêntico e maior, que o defenderia do niilismo e do relativismo histórico sem por isso subtrair-lo da história. Pois a própria história poderia um dia encontrar seu verdadeiro sentido: o da epifania de uma condição humana gloriosa e absoluta” (Id., 1991, p. 32).

³³⁷ “Em nossa opinião, só um fato importa: em virtude deste ponto de vista, dezenas de milhões de homens, século após século, foram capazes de suportar enormes pressões históricas sem se desesperar, sem cometer o suicídio nem cair naquela aridez espiritual que sempre traz consigo uma visão relativista ou niilista da história” (Id., 1992, p. 130).

³³⁸ “As três grandes correntes do pensamento – do assim chamado positivismo, neokantismo e do historicismo – que declararam impossível *qualquer* espécie e de metafísica encontram-se ainda somente em alguns pensadores anacrônicos. O *positivismo* (por exemplo E. Mach, R. Avenarius) deduzia conceitos do ser e do conhecimento dos dados da percepção sensível; mas por esta razão tinha que declarar como sem sentido e apoiadas num ‘hábito’ errado de pensar humano não só as respostas metafísicas, mas também as *indagações* desta natureza. O assim chamado *neokantismo* que, de acordo com os estudos modernos de Kant, compreendeu de uma forma quase totalmente

histórico, o que concluímos é que nenhuma delas demonstrou ter condições de defender o homem diante do “terror da História”.³³⁹

3.4. A crise do homem moderno

No decorrer de nosso itinerário, percebemos o processo histórico de dessacralização efetuado pela racionalidade ocidental.³⁴⁰ Porém, mesmo como cidadão europeu e, conseqüentemente, educado nessa visão de mundo, Eliade afirmou que a cultura do Ocidente é provinciana. Isso ocorreu devido à postura etnocêntrica europeia, isto é, à arbitrariedade da imposição da *Weltanschauung* ocidental. Além da *depreciação metafísica da História*³⁴¹, da definição da mentalidade religiosa como uma doença mental, o Ocidente se considerou a civilização mais evoluída e, por isso, a responsável por guiar todos os povos rumo ao desenvolvimento tecnológico (e também cultural).³⁴² Contudo, já então o Ocidente presenciava o advento de culturas não-ocidentais que não aceitavam sua posição secundária no processo de compreensão do mundo. A esse respeito, Eliade revelou:

errônea o grande pensador, reconhecia – é verdade – as questões metafísicas como problemas eternos da razão, mas considerava-as como teoricamente insolúveis. O *historicismo* (K. Marx, W. Dilthey, E. Troeltsch, O. Spengler) via em todas as visões do mundo, nas religiosas bem como nas filosóficas, apenas formas mutáveis de expressão de condições de vida históricas e sociais que variam. Hoje podemos dizer que as razões que levaram estes três grupos de pensadores à sua tomada de posição negativa para com a metafísica foram total e definitivamente refutadas” (SCHELER, 1986, p. 8, grifo do autor).

³³⁹ “Também encontramos razão para prever que, do mesmo modo como o terror da história vai piorando, ao mesmo tempo em que a existência se torna mais e mais precária por causa da história, as posições do historicismo irão perdendo cada vez mais o seu prestígio” (ELIADE, 1992, p. 131).

³⁴⁰ “Nietzsche proclama a vontade do poder, Freud assinala o instinto sexual, Marx entroniza o instinto econômico” (CASSIRER, 1977, p. 44).

³⁴¹ “Notemos, porém, de passagem, que o condicionamento histórico da vida espiritual humana retoma, num outro nível e com outros meios dialéticos, as teorias de hoje um pouco obsoletas dos condicionamentos geográficos, econômicos, sociais, até mesmo fisiológicos. Todos concordam que um fato espiritual, sendo um fato *humano*, é necessariamente condicionado por tudo aquilo que concorre para compor um homem, desde a anatomia e a fisiologia até a linguagem. Em outros termos, um fato espiritual pressupõe o ser humano integral, ou seja, a entidade fisiológica, o homem social, o homem econômico, e assim por diante. Todavia, todos esses condicionamentos não conseguem esgotar, por si sós, a vida espiritual” (ELIADE, 1991, p. 28, grifo do autor).

³⁴² “[...] crítica que poderia ser igualmente estendida ao conceito husserliano de ‘Humanidade européia’ enquanto esta, por detrás da sua particularidade empírica, realiza em si ‘o sentido do mundo’, isto é, a ideia de uma razão plenamente revelada, de tal modo que o conceito de ‘homem adulto e normal’ se realiza no ‘branco’, ‘civilizado’, ‘europeu’, ‘modelo exemplar’ para toda a Humanidade, e isto porque criador daquele mundo “que tem a sua verdade a partir da razão” (GUIMARÃES, 2000, p. 203).

Num futuro próximo, o Ocidente não terá apenas de conhecer e compreender os universos culturais dos não-ocidentais; será levado a valorizá-los como parte integrante da história do espírito humano; não mais os verá como episódios infantis ou aberrantes de uma História exemplar do Homem. O que é ainda melhor, o confronto com os “outros” ajuda o homem ocidental a se autoconhecer. O esforço empregado para compreender corretamente os modos de pensamento estranhos à tradição racionalista ocidental, isto é, em primeiro lugar, para decifrar a significação dos mitos e dos símbolos, traduz-se num enriquecimento considerável da consciência (1999, p. 5).

O nosso momento histórico obriga-nos a confrontos que nem sequer poderiam ter sido imaginados há cinquenta anos. Por um lado, os povos da Ásia reentraram recentemente na História; por outro lado, os chamados povos primitivos preparam-se para fazer a sua aparição no horizonte de uma História maior (isto é, está a preparar-se para se tornarem *sujeito activos* da História em vez de seus *objectos passivos*, como foram até aqui) (1989b, p. 16).

Mesmo que tenha reconhecido a contribuição da abordagem científica para o Humanismo, Eliade compreendeu que isso não era suficiente para abordar a integridade da dimensão mítica da totalidade do humano, em seu cariz de *homo religiosus*. Na medida em que as abordagens científicas não representavam o ser humano como um ser religioso, elas não alcançavam a totalidade da experiência humana.³⁴³ Mas essas descobertas relacionadas ao inconsciente, ao simbolismo e aos mitos, serviram indiretamente à cultura ocidental, na medida em que a preparou para uma compreensão mais profunda dos valores não-europeus e permitiu, com isso, um diálogo intercultural.

O desejo de se dirigir à plenitude da pessoa e assim recapturar a consciência moderna do mitológico é [...], uma poderosa motivação para a enorme produtividade de Eliade. A consciência mítica sofreu várias modificações e transformações da tradição, do arcaico, das sociedades modernas, seculares e científicas. A alteração da consciência mítica não é apenas cronológica, pois os antigos não se referem especificamente a um ponto no tempo, mas a uma estrutura da mente. Pelo contrário, a alteração é, em grande parte, estrutural, espacial; o arcaico e o mítico persistem, mas foram relegados para outro espaço, às margens do discurso intelectual na sociedade, e para o inconsciente da psique humana (CAVE, 1993, p. 71).³⁴⁴

³⁴³ “A psicanálise justifica a sua importância com argumento que nos obriga a olhar e aceitar a *realidade*. Porém, que realidade? Uma realidade condicionada pela ideologia materialista e cientificista da psicanálise, quer dizer um produto histórico, vemos coisas que acreditaram os sábios e pensadores do século XIX. Se a psicanálise aceita um dia uma *realidade total*, não condicionada por sua própria ideologia, poderia abrir-se então na história ocidental!” (ELIADE, 1979b, p. 305, grifo do autor).

³⁴⁴ “The desire to address the whole person and to recapture for modern consciousness the mythologic, [...], a powerful motivation behind Eliade's enormous productivity. The mythic

O homem moderno está alienado de si e da compreensão da realidade. Eliade reconheceu que não é possível retornar a uma “religião cósmica”, suprimida pela historicidade da religião cristã³⁴⁵; não é possível o retorno à relação bucólica do homem com a natureza, embora ainda exista no homem moderno uma *potencial nostalgia mítica* das origens³⁴⁶ que pode ser desenvolvida a partir dos contatos com povos não-ocidentais que mantêm a estrutura de uma linguagem simbólica religiosa.³⁴⁷ Logo, “[...] essa maiêutica, realizada com a ajuda do simbolismo religioso, contribuiria também para desvencilhar o homem moderno do seu provincialismo cultural e sobretudo do relativismo historicista e existencialista [...]” (ELIADE, 1991, p. 31-32).

Portanto, o homem ocidental não pode mais se considerar “dono do mundo”. Já não há mais civilizações primitivas, mas interlocutoras que se apresentam ao diálogo. Mas para isso, faz-se necessário tanto uma compreensão quanto a interação dessas culturas com o Ocidente, numa hierarquia horizontal. Isso implica outra linguagem,

consciousness has undergone various modifications and transformations from the traditional, archaic, societies to the modern, secular, scientific ones. The alteration in the mythic consciousness is not just chronological, however, since the archaic does not principally refer to a point in time but to a structure of the mind. The alteration, rather, is largely structural, spatial; the archaic and the mythic persist but have been relegated to another space, to the margins of intellectual discourse in society and to the unconscious in the human psyche”.

³⁴⁵ “Apesar do valor dado ao Tempo e à História, o judeu-cristianismo não termina no historicismo, mas numa teologia da História. Não é por si mesmo que o acontecimento é valorizado; é apenas pela revelação que ele comporta, revelação esta que o precede e o transcende. O historicismo como tal é um produto da decomposição do cristianismo; ele só pôde existir na medida em que se havia perdido a fé na trans-historicidade do acontecimento histórico” (ELIADE, 1991, p. 28, p. 170). Cf. Id., 2008a, p. 98.

³⁴⁶ “Num mundo dessacralizado como o nosso, o ‘sagrado’ encontra-se presente e activo principalmente nos universos imaginários. Mas as experiências imaginárias fazem parte do ser humano total, não menos importantes que as suas experiências diurnas. Isto quer dizer que as nostalgias das provas é cenários iniciatórios, nostalgias decifradas em tantas obras literárias e plásticas, revela o anseio do homem moderno por uma renovação total e definitiva, uma *renovatio* capaz de mudar radicalmente a sua existência” (Id., 1989b, p. 152).

³⁴⁷ “Se no decorrer de sua história até o presente momento os grandes círculos culturais desenvolveram, cada um por seu lado, as três espécies do saber de uma forma unilateral – assim a Índia, o saber da salvação e a técnica vital espiritual da conquista do poder do homem sobre si mesmo; a China e a Grécia, o saber cultural; o Ocidente, desde o início do século XII, o saber prático das ciências positivas especializadas – chegou contudo ao mundo agora a hora em que deve iniciar-se uma *conciliação* e ao mesmo tempo uma *complementação destas direções unilaterais* do espírito. É sob o signo desta conciliação e desta complementação, não sob o signo de uma negação unilateral de uma espécie de saber face à outra, e não de um cultivo exclusivo daquilo que é historicamente ‘peculiar’ a cada círculo cultural, que se colocará o futuro da história da cultura humana” (SCHELER, 1986, p. 57, grifo do autor).

hermenêutica.³⁴⁸ É preciso tomar consciência do que resta de sagrado na existência moderna, pois, diante da crise do homem moderno³⁴⁹, essas culturas podem oferecer, através do diálogo, um novo horizonte para o mundo ocidental.³⁵⁰ O homem não pode viver no caos. Sua existência constitui um problema filosófico que requer uma “morte” da condição humana e um “renascimento” para o modo de ser transcendente. Em Eliade, sem dúvida

[...] a religião é a solução exemplar de toda crise existencial, não apenas porque é indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada como revelação recebida de um *outro* mundo, trans-humano. A solução religiosa não somente resolve a crise, mas, ao mesmo tempo, torna a existência “aberta” a valores que já não são contingentes nem particulares permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito (ELIADE, 2008a, p. 171).

No resgate da dimensão religiosa do homem arcaico, Eliade pretendeu restaurar o humano de sua imersão na contingência.³⁵¹ Esse resgate espiritual³⁵² consiste em seu *novo humanismo*. “E será impossível compreender este elemento, em seu verdadeiro sentido, enquanto continuarmos pensando que toda religião se origina do medo” (CASSIRER, 1977, p. 141). O filósofo tinha uma visão para o futuro da Humanidade: seu destino é encontrar um lugar para o ser humano no contexto do cosmos ao qual o *homo religiosus* arcaico aspirava. Logo, somente por meio do

³⁴⁸ “A filosofia ocidental não pode ser limitada às suas tradições, sem correr o risco de se tornar provincial. Agora, a história das religiões é capaz de investigar e explicar um grande número de ‘situações significativas’ e o modo de existência no mundo que de outra forma seriam inacessíveis” (ELIADE, 2000b, p. 77-78). “La filosofia occidentale non può limitarsi alle sue tradizioni senza correre il rischio di divenire provinciale. Ora, la storia delle religioni è in grado di investigare e spiegare un gran numero di ‘situazioni significative’ e di modalità di esistenza nel mondo che altrimenti sarebbero inaccessibili”.

³⁴⁹ “A crise da modernidade apresenta-se como crise da própria experiência de Deus, que nada mais é que a experiência da própria realidade constitutiva do homem e do mundo” (CAVALIERI, 2012, p. 14).

³⁵⁰ Cf. ELIADE, 1989a, p. 26.

³⁵¹ Como veremos mais adiante, Mircea Eliade também se opôs à filosofia existencialista, que afirmava que a vida humana é um *eterno absurdo, pura contingência*, existência que precede a essência.

³⁵² “Para Eliade, a palavra ‘espiritual’ é, por vezes, uma zona de trans-consciente no homem, em oposição à consciência, para o subconsciente em um sentido freudiano, e todos inconscientes no sentido junguiano. Esta área alegada da via negativa é sem provas, ‘não há nenhuma evidência de que há também uma trans-consciência’” (CULIANU, 2008, p. 90). “Per Eliade, questa parola ‘spirituale’ indica a volte a zona trans-conscia nell uomo, contrapposta alla coscienza, al subconscio in senso freudiano e all inconscio nel senso junghiano. Tale zona è presunta via negationis, non dimostrata: ‘niente prova che non esista anche un trans-conscio’”.

diálogo do homem moderno com as tradições arcaicas é que se poderá superar a crise de sua situação na temporalidade.³⁵³ O pensador romeno se esforçou em compreender a conectividade entre os reinos terrestre e celeste. O desaparecimento do céu-terra, isto é, do elo sagrado, tornava ainda mais premente a sobrevivência da Humanidade. A crise humana face o “terror da História” é, sobretudo, uma *crise ontológica*.³⁵⁴ Para Eliade, é somente na ontologia do sagrado que o homem conseguirá reencontrar um sentido para sua existência. Por isso, é possível estabelecer um *novo humanismo* de base ontológica-religiosa a partir do diálogo com outros povos? É o que tentaremos analisar.

³⁵³ “Começamos a ver hoje que a parte a-histórica de todo ser humano não se perde, como se pensava no século XIX, no reino animal e, finalmente, na ‘Vida’, mas, ao contrário, bifurca-se e eleva-se bem acima dela: essa parte a-histórica do ser humano traz, tal qual uma medalha, a marca da lembrança de uma existência mais rica, mais completa, quase beatificante. [...] Escapando à sua historicidade, o homem não abdica da qualidade de ser humano para se perder na ‘animalidade’; ele reencontra a linguagem e, às vezes, a experiência de um paraíso perdido. Os sonhos, os devaneios, as imagens de suas nostalgias, de seus desejos, de seus entusiasmos etc., tantas forças que projetam o ser humano historicamente condicionado em um mundo espiritual infinitamente mais rico que o mundo fechado do seu ‘momento histórico’” (ELIADE, 1991, p. 9).

³⁵⁴ A crise do homem moderno se assemelha à *Krisis* que Husserl elaborou em oposição ao Positivismo e ao Cientificismo, conforme nos mostra Guimarães “[...] as ciências não podem excluir o problema do sentido, sob pena de perder a sua relação com a vida, com o *humanum*. Na medida em que Eliade quer libertar a história das religiões do seu ostracismo e do seu fragmentarismo erudito e conferir-lhe uma missão junto à Humanidade, ele se aproxima da proposta husserliana concernente à ciência” (2000, p. 124, nota 23). A fenomenologia transcendental de Husserl partia do pressuposto que o conhecimento racional de sua época afastou a Humanidade do *mundo-da-vida*. Cf. CAVALIERI, 2012, p. 118.

4. O NOVO HUMANISMO

No fundo, antes de vir, a cultura ocidental deve descobrir e proclamar todos os modos de ser do homem. Meu dever é demonstrar a grandeza, às vezes ingênua, às vezes monstruosa, dos modos arcaicos de ser.

Mircea Eliade³⁵⁵

O *Novo Humanismo* de Mircea Eliade se funda em uma ontologia da experiência do sagrado mediante o diálogo intercultural e o uso de uma linguagem simbólica.³⁵⁶ Enquanto a ontologia moderna nega qualquer forma de transcendência, o filósofo romeno sugere uma ontologia do sagrado como solução para as crises existenciais do homem moderno, já que elas “retiram o homem de seu universo profano ou de sua situação histórica e o projetam num universo diferente em qualidade, um mundo completamente novo, transcendente e sagrado” (ELIADE, 1979c, p. 105-106).

A fim de elucidar o *Novo Humanismo* de Eliade, é preciso compreender a definição do sagrado e seu efeito na vida do homem religioso. Antes disso, ao interpretar o sentido do sagrado, Eliade demonstrou uma grande preocupação em não delimitar ou totalizar seu significado. *O sagrado é irreduzível*, o que torna complexo definir o seu sentido.³⁵⁷ Assim, apresentaremos alguns conceitos que o filósofo propôs.

4.1. O Sagrado

O principal ponto de partida na compreensão da existência do sagrado é originado de uma dualidade: o sagrado e o profano.³⁵⁸ “A ambivalência da divindade constitui

³⁵⁵ ELIADE, Mircea. *Fragmentos de un diario*. Madri: Espasa-Calpes, 1979, p. 263.

³⁵⁶ “A análise correta dos mitos e pensamentos míticos, de símbolos e imagens primordiais, especialmente as criações religiosas que emergem das culturas Orientais e ‘primitivas’, são, em minha opinião, o único caminho para abrir a mente Ocidental e introduzir um novo humanismo planetário” (ELIADE, 1989c, p. XII). “The correct analyses of myths and of mythical thought, of symbols and primordial images, especially the religious creations that emerge from Oriental and ‘primitive’ cultures, are, in my opinion, the only way to open the Western mind and to introduce new, planetary humanism”.

³⁵⁷ “Para não sairmos de nosso âmbito: não pensamos contestar que o fenômeno religioso possa ser em última instância encarado de ângulos diferentes; mas importa antes considera-lo em si mesmo, naquilo que contém de irreduzível e de original” (Id., 2008b, p. 2).

³⁵⁸ Cf. ELIADE, 2008a, p. 17.

um tema encontrado em toda história religiosa da Humanidade. O sagrado *atrai e atemoriza simultaneamente* o homem” (ELIADE, 1999, p. 92, grifo nosso). A sacralidade rompe o natural do sobrenatural. Lançada essa dualidade, Eliade expõe as características que formam seus modos de ser. O sagrado é a experiência de uma realidade e a fonte da consciência que existe no mundo. O sagrado é sempre a revelação do real³⁵⁹, a realidade por excelência, o encontro com o que salva, com o que orienta e que fornece um sentido à existência.³⁶⁰

O profano, ao contrário, é tudo o que desorienta o homem. Subtrai-lhe o sentido da existência e o projeta ao caos. O profano está cheio do que é irreal; o sagrado, por sua vez, está completo do real e da ordem cósmica.³⁶¹ A respeito dessa oposição entre o sagrado e o profano, Eliade afirma:

[...] para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real (2008a, p.18).

O sagrado é qualitativamente diferente do profano, embora possa se manifestar na profanidade por intermédio de *hierofanias*³⁶²: manifestações do sagrado, ou quando o sagrado se nos revela.³⁶³ Elas ocorrem quando o sagrado é percebido em qualquer objeto (pedras, animais, plantas, etc.).³⁶⁴ As *hierofanias* equivalem às

³⁵⁹ “Ora, nos níveis arcaicos de cultura, o *real* – ou seja, o poderoso, o significativo, o vivo – equivale ao *sagrado*” (Id., 1999, p. 221, grifo do autor).

³⁶⁰ O filósofo Rubens Alves afirma que o sagrado e o ideal são equivalentes, quer dizer, modelos de perfeição e de excelência. Cf. ALVES, 1984, p. 66.

³⁶¹ “Primitivamente, no interior do mundo divino os elementos fastos e puros se opunham aos elementos nefastos e impuros, e uns e outros apareciam igualmente distanciados do profano. Mas quando se examina o movimento dominante do pensamento refletido, o divino aparece ligado à pureza, o profano à impureza” (BATAILLE, 1993, p. 56).

³⁶² “Recordemos primeiro que a experiência religiosa pressupõe uma bipartição do mundo no *sagrado* e no *profano*. [...] não se trata de um dualismo embrionário, pois o profano é transmutado no sagrado pela dialética da hierofania. Por outro lado, numerosos processos de dessacralização transformam de novo o sagrado no profano” (ELIADE, 1989b, p. 159-160).

³⁶³ “Para indicar o acto da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Esta é cômoda, porque não implica qualquer explicação suplementar: não exprime nada mais que aquilo que está implícito no seu conteúdo etimológico, a saber, que qualquer coisa de sagrado nos é mostrada, nos é manifestada” (ELIADE, 1989a, p. 110).

³⁶⁴ “O Ocidental moderno experimenta um certo mal-estar perante inúmeras formas de manifestação do sagrado: é-lhe difícil de aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se

maneiras de percepção da realidade do homem religioso. Por isso, Eliade afirmou que uma *hierofania* representa ao olhar do religioso uma nítida separação do objeto hierofânico do mundo que o rodeia. Existem variedades de *hierofanias*, modalidades do sagrado devido a interpretações distintas de uma mesma cultura, quando as elites religiosas as percebem de uma forma que difere parcial ou totalmente do restante da comunidade. Embora, com esse paradoxo, ambas sejam válidas e constituam o *fundamento do ser*, o sagrado é ontológico e sustenta a existência. As modalidades do sagrado revelado não se contradizem, mas se complementam. Assim, “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo” (ELIADE, 2008a, p. 26).

Os homens arcaicos percebem que as *hierofanias* possuem a capacidade de se atualizar, isto é, de se revalorizar conforme o decorrer do tempo. No entanto, existem povos que se esforçam em manter o mesmo significado dessas *hierofanias*. A interpretação de um *mundo real significativo* está vinculada à descoberta do sagrado. Todas as *hierofanias* manifestam ao homem a coexistência de duas essências opostas: *espírito e matéria, eterno e devir, ser e não-ser, sagrado e profano*. Essa compreensão ontológica do mundo é denominada *coincidentia oppositorum*: princípios dualísticos que transcendem as oposições a fim de se alcançar a totalidade e abolir os termos opostos. É um dos aspectos mais arcaicos de se apresentar o paradoxo da realidade divina. Por exemplo: “[...] considera-se o homem ideal como sendo andrógino, ou seja, o ser que participa de ambas, da temporalidade e da eternidade” (Id., 1979c, p. 47). Mão esquerda/mão direita; homem/mulher; verão/inverno; sementeira/colheita; quente/frio; dia/noite; vida/morte; sorte/azar; sagrado/profano.³⁶⁵

nas pedras ou nas árvores, por exemplo. Mas é preciso não esquecer que não se trata de uma veneração da *pedra em si mesma*, de um culto da *árvore por si própria*; a pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas enquanto pedra e árvore, são-no justamente porque constituem *hierofanias*, porque “mostram” algo que já não é pedra nem árvore, mas *sagrado, ‘ganz andere’*” (ELIADE, 1989a, p. 110, grifo do autor).

³⁶⁵ Cf. Id., 1989b, p. 202.

Heráclito (c. 535-475 a. C.)³⁶⁶ disse: “Deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome: quer dizer todos os opostos” (Id., 1999, p. 80, nota 2). “Nicolau de Cusa considerava a *coincidentia oppositorum* a definição mais apropriada de natureza de Deus” (Ibid., p. 225).³⁶⁷ Embora as *hierofanias* apresentem a manifestação do sagrado ao mundo, essa nunca se dá de forma integral, de maneira imediata, na sua totalidade. O sagrado é irreduzível e, simultaneamente, realidade última. Sobre a revalorização das *hierofanias*, Eliade justifica:

Pois para aquele que está na posse de uma nova revelação (o mosaísmo no mundo semítico, o cristianismo no mundo greco-romano, por exemplo) as antigas hierofanias não somente perdem o seu sentido original, o de serem manifestação de uma modalidade do sagrado, mas também são consideradas como obstáculos a perfeição da experiência religiosa como pelo momento histórico em que se realiza a experiência. Sendo contemporâneos de uma revelação mais ‘completa’, mais conforme as suas faculdades espirituais e culturais, *não podem acreditar*, não podem valorizar, no plano religioso, as hierofanias que foram aceitas em fases religiosas já passadas (2008b, p. 31, grifo do autor).

Veremos adiante que as *hierofanias* estão presentes nos espaços, nos mitos, nas danças, nas festas e também no tempo. O sagrado possui uma morfologia inconstante, isto é, “o ato dialético permanece o mesmo: a manifestação do sagrado através de alguma coisa diferente de si mesma; aparece nos objetos, nos mitos ou nos símbolos, mas nunca integralmente, e de maneira imediata, na sua totalidade” (Id., 2008b, p. 31). Símbolos e mitos tornam-se referência do absoluto para o *modus vivendi* do religioso que vislumbra, no sagrado, o sentido de sua existência em um mundo real e perfeito, ao contrário do mundo profano, percebido como pseudo-real.³⁶⁸

O sagrado é, nesse sentido, um *arquétipo transcendental* que fundamenta e revela as relações existenciais no Mundo. Suas modalidades correspondem aos *modelos essenciais do ser* do homem religioso. Logo, todo ato que o homem arcaico efetua só têm sentido no mundo sagrado. O encontro do homem com o sagrado desperta-o

³⁶⁶ Heráclito de Éfeso filósofo pré-socrático considerado pai da dialética.

³⁶⁷ Ver mais em ELIADE, 1999, páginas: 81-82; 127-128. E ELIADE, 2008b, p. 341-342.

³⁶⁸ “O sagrado e o profano não são propriedade das coisas. Eles se estabelecem pelas atitudes dos homens perante coisas, espaços, tempos, pessoas e ações” (ALVES, 1984, p. 59-60).

para a existência de valores absolutos referenciais para seu modo de ser, levando-o a rejeitar o modo de vida profano.³⁶⁹ Dessa maneira,

[...] consideramos justo falar de uma ontologia arcaica, e é apenas ao levar em consideração essa ontologia que seremos capazes de entender e de não desprezar com zombarias mesmo o mais extravagante comportamento de parte do mundo primitivo; na verdade, esse comportamento corresponde a um esforço desesperado no sentido de não perder contato com o *ser* (ELIADE, 1992, p. 81).

O sagrado é, portanto, um elemento estrutural da consciência humana, não uma fase ultrapassada da História. Por isso, jamais poderá ser esquecido ou representar um retrocesso da civilização.³⁷⁰ O sagrado é uma “visão do Mundo” capaz de assegurar a existência em sua plenitude, na medida em que lhe fornece o valor total e o sentido último do modo-de-ser do homem religioso. É na sua experiência que o Mundo é fundado, por isso, é, antes de tudo, uma ontologia.³⁷¹

Na sociedade moderna secularizada, fenômenos de uma redescoberta do sagrado surgem em toda parte, o que revela o anseio de uma recuperação da dimensão transcendental integradora do real e uma autêntica vida religiosa. O sagrado e o profano fundamentam duas formas de existência que o homem assumiu no mundo. Com isso, há outras questões que devemos nos interrogar: como Mircea Eliade define o modo de existir do homem no mundo sagrado e sua existência no mundo profano? Quais implicações decorrem ao se assumir uma dessas duas modalidades de existência? As páginas seguintes pretendem responder essas questões.

4.2. O *homo religiosus*

Assim como existe a dualidade entre o sagrado e o profano, Eliade apresentou a dualidade do homem no mundo, a saber, o *homem religioso* e o *homem profano*. Essa dualidade só existe devido à presença do sagrado em oposição ao não

³⁶⁹ Cf. ROHDEN, 1998, p. 52.

³⁷⁰ “A experiência do sagrado, ao desvendar o ser, o sentido e a verdade num mundo desconhecido, caótico e temível, preparou o caminho para o pensamento sistemático” (ELIADE, 1989b, p. 10).

³⁷¹ Cf. Id., 2008a, p. 171.

religioso.³⁷² O *homo religiosus* é caracterizado pela vida no âmbito do mundo sagrado, que se constitui em uma existência aberta e que permite transcender-se. A vida é vivida num plano duplo, a própria existência humana e a vida trans-humana ligada ao cosmos ou ao divino (δαίμων). O filósofo romeno compreendeu o homem religioso como o homem arcaico. Entretanto, recordou que não se deveria negar o fato de que ainda hoje existem pessoas que buscam viver no âmbito do sagrado.³⁷³ O que fez foi pesquisar nas raízes das culturas antigas seu modo de ser no mundo para compreender melhor o homem contemporâneo. Procurou assim adotar a perspectiva do homem religioso ao perceber o mundo, segundo observou:

O primeiro fato com que deparamos ao adotar a perspectiva do homem religioso das sociedades arcaicas é que o mundo existe porque foi criado pelos deuses, e que a própria existência do mundo ‘quer dizer’ alguma coisa, que o mundo não é opaco, que não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado. Para o homem religioso o cosmos ‘vive’ e ‘fala’. A própria vida do cosmos é uma prova de sua santidade, pois ele foi criado pelos deuses e os deuses mostram-se aos homens por meio da vida cósmica (2008a, p. 135).

Com efeito, é difícil de imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irreduzivelmente *real* no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido (1989b, p. 9).

A vida do homem religioso se caracteriza por uma existência aberta à dimensão cósmica que não se limita ao modo de ser do homem moderno. Assim, o homem religioso nunca está sozinho, pois vive (simbolicamente) uma parte do mundo. A abertura existencial ao sagrado permite ao homem religioso conhecer-se ao conhecer o mundo. Esse conhecimento, como afirmou Eliade, é importante, pois se trata do conhecimento religioso que se refere ao ser. Isto quer dizer que se está em comunicação com os deuses e que participa da *santidade do mundo*. “O Mundo é apreendido enquanto Vida e, para o pensamento primitivo, a Vida é um disfarce do Ser” (ELIADE, 1999, p. 221).

³⁷² Cf. ELIADE, 2008a, p. 19.

³⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 173.

Dessa forma, o homem religioso é o *homem integral* eliadiano.³⁷⁴ O homem arcaico sente que o mundo assume a realidade na medida em que participa de um real transcendente que fornece arquétipos míticos.³⁷⁵ “O seu comportamento, [...], é existencial: eles reagiram desta maneira logo que sentiram no mais profundo de seu ser a sua particular situação no Universo, quer dizer, quando se deram conta do mistério da existência humana” (Id., 1989a, p. 167). Em consequência, não há sentido no mundo profano. Eliade descreveu essa visão da realidade como uma parte fundamental da ontologia arcaica relacionada à experiência do sagrado.

Na interpretação dos arquétipos, Eliade compreende uma semelhança do *modus vivendi* do homem religioso com a filosofia de Platão (c. 428-348 a. C.). Como se sabe, o filósofo grego afirmou que os fenômenos materiais são imitações efêmeras dos modelos eternos. Ou seja, tanto para o homem arcaico quanto para o platônico, a realidade não é no mundo real, mas no mundo dos arquétipos. Por isso, Eliade descreveu Platão como *o último representante da mentalidade mítica*, ou melhor, como o pensador que conseguiu compreender filosoficamente os modos de ser com base em uma ontologia arcaica.³⁷⁶

Dessa forma, o objeto, a existência humana e o mundo tornam-se reais na concepção ontológica arcaica apenas quando imitam ou repetem um arquétipo. Com

³⁷⁴ Cf. ELIADE, 1989b, p. 22. “[...] constituem atos de homem integral que, evidentemente, conhece também a obsessão da causalidade, mas antes de mais, conhece o problema da existência, isto é, nele se encontra diretamente inserido. Todas essas revelações de natureza metafísica (origem da raça humana, história sagrada da divindade e dos antepassados, metamorfose, sentido dos símbolos, nomes secretos, etc.), feitas no quadro das cerimônias de iniciação, não têm exclusivamente em vista a satisfação da sede de conhecer do neófito, mas em primeiro lugar propõem-se *o fortalecimento da sua existência total*, a promoção da continuidade da vida e da abundância, a garantia de um destino melhor após a morte, etc” (Id., 2008b, p. 55, grifo nosso).

³⁷⁵ Cf. Id., 1999, p. 202.

³⁷⁶ “É na doutrina platônica da Recordação das realidades impessoais que se reencontra o espantoso prolongamento do pensamento arcaico. O afastamento entre Platão e o mundo primitivo é demasiado evidente para que se deva insistir nele, mas esse afastamento não implica solução de continuidade. Com a doutrina platônica das Ideias, o pensamento filosófico grego retoma e revaloriza o mito arcaico e universal de um *illud tempus* fabuloso e pletórico que o Homem é obrigado a recordar para conhecer a *Verdade* e participar no *Ser*. O primitivo, exactamente como Platão na sua teoria da *anamnese*, não atribui importância às recordações *pessoais*: só mito, a História exemplar lhe importam. [...] Para Platão, é unicamente a pré-existência da alma no Universo atemporal das Ideias que conta, e a verdade (*aletheia*) é tão-somente a recordação dessa situação impessoal” (Id., 1989a, p. 38-39, grifo do autor).

isso, a plenitude da realidade só é alcançada por meio da repetição que faz com que tudo que não possua um modelo exemplar sagrado seja considerado desprezível e irreal.³⁷⁷ Posto isso, fica claro que o homem religioso procura fundamentar sua existência de acordo com a existência do sagrado que, para ele, é a realidade absoluta.³⁷⁸ A esse respeito, a contribuição do filósofo alemão Ernst Cassirer no estudo do homem arcaico foi notável:

O que caracteriza a mentalidade primitiva não é sua lógica, mas seu sentimento geral da vida. O homem primitivo não vê a natureza com os olhos do naturalista que deseja classificar coisas com a finalidade de satisfazer uma curiosidade intelectual, nem dela se acerca com um interesse puramente pragmático ou técnico. Não a considera mero objeto de conhecimento nem o campo de suas necessidades práticas imediatas. [...] Sua visão da natureza não é meramente prática; é *simpática* (1977, p. 135, grifo do autor).

Já dissemos anteriormente que o sagrado se manifesta por *hierofanias*. Essas também estão presentes em festas, em espaços, em tempos, em rituais e em histórias narradas, isto é, no mito.³⁷⁹ Trataremos mais adiante da importância do mito na vida no homem primitivo. Por agora, adiantamos que compreendemos melhor o modo de ser do homem religioso com o entendimento de que sua vida está ligada ao cosmos: tudo tem uma explicação de origem, pois o cosmos³⁸⁰ é o modelo de existência do homem religioso.³⁸¹ Em suas variantes, os mitos, enquanto modelos exemplares, significam que a *essência precede a existência humana*. Para o homem religioso, os atos só são considerados reais na medida em que repetem a obra de um antepassado mítico.³⁸² Nesse sentido, os mitos têm a função de revelar

³⁷⁷ “Daí, pode se afirmar que essa ontologia ‘primitiva’ tem uma estrutura platônica; e, neste caso, Platão poderia ser encarado como o destacado filósofo da ‘mentalidade primitiva’, isto é, como o pensador que conseguiu dar coerência e validade filosófica aos modos de vida e comportamento da Humanidade arcaica” (ELIADE, 1992, p. 38).

³⁷⁸ “Basicamente, o horizonte dos arquétipos e da repetição não pode ser ultrapassado com impunidade, a menos que nós aceitemos uma filosofia de liberdade que não exclua Deus” (Ibid., p. 136).

³⁷⁹ “[...] o mito é assumido pelo homem enquanto ser total, não se dirige apenas á sua inteligência ou à sua imaginação. Quando não é assumido com uma revelação de ‘mistérios’, o mito ‘degrada-se’, obscurece-se, transforma-se num conto ou numa lenda” (ELIADE, 1989a, p. 11).

³⁸⁰ Cf. Id., 2008b, p. 372.

³⁸¹ “[...] poderia dizer-se que o homem primitivo deseja reencontrar o sagrado incorporado e, por conseguinte, *facilmente acessível*, e isso explica a hierofanização do Cosmos, o facto de não importar qual o objeto que pode incorporar o sagrado” (Id., 1989a, p. 85, grifo do autor).

³⁸² Cf. Id., 1989b, p. 9.

por que e por quem as coisas foram feitas e em quais circunstâncias, como nos demonstra o pensador romeno:

Apesar de saber que é um ser humano e de se aceitar como tal, o homem das sociedades arcaicas sabe que também é algo mais. Sabe, por exemplo, que seu ancestral foi um animal, ou que ele pode morrer e retornar a vida (iniciação, transe xamânico) que pode influenciar as colheitas com suas orgias (que ele é capaz de se comportar com sua esposa como o Céu com a Terra, ou que pode desempenhar o papel da enxada e sua mulher a do sulco). Nas culturas mais complexas, os homens sabem que suas respirações são Ventos que seus ossos são como montanhas, que um fogo arde em seu estômago, que seu umbigo pode tornar-se um “Centro do Mundo” etc (2007, p. 128).

A referência do que o sagrado se torna para o homem arcaico nos recorda o *Übermensch* nietzschiano que, em contraste com o mundo religioso, simboliza o total desejo do homem moderno de secularizar o mundo em que vive. Como porta-voz de Nietzsche, Zaratustra proclama: “Sirvam a vossa inteligência e a vossa virtude no sentido da terra, meus irmãos, e o valor de todas as coisas será renovado por vós. Para isso deveis ser criadores!” (1978, p. 63).

Dessa forma, o super-homem de Nietzsche seria o novo paradigma do homem profano: “Todos os deuses morreram; agora viva o Super-homem!” (Ibid., p. 65). Assim como em Protágoras de Abdera (c. 485-411 a.C.), o filósofo alemão defendeu que *o homem deve ser a medida de todas as coisas*. Isso representa, ao contrário do modo de *ser-no-mundo* do *homo religiosus*, a existência do modo de ser do homem profano.

Eliade identificou essa espécie como o homem moderno. Afirmou que, para compreendê-lo, basta confrontar as situações existenciais com o homem religioso. O homem profano dessacralizou o mundo em que vive ao negar a transcendência e aceitar a relatividade da realidade. O homem a-religioso assumiu uma nova existência: rejeitou todo apelo a um ser transcendental ao reconhecer-se como único sujeito e agente da História. Ao contrário do homem arcaico, o homem moderno não aceita nenhum modelo de Humanidade fora da condição humana, “O sagrado é obstáculo por excelência à sua liberdade. Só será livre quando tiver matado Deus”

(ELIADE, 2008a, p. 165). Altizer (1927-)³⁸³ crítico e pesquisador de Eliade, definiu o homem moderno como um “homem histórico” que, por ser histórico, optou por um novo modelo de ser que implica em uma existência trágica:

O “homem histórico”, o homem que é na medida em que *se faz a si mesmo na história*, se vê obrigado a se autoidentificar com o momento histórico, com a “historicidade”, em se conhecer como trágico, com a uma existência que só ele só pode [considerá-la] absurda. Ao escolher um modo profano de existência – isto é, ao pretender abolir o transcendente - o homem moderno fez uma opção existencial: escolheu um modo de existência trágico porque “escolheu” uma autonomia absoluta que termina por encerrá-lo em um instante concreto. Por isso é que a “eleição” do homem moderno só pode acontecer mediante a abolição do sagrado (1972, p. 26-27, grifo do autor).³⁸⁴

A dinâmica da existência do homem profano se contrapõe à do homem religioso. Ao contrário desse, como descreve o filósofo de Bucarest, o homem não-religioso esforça-se para se libertar de toda a religiosidade e de todo o significado trans-humano.³⁸⁵ Sua composição ocorre na medida em que se esvazia das superstições de seu antepassado, o homem arcaico. Em concordância com Eliade, Cassirer afirmou que, para o homem moderno, “[...] o mundo mítico aparece como um mundo artificial, um pretexto para outra coisa qualquer, em lugar de ser uma crença é um simples faz-de-conta” (1977, p. 124). No entanto, o homem moderno, mesmo sem aceitar, conserva alguns comportamentos do homem religioso, sem sua significação

³⁸³ Thomas Jonathan Jackson Altizer, teólogo norte-americano, publicou o primeiro livro que estudava o pensamento de Eliade, *Mircea Eliade and Dialect of the Sacred*. Nele, apesar de apresentar alguns aspectos equivocados da obra do filósofo romeno, teve o mérito de ter evidenciado a importância das pesquisas de Eliade para a cultura ocidental. Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 56.

³⁸⁴ “El ‘hombre histórico’, el hombre que es en la medida en que él se hace a si mismo dentro de la historia, se ve obligado a autoidentificarse con el momento histórico, con la ‘historicidade’ y, en conocer como trágico, y a una existencia que solo él solo puede como absurda. Al elegir un modo de existencia profano – i.e. al pretender abolir lo trascendente -, el hombre moderno há hecho una opción existencial; ha escogido un modo de existencia trágico, porque ha ‘escogido’ una autonomía absoluta que termina por encerrarle dentro del instante concreto. De ahí que la ‘elección’ del hombre moderno solo pueda llevarse a cabo mediante la abolición de lo sacro”.

³⁸⁵ “A ideia moderna subjacente a essa suposta crítica do homem da modernidade concerne ao nascimento da história. Esta surge quando a razão se destaca de sua fusão com natureza e com a animalidade, e, em decorrência disso, o homem executa pela primeira vez uma ação livre entrando na posse de uma faculdade que não conhece limites em seus projetos. Aquilo que na história das religiões, ou na teologia, corresponde ao primeiro pecado e à queda para o indivíduo – que, diante das consequências malélicas a que se vê exposto e fadado, deseja, ainda que isso não lhe seja mais possível, voltar ao estado de animalidade –, para o gênero humano é o começo da história e a fonte de um progresso infinito do mal ao bem” (GUIMARÃES, 2000, p. 149).

religiosa³⁸⁶, comportamentos que surgem de forma camuflada em seu modo de vida.³⁸⁷ Assim, o homem moderno crê - ou quer quer – que é arreligioso, pois o sentimento religioso de sua existência foi recalçado, ou então refugiou-se nas zonas inconscientes da vida psíquica (ELIADE, 1999, p. 11).³⁸⁸ É esse paradoxo que existe entre o homem religioso e o homem profano. A citação a seguir nos auxilia a compreender melhor essa distinção:

Para a consciência moderna, um ato fisiológico – alimentação, sexualidade, etc – não é, em suma, mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que ainda o envolva [...] mas para o homem “primitivo” um ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode-se tornar um “sacramento”, que dizer, uma comunhão com o sagrado (2008a, p. 20).

Caso pudéssemos definir em um axioma a concretude do homem profano que fundamenta a ambivalência entre as duas modalidades de existência, diríamos que o homem moderno é o homem da ciência.³⁸⁹

Como vimos, o desenvolvimento da ciência na Humanidade foi o principal responsável pela dessacralização do mundo do homem religioso. “A explicação do mundo por uma série de reduções tem em vista uma finalidade: esvaziar o mundo dos valores extramundanos. É a banalização sistemática no Mundo, empreendida

³⁸⁶ “Com efeito, esse Ser supremo nunca desaparece totalmente daquilo que poderíamos chamar o subconsciente religioso da Humanidade. É verdade que ele se torna ‘impotente’ e, por conseguinte, ausente do culto, mas o que lhe é essencial – a sua transcendência, a sua onisciência, os seus poderes cosmogônicos – sobrevive no simbolismo e ritos que, aparentemente, nada têm de comum com o Ser supremo” (ELIADE, 1989a, p. 128).

³⁸⁷ “O ‘homem total’ nunca é completamente dessacralizado, e é de duvidar até que tal seja possível. A secularização é altamente bem sucedida ao nível da vida consciente: as velhas ideias teológicas, dogmas, crenças, rituais, instituições, etc. são progressivamente expurgados de sentido. Mas nenhum homem normal vivo pode ser reduzido à sua actividade racional consciente, pois o homem moderno continua a sonhar, a apaixonar-se, a ouvir música, a ir ao teatro, a ver filmes, a ler livros – em resumo, a viver não só num mundo histórico e natural mas também num mundo existencial privado e num Universo imaginário” (ELIADE, 1989b, p. 12). “[...] não se deixou de observar que o mundo moderno conserva ainda um certo comportamento mítico: por exemplo, a participação de uma sociedade inteira em certos símbolos foi interpretada como remanescente do pensamento ‘colectivo’. Não é difícil demonstrar que a finalidade de uma bandeira nacional, com todas as experiências afectivas que implica, não seria em nada diferente da “participação” em qualquer símbolo nas sociedades arcaicas. O que nos leva a afirmar que, *ao nível da vida social*, não existe solução de continuidade entre o mundo arcaico e o mundo moderno. A única grande diferença seria marcada pela presença, na maior parte dos indivíduos que constituem as sociedades modernas, de um pensamento pessoal, ausente ou quase, nos membros das sociedades tradicionais” (Id., 1989a, p. 16, grifo do autor).

³⁸⁸ Cf. Id., 1991, p. 12.

³⁸⁹ Cf. Id., 1999, p. 167-168.

com o desígnio de conquistá-lo e dominá-lo” (Id., 1999, p. 168). A partir dos avanços da ciência, o que era antes respondido como um *acontecimento mítico de origem* passou a ser esclarecido numa linguagem racionalizada.³⁹⁰

Entretanto, as grandes crises do homem moderno são, em grande parte, religiosas, na medida em que se realizam na consciência de uma ausência de sentido.³⁹¹ Isso quer dizer que o homem moderno sofreu uma espécie de *queda*³⁹², uma *catástrofe* que interrompeu a comunicação da Terra com o Céu que definiu a atual condição temporal do homem: o sofrimento e a morte (Id., 1989a, p. 85).

Assim, em oposição ao homem moderno, existir no mundo tem um valor religioso para o *homem integral*, pois ele se sente como parte de um mundo criado por seres sobrenaturais, onde sua vida é uma pequena imagem do cosmos. Nessa perspectiva, os símbolos, os mitos e as linguagens religiosas tornam-se modelos de comportamento que orientam o modo de ser religioso do mundo.³⁹³ A *religião*³⁹⁴ busca uma resposta à pergunta: qual é o sentido da existência? Para o *homo religiosus*, a resposta está no sagrado. O sagrado, como veremos adiante, é o fundamento ontológico do *Novo Humanismo* proposto por Mircea Eliade.

4.3. O Novo Humanismo

O Humanismo surgido na Itália abriu novos horizontes à cultura do Ocidente e fundamentou as bases da modernidade. No entanto, esse esforço iniciado pelos

³⁹⁰ “À nova luz da ciência, a percepção mítica tende a desaparecer” (CASSIRER, 1977, p. 128).

³⁹¹ “A dessacralização incessante do homem moderno alterou o conteúdo de sua vida espiritual; ela não rompeu com as matrizes da sua imaginação: todo um refugio mitológico sobrevive nas zonas mal controladas” (ELIADE, 1991, p. 14).

³⁹² “Enumeremos as características específicas do homem da época paradisíaca, sem levar em conta os seus contextos respectivos: imortalidade, espontaneidade, liberdade; possibilidade de ascensão ao céu e *fácil encontro* com os deuses; amizade com os animais e conhecimento da sua linguagem. Este conjunto de liberdade e de poderes perdeu-se em consequência de um acontecimento antigo; a “queda” do homem traduz-se tanto por uma mutação ontológica da sua própria condição, como por uma ruptura cósmica” (Id., 1989a, p. 56, grifo do autor).

³⁹³ Cf. Id., 1979c, p. 26.

³⁹⁴ “[...] ‘religião’ pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com às ideias de *ser, sentido e verdade*” (Id., 1989b, p. 9, grifo do autor).

pensadores medievais culminou no que Eliade considerou o início da crise da Humanidade ocidental. Pois, como já discurremos, os avanços da técnica e da ciência trouxeram também o *esvaziamento transcendental do mundo*. Diante disso, conforme o que expomos, Eliade demonstrou que o homem ocidental moderno, ao se tornar secularizado, perdeu o sentido da vida e submergiu em uma crise existencial. Por isso, faz-se necessário pensar em um *Novo Humanismo* capaz de trazer outro horizonte para a Humanidade:

Em nosso caso, manifesta-se a velha convicção de que a filosofia ocidental está perigosamente próxima de "provincializar-se" (se nos for permitida tal expressão): primeiro, através do ciumento isolamento de si mesma em sua própria tradição, ignorando, por exemplo, os problemas e soluções apresentados no pensamento oriental; segundo, por sua obstinada recusa em reconhecer quaisquer "situações" que não aquelas referentes ao homem das civilizações históricas, desafiando a experiência do homem "primitivo", do homem como membro das sociedades tradicionais. Estamos certos de que a antropologia filosófica teria alguma coisa a aprender com a valorização que o homem pré-socrático (em outras palavras, o homem tradicional) atribuía à sua situação no Universo. Melhor ainda: que os problemas fundamentais poderiam ser solucionados por intermédio do conhecimento da ontologia arcaica (ELIADE, 1992, p. 8).

A crise do homem é uma crise religiosa devido ao *esquecimento do Ser, crise ontológica* só ultrapassada por meio da experiência religiosa. Somente a partir dessa tomada de posição do modo religioso é que o homem terá acesso à *compreensão metafísica do Universo*, pois todas as estruturas e formas religiosas, por mais rudimentares que sejam, participam de um regime ontológico.³⁹⁵ Nesse aspecto, a experiência religiosa é a *solução exemplar da existência*, "solução exemplar porque desvenda um Mundo que deixou de ser privado e opaco, mas sim transpessoal, significativo e sagrado, na sua qualidade de obra dos Deuses" (Id., 1989a, p. 13).

Portanto, se a cultura moderna deve recriar um *Novo Humanismo*, é necessário redescobrir e reconhecer a validade dos mitos.³⁹⁶ Eliade propôs que a imaginação

³⁹⁵ Cf. ELIADE, 1989a, p. 13.

³⁹⁶ "Eliade não tem em vista que a pessoa moderna retorne às formas das sociedades tradicionais, mesmo se ele ou elas podem. O que ele faz é defender que a cultura moderna adote uma plural, universal, presença holística e cósmica do mundo, informado por modelos exemplares e arquétipos. Desta forma, a Humanidade vai se aproximar de uma significativa existência e superar a fragmentação social e alienação individual" (CAVE, 1993, p. 72). "Eliade does not aim to have the modern person return to the ways of traditional societies, even if he or she could. What he does

humana possui uma estrutura mitológica.³⁹⁷ Nesse sentido, é natural, mesmo que inconsciente, a orientação no mundo a partir de arquétipos, de modelos exemplares.³⁹⁸ O pensador romeno utilizou o termo *homo religiosus* para se referir a todos os seres humanos. Mesmo com o desenvolvimento do homem não religioso, a qualidade do homem arcaico, mesmo obscurecida ou camuflada, permanece na pessoa secularizada.³⁹⁹ Essa *camuflagem* faz parte do processo dialético do sagrado. É condição estrutural das manifestações do homem religioso que ocorre no homem secularizado nas nostalgias, nos sonhos, nas ficções, nas iniciações, nos movimentos políticos e nas festas de ano-novo. Por isso, o *Novo Humanismo* deve ter um caráter trans-histórico capaz de elaborar paradigmas universais para a Humanidade.⁴⁰⁰

Com efeito, para o filósofo de Bucareste, o Ocidente ainda se encontra em uma espécie de *provincianismo* que o isola de uma situação mais global do homem, quer dizer, do *homem não ocidental*, ainda considerado um *homem integral*. Nessa perspectiva, seu objetivo é propor ao Ocidente um diálogo cultural com os distintos modos de ser⁴⁰¹, analogamente ao que ocorreu na Renascença em seu resgate da

advocate is that modern culture adopt a plural, universal, wholistic, and cosmic presence in the world, one informed by exemplar models and archetypes. In this way humanity will approach a meaningful existence and overcome social fragmentation and individual alienation”.

³⁹⁷ Cf. ELIADE, 2008a, p. 90.

³⁹⁸ “Um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no ‘caos’ – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado. A vida humana adquire sentido ao imitar os modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturais. A imitação de modelos transumanos constitui uma das características primárias da vida ‘religiosa’, uma característica estrutural que é indiferente à cultura e à época. [...] Nos níveis mais arcaicos de cultura, *viver como um ser humano* é, em si, um *acto religioso*, pois a alimentação, vida sexual e trabalho possuem um valor sacramental. Por outras palavras, ser – ou antes, torna-se – um homem significa ser ‘religioso’” (Id., 1989b, p. 10, grifo do autor).

³⁹⁹ “[...] o homem a-religioso no *estado puro* é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos ‘sem religião’ ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente de fato. Não se trata somente de massa das ‘superstições’ ou dos ‘tabus’ do homem moderno, que têm todos uma estrutura e uma origem mágico-religiosas. O homem moderno que sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (Id., 2008a, p. 166, grifo do autor).

⁴⁰⁰ “É ao mito primevo que pertence conservar a verdadeira História, a da condição humana: é nele que é preciso procurar e encontrar os princípios e os paradigmas de qualquer conduta” (Id., 1989a, p. 34).

⁴⁰¹ “A época moderna distingue-se nitidamente das precedentes por caracterizar-se pelo confronto com os “desconhecidos”, os “estrangeiros” e seus mundos; universos insólitos, não familiares, exóticos ou arcaicos. As descobertas da psicologia profunda, tanto quanto a ascensão dos grupos étnicos não europeus ao horizonte da História, marcam realmente a invasão dos ‘desconhecidos’ no campo, outrora fechado, da consciência ocidental” (ELIADE, 1999, p. 1).

cultura greco-latina antiga⁴⁰², mas, dessa vez, com outros paradigmas.⁴⁰³ Eliade defendeu que, mediante o intercâmbio com a ontologia arcaica e o universo religioso de outras culturas, o homem moderno conseguiria uma profunda renovação de sua existência⁴⁰⁴, conforme nos aponta em *Origens, História e sentido na religião*:

Estas descobertas e contactos devem ser ampliados através de diálogos. Mas para ser genuíno e produtivo um diálogo não pode ser limitado à linguagem empírica e utilitária⁴⁰⁵. Um verdadeiro diálogo deve tratar dos valores centrais das culturas dos participantes. Ora, para compreender esses valores correctamente, *é necessário conhecer as suas fontes religiosas*, pois como sabemos, as culturas não europeias, quer orientais quer primitivas, ainda são alimentadas por um solo religioso rico (1989b, p. 17, grifo nosso).

O *Novo Humanismo* que Eliade ofereceu é o resultado de um confronto profícuo, diálogo como linguagem cultural entre os valores espirituais e culturais de outros

⁴⁰² “Um resultado extremamente surpreendente da pesquisa contemporânea sobre esse assunto foi a descoberta da função importante que a magia e o esoterismo hermético exerceram, não só durante a Renascença italiana, mas também como fator de influência no triunfo da nova astronomia de Copérnico, ou seja, da teoria heliocêntrica do sistema solar. Num livro recente, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Frances A. Yates analisou de maneira brilhante as profundas implicações que o entusiasmo exaltado pelo hermetismo exerceu nesse período. Este entusiasmo revela o anseio do homem renascentista por uma revelação “primordial” que incluísse não só Moisés e Platão, mas também a Magia e a Cabala e, mais que tudo, as religiões misteriosas do Egito e da Pérsia. O fato revela também unia insatisfação profunda com relação à Teologia medieval e com a concepção medieval do homem e do universo, uma reação contra o que podemos chamar uma civilização ‘provinciana’, isto é, puramente Ocidental, e um anseio por uma religião universal, trans-histórica, ‘mítica’. [...] O fato de Giordano Bruno ter recebido entusiasticamente as descobertas de Copérnico não se deveu em primeiro lugar à sua importância científica e filosófica, mas ao fato de ter ele compreendido o profundo significado religioso e mágico do heliocentrismo” (Id., 1979c, p. 59-60).

⁴⁰³ “Por enquanto se pressente que todos esses elementos estão preparando o surgimento de um novo humanismo, que não será a réplica do antigo. Pois agora são, acima de tudo, as pesquisas dos orientalistas, dos etnólogos, dos psicólogos do profundo, dos historiadores das religiões que devem ser integradas para que se chegue ao conhecimento total do homem” (Id., 1999, p. 4).

⁴⁰⁴ “[...] uma afirmação muitas vezes repetida por Eliade é que a história nos trouxe a um ponto sem retorno no qual o Oriente e o Ocidente não vai mais ser ignorada, mas sim se encontrar, conhecer uns aos outros, para o nascimento de uma nova consciência do homem, um ‘novo humanismo’ de acordo com suas próprias palavras” (BERTAGNI, 2002, p. 307). “[...] un’affermazione spesso ripetuta da Eliade è che la storia ci ha portato a un punto di non ritorno nel quale Oriente e Occidente dovranno non più ignorarsi, bensì incontrarsi, conoscersi vicendevolmente, perché nasca una nuova consapevolezza dell’uomo, un ‘nuovo umanesimo’, secondo le sue stesse parole”.

⁴⁰⁵ Nesse ponto, a teoria de Eliade confronta-se com o neopragmatismo de Richard Rorty (1931-2007) e da razão comunicativa do filósofo alemão Jürgen Habermas (1929-), na medida em que defende que outras culturas devem se interpretadas no seu próprio plano de referência. Eliade reforça “Mais cedo ou mais tarde, o diálogo com os ‘outros’ – representantes das culturas tradicionais, asiáticas e “primitivas” – deverá ser iniciado não mais na linguagem empírica e utilitária de hoje (capaz de atingir apenas realidades sociais, econômicas, políticas, médicas, etc.), mas numa linguagem cultural, capaz de exprimir realidades humanas e valores espirituais. Tal diálogo é inevitável; está inscrito na fatalidade da História. Seria uma ingenuidade trágica acreditar que ele pode prosseguir indefinidamente no nível mental que ainda se encontra” (1999, p. 6-7).

povos não europeus, pois esses ainda são alimentados por um criativo horizonte religioso. De outro modo, para elaborar um *Novo Humanismo*, Eliade partiu do pluralismo cultural e moral de todos os povos não ocidentais. Nesse âmbito, a *História das Religiões* está destinada a desempenhar o protagonismo nesse encontro na vida cultural contemporânea ao aprofundar o conhecimento do homem.⁴⁰⁶ Ao interpretar as situações existências reveladas pelos documentos que pesquisa, o historiador das religiões⁴⁰⁷ propôs um conhecimento mais profundo do homem. Dessa forma, é na “[...] base desse conhecimento que um *Novo Humanismo*, a uma escala mundial, se poderia desenvolver” (ELIADE, 1989b, p. 17).

O processo hermenêutico proposto por Eliade permite uma reflexão da *Weltanschauung* do outro na qual se conhece melhor o sentido da interpretação do mundo em um contexto universalizante.⁴⁰⁸ Compreende uma autêntica antropologia

⁴⁰⁶ “Por que um ‘filósofo’ *especialista* em história *geral* das religiões? A razão parece residir no caráter arrojado do próprio projeto eliadiano de contribuir, como ele mesmo afirma algumas vezes, à edificação de uma nova “Fenomenologia do Espírito” que leve em conta tudo o que a história das religiões é capaz de revelar ao homem ocidental acerca do homem que responde, nos estágios arcaicos e tradicionais da cultura, de uma grande parte da história milenar da Humanidade. Se o Ocidente já tentou fazer a sua interpretação por história do espírito, a sua leitura não era subsidiada por conhecimentos inteiramente corretos das poucas culturas que tomou em consideração e, além disso, as suas interpretação não eram isentas de prejuízos ideológicos próprios de uma certa superioridade cultural do Ocidente. Projeto arrojado de favorecer a um diálogo fecundo entre o Ocidente e as culturas extra-européias, diante do qual não resta a Eliade outra opção que a de aplicar-se, com dedicação extrema, e valendo-se de uma erudição e de uma competência hermenêutica invejáveis, ao estudo das produções religiosas daquelas culturas, precisamente porque foi no plano da criação religiosa que elas deram o melhor de si à história do Espírito. Desmitificar as suas criações religiosas em nome de uma consciência historicista, é não saber apreciar devidamente nem a originalidade daquelas culturas nem a emergência do novo horizonte cultural que se abriu para o Ocidente a partir da descoberta da história e da historicidade do homem, pois, nesse caso, não se estará em condições de valorizar e de assimilar culturalmente os diversos universos espirituais, que aquelas culturas abrem ao Ocidente. Desmitificar é, em última análise, suprimir *a priori* a condição mesma de todo autêntico diálogo, uma vez que, por um tal procedimento, se suprime a diferença, a alteridade. *O Ocidente descobriu neste século do simbolismo e é justamente através de uma hermenêutica dos símbolos que esse diálogo se faz possível*. Por isso, segundo Eliade, a história das religiões deve ser uma hermenêutica total das produções religiosas da Humanidade da ‘idade da pedra aos nossos dias’” (GUIMARÃES, 2000, p. 122, nota 20, grifo nosso).

⁴⁰⁷ Historiador como *Religionswissenschaft*, isto é, aquela que aborda não só a história propriamente dita, mas também o estudo comparativo das religiões e da morfologia e fenomenologia religiosa. Cf. ELIADE, 1989b, nota 1.

⁴⁰⁸ “Esta é a razão por que dissemos que uma hermenêutica histórico-religiosa criativa seria capaz de estimular, alimentar e renovar o pensamento filosófico. De um certo ponto de vista, poderia dizer-se que uma nova *Fenomenologia da Mente* aguarda elaboração tomando em consideração tudo o que a história das religiões é capaz de nos revelar. Haveria de escrever livros importante sobre os modos de existir no mundo ou sobre os problemas do tempo, da morte e do sonho, baseados em documentos que o historiador das religiões tem em sua disposição” (ELIADE, 1989b, p. 83-84).

filosófica⁴⁰⁹ para a cultura moderna, pois procura uma herança religiosa comum entre os homens a partir dos símbolos religiosos.⁴¹⁰ Os símbolos *revelam uma ontologia*, meio mais comum pelo qual o sagrado se manifesta. Enfim, eles expressam, em um âmbito global, a unidade da Humanidade.⁴¹¹ É indispensável entender o fenômeno religioso em seu próprio plano de referência, o que quer dizer ultrapassar o nível da erudição e se esforçar em compreender o fenômeno religioso sob vários pontos de vista, em seu sentido mais profundo. Então, se nesse método está o meio para promover o surgimento de um *Novo Humanismo*, “[...] cabe ao Históador das religiões apresentar o valor autônomo – o valor como *criação espiritual* – de todos esses movimentos religiosos primitivos” (ELIADE, 1989b, p. 21, grifo do autor). Acerca da importância metodológica para a compreensão do universo religioso, Eliade afirma:

Mais que qualquer outra disciplina humanística (isto é, a psicologia, a antropologia, a sociologia, etc.), a história das religiões pode abrir o caminho a uma antropologia filosófica. Pois o sagrado é uma dimensão universal e, [...], os primórdios da cultura têm as suas raízes em experiências e crenças religiosas. Além do mais, mesmo depois de serem radicalmente secularizadas, criações culturais como as instituições sociais, a tecnologia, as ideias morais, as artes, etc., não podem ser corretamente compreendidas se não se conhecer a sua matriz religiosa original, que elas tacitamente criticaram, modificaram ou rejeitaram ao tornar-se aquilo que são atualmente: valores culturais seculares. Desta forma, o Históador das religiões encontra-se na posição de apreender a permanência daquilo a que se chamou a situação existencial específica do Homem de “estar no mundo”, pois a experiência do sagrado é sua correlativa. Com efeito, o fato de o Homem tomar consciência do seu próprio modo de estar e o de assumir a sua presença no mundo constitui conjuntamente uma “experiência” religiosa (1989b, p. 24).

⁴⁰⁹ “São fatos ricos de interesse: anunciam e dão mesmo uma contribuição preciosa para o estabelecimento de uma autêntica antropologia filosófica. Eles têm, acima de tudo, o mérito de revelar, numa Humanidade que está ainda, para usar uma expressão alheia, ‘ao nível etnográfico’, uma posição espiritual que só pela pobreza dos meios de expressão – reduzidos a símbolos, ritos e ‘superstições’ – se distingue dos sistemas elaborados e logicamente coerentes da teologia e da metafísica. Mas precisamente esta indigência e esta vulgaridade dos meios de expressão dão um peso particular à atitude espiritual que exprimem. A sua autenticidade, a função importante que eles desempenham na vida dos povos primitivos e semicivilizados provam, em todo caso, que os problemas da metafísica e da teologia estão longe de serem uma invenção recente do espírito humano ou de representarem uma fase aberrante ou transitória na história espiritual da Humanidade” (Id., 2008b, p. 309-310).

⁴¹⁰ Cf. CAVE, 1993, p. 15.

⁴¹¹ “Abordar um símbolo, um mito ou um comportamento arcaico enquanto expressão de situações existenciais já é atribuir-lhe dignidade humana e significação filosófica. Essa atitude teria parecido absurda e ridícula a um sábio do século XIX. Para ele, a ‘selvageria’ ou a ‘estupidez primordial’ só podia representar uma fase embrionária e, conseqüentemente, ‘acultural’ da Humanidade” (ELIADE, 1999, p. 4).

Nesse sentido, Eliade defendeu a autonomia da *História das Religiões* como uma ferramenta “pedagógica” capaz de mudar o homem por meio de “novos valores culturais” resultantes desse intercâmbio.⁴¹² Não se trata de sincretismo ou de diletantismo religioso, mas uma criação cultural capaz de modificar o homem.⁴¹³ Logo, Eliade colocou a *História das Religiões* como a que possui a função essencial de promover uma “*planétisation* da cultura” para a realização de uma cultura universal⁴¹⁴ porque cada fenômeno religioso contribui para a cultura. A universalização permite ao intérprete um acúmulo de significações históricas da Humanidade que provocará uma abertura maior da compreensão humana.

No entanto, sua fenomenologia da *História das Religiões* não é a mesma fenomenologia transcendental de Edmund Husserl (1859-1938)⁴¹⁵, pois esse defendeu a compreensão do fenômeno a partir de uma única manifestação na qual, após uma reflexão radical, é possível alcançar sua estrutura ou “visão pura”. Eliade, ao contrário, sugeriu um trabalho de comparação do fenômeno entre todas as religiões possíveis para situar-se diante dele.⁴¹⁶ Com isso, novas expressões do homem surgiram, permitindo, dessa forma, a elaboração de um *Novo Humanismo*⁴¹⁷ a partir de um confronto orientado pela hermenêutica, como afirma o filósofo romeno:

Um verdadeiro encontro implica diálogo. Para se iniciar um diálogo legítimo com os representantes das culturas não-européias, é indispensável conhecer e compreender essas culturas. A hermenêutica é a resposta do homem ocidental – a única resposta inteligente – às solicitações da História

⁴¹² “É de esperar que o assumir desta função pela história das religiões seja posto em questão, e até francamente contestado, pelos cientistas bem como pelos teólogos. Os primeiros suspeitam de qualquer esforço para revalorizar a religião. Satisfeitos com a vertiginosa secularização das sociedades ocidentais, os cientistas têm tendência para desconfiar de obscurantismo ou nostalgia em autores que veem nas diferentes formas da religião algo mais que superstição, ignorância ou, quando muito, comportamento psicológico, instituições sociais e ideologias rudimentares felizmente ultrapassadas de longe pelo progresso do pensamento científico e o triunfo da tecnologia” (ELIADE, 1989b, p. 86).

⁴¹³ Cf. *Ibid.*, p. 86-87.

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 89.

⁴¹⁵ Filósofo alemão, considerado fundador da fenomenologia.

⁴¹⁶ Cf. GUIMARÃES, 2000, p. 359.

⁴¹⁷ Cf. CAVE, 1993, p. 17.

contemporânea, ao fato de o Ocidente estar fadado (somos tentados a dizer condenado) ao confronto com os valores culturais dos “outros” (1999, p. 3).

O *Novo Humanismo* de Eliade, além de fornecer um novo sentido à existência, propôs valores fundamentados na interconexão entre o Eu e o Outro, valores esses formados a partir dos diálogos simbólicos religiosos⁴¹⁸, pois o “[...] encontro com o ‘totalmente outro’, perceba-se ou não, desencadeia uma experiência de estrutura religiosa” (ELIADE, 1999, p. 3-4). Essa relação permite a criação de arquétipos utilizados em todos os âmbitos da vida. Com efeito, o *Novo Humanismo* que Eliade defendeu transforma, de forma criativa, o homem em sua interação com as experiências religiosas de outras culturas. A linguagem simbólica religiosa permite a diversidade de crenças sem detrimento uma das outras.⁴¹⁹ Eliade acreditava ser todo homem um *homo symbolicus*.⁴²⁰

Essa definição permitiu que, mesmo que a sociedade moderna se esforce em abolir o simbolismo, o homem moderno é estruturalmente um *homo religiosus*, pois os símbolos nunca desapareceram da psique humana.⁴²¹ Os aspectos simbólicos podem mudar, mas sua função não. Por exemplo, o *símbolo da nostalgia do Paraíso* – que Eliade definiu *como condição humana no cosmos*⁴²² – lugar da felicidade e da saudade que ainda permeia os anseios mais fundamentais dos seres humanos,

⁴¹⁸ “[...] o estudo dos simbolismos não é um trabalho de erudição pura; que, pelo menos indiretamente, ele se interessa pelo conhecimento do homem em si; enfim, que ele tem sua opinião dar quando falamos de um novo humanismo ou de uma nova antropologia” (ELIADE, 1991, p. 16).

⁴¹⁹ “[...] frequentemente se tem esquecido que o funcionamento do pensamento arcaico não utiliza exclusivamente os conceitos ou os elementos conceituais, mas também, e em primeiro lugar, símbolos. [...] E aí segue se segue que a aparente pobreza conceitual das culturas primitivas implica não uma incapacidade para produzir teoria, mas uma dependência de um estilo de pensar nitidamente diferente do estilo moderno, fundado sobre os esforços da especulação helênica” (Id., 2008b, p. 37).

⁴²⁰ “Sendo o homem um *homo symbolicus* e estando o simbolismo implícito em todas as suas atividades, todos os fatos religiosos têm, necessariamente, um caráter simbólico. Nada é mais certo se pensarmos que qualquer ato religioso e qualquer objeto cultural visam a uma realidade metaempírica. A árvore que se torna objeto de culto não é venerada enquanto *árvore*, mas enquanto *hierofania*, enquanto manifestação do sagrado” (Id., 1999, p. 217, grifo do autor).

⁴²¹ “Na realidade, esse desejo de retornar ao Uno é presente, aos olhos de Eliade, no homem enquanto *homo religiosus*; uno e total, escapando de um mundo fragmentado ao sagrado: este seria o destino do homem, em sua vida consciente e inconsciente [...]” (BERTAGNI, 2002, p. 303). “In realtà, questo desiderio di ritorno all’Uno è presente, agli occhi di Eliade, nell’uomo in quanto homo religiosus; uno e totalità, fuga da un mondo frammentato verso il sacro: queste sarebbero le mete dell’uomo, nella sua vita conscia e incôscia [...]”.

⁴²² Cf. ELIADE, 2007, p. 38.

mesmo que lançados às zonas do inconsciente, se revelam em seus sonhos e criações artísticas como, por exemplo, a Música, a Literatura, que demonstram uma possibilidade de restauração do modo de ser religioso e sua *relição* com o macrocosmo⁴²³, já que a perfeição se encontra nas origens, em *in illo tempore*.⁴²⁴

A “nostalgia do Paraíso” liga-se preferencialmente aos impulsos profundos do homem que, desejando participar no sagrado *com a totalidade do seu ser*, descobre que essa totalidade não é senão aparente e que, na realidade, o seu próprio ser foi constituído sob o signo de uma ruptura (ELIADE, 1989a, p. 85-86).

Porque essa “nostalgia” e esses “duplos fáceis” demonstram tanto a repugnância natural do homem histórico a abandonar-se totalmente à experiência sagrada *como a sua impotência a renunciar definitivamente a uma tal experiência* (Id., 2008b, p. 375, grifo nosso).

O encontro com o “outro” permite a eliminação de todo *provincianismo cultural* e contribui, de forma mútua, na transformação dos indivíduos. “É o encontro com os ‘outros’ – com seres humanos pertencentes a vários tipos de sociedades arcaicas e exóticas que é culturalmente estimulante e fértil” (Id., 1989b, p. 17). Entretanto, a aproximação com o estrangeiro, com o “totalmente alheio”⁴²⁵, o reconhecimento de outras existências, traz, como consequência, a destruição do mundo cultural “oficial”.

Mas, essa destruição, em contrapartida, abre novas perspectivas ao gênio criativo ocidental: “Espero, contudo, que aquilo a que se pode chamar um ‘novo humanismo’ possa ser engendrado por um confronto do homem ocidental moderno com mundos de sentido desconhecidos ou menos familiares” (1989b, p. 13). É somente pela via

⁴²³ “Podemos dizer igualmente: o homem é um microcosmos, isto é, ‘um mundo em miniatura’; todas as gerações essenciais do ser, o ser físico, químico, vivo, espiritual, se encontram e se cruzam no ser do homem; e portanto também é possível estudar no homem o fundamento supremo do ‘grande mundo’, do macrocosmos. E por isso o *ser do homem enquanto microteos é também o primeiro acesso a Deus*” (SCHELER, 1986, p. 16, grifo do autor).

⁴²⁴ Contudo, “[...] ainda que pudesse constatar uma espécie de ‘nostalgia dos arquétipos’ no plano existencial, Eliade jamais propôs ao homem moderno como solução para o ‘terror da história’ uma volta ao universo dos arquétipos e da repetição. [...] a crítica de Eliade é dirigida fundamentalmente aos historicismos que, além de negarem a existência de um valor meta-histórico, negam, em última análise, a autonomia do espírito, ao reduzir o valor das criações espirituais do homem a um valor puramente histórico (relativismo), visto terem reduzido o homem à sua situação histórica. Por ora, basta observar que uma tal reducionismo implica a negação do valor autônomo não apenas das criações religiosas enquanto reveladoras de uma dimensão irreduzível do espírito, mas também das outras criações do espírito (arte, literatura)” (GUIMARÃES, 2000, p. 164).

⁴²⁵ Rudolf Otto descrevia o sagrado como o *ganz andere* – o “totalmente outro”, a “alteridade radical do ser humano”.

hermenêutica que ocorre a possibilidade do encontro criativo com outras culturas e valores religiosos, embora isso não signifique uma transferência da mentalidade arcaica para o universo do homem moderno. Assim, o processo de criação de um *Novo Humanismo* sempre anseia pela contínua modificação da condição humana na espera de transpor o que é provinciano e estéril.⁴²⁶

Percebe-se, com isso, que a proposta eliadiana é um convite para o homem moderno transcender seu repetitivo *modus vivendi* em um *eterno retorno mítico*, já que é “[...] a visão religiosa do mundo e a ideologia que dela deriva que permitem ao homem fazer frutificar a sua experiência individual ‘abri-la’ em direção ao universal” (ELIADE, 1989a, p. 13), visão que permite ao homem se orientar a partir do cosmos e superar suas angústias existenciais.⁴²⁷ O cosmos representa a coexistência antropocósmica tanto na relação do homem com a natureza quanto em sua relação Eu-Outro. Essa *visão transcendental* foi o ponto de partida que levou o filósofo a criticar a *Weltanschauung* ocidental de seu tempo, representada pelo materialismo científico e pelo Historicismo que se ocuparam em esvaziar os valores espirituais de sua cultura.⁴²⁸ Com isso, o “novo homem” surgido do *Novo Humanismo* não será interpretado pela raça definida tanto pelo Positivismo quanto pelo Historicismo, nem pelo desejo (Freud), tampouco pela angústia (Existencialismo) ou pela economia (Marx), mas pela *autonomia do espírito* capaz de enfrentar suas crises existenciais diante do “terror da História”.⁴²⁹

⁴²⁶ “Em última análise, o historiador das religiões está destinado a esclarecer um grande número de situações pouco familiares ao homem do Ocidente. É através de uma compreensão de tais situações “exóticas” pouco familiares que o provincialismo cultural é transcendido” (ELIADE, 1989b, p. 17).

⁴²⁷ “Na consciência cada vez mais crescente que o homem veio adquirindo, nos últimos séculos, da sua historicidade, colhe-se um processo que avança da euforia iluminista ante o progresso infinito ao pessimismo niilista do homem que, identificando-se com o tempo, entendido em sua irreversibilidade e vacuidade, chega à consciência trágica da inutilidade de toda e qualquer existência humana. A questão do ‘Sagrado’ fascina porque reacende, no coração da existência histórica, o desejo do real e a esperança da salvação” (GUIMARÃES, 2000, p. 14).

⁴²⁸ Cf. CAVE, 1993, p. 41.

⁴²⁹ “[...] para Eliade, a redução do homem à sua condição histórica operada pelo historicismo, trouxe como consequência a “banalização da história como decorrente da ‘banalização’ sistemática do mundo, realizada sobretudo do século XIX”: se o homem moderno esvaziou o mundo de toda significação ‘extra natural’ para se dar o meio de conhecê-lo objetivamente e de dominá-lo, esvaziou igualmente os fenômenos históricos, reduzindo-os a apenas a ‘condicionamentos inferiores’ (as explicações socioeconômicos) e, com isso, tudo o que é válido e significativo na existência humana, desaparece” (GUIMARÃES, 2000, p. 204).

Na verdade, é apenas pela pressuposição da existência de Deus que ele, por outro lado, conquista a liberdade (que lhe proporciona autonomia num Universo governado por leis, ou, em outras palavras, a "inauguração" de um modo de ser que é novo e único no Universo) e, por outro lado, a certeza de que as tragédias históricas têm um significado trans-histórico, mesmo que esse significado nem sempre seja visível para a Humanidade em sua condição presente. Qualquer outra situação do homem moderno leva, no fim, ao desespero. É um desespero provocado não por seu próprio existencialismo humano, mas por sua presença num Universo histórico, em que quase toda a Humanidade vive tomada de um terror contínuo (ainda que não tenha consciência dele) (ELIADE, 1992 p. 137).

Eliade se posicionou como um pensador “anti-moderno”, já que se opôs ao imanentismo e foi um defensor de uma trans-historicidade possível do homem. Também se confrontou com o etnocentrismo ocidental e o primado da subjetividade como via autêntica da existência realizada na elaboração de um sentido de ser e de fazer História. Some-se também sua postura contra a racionalidade cientificista que se colocou unilateralmente como a forma legítima de compreensão do mundo. No entanto, Eliade não propôs um abandono da racionalidade, mas quis demonstrar os consequentes erros de uma interpretação reducionista ocidental de outras culturas.⁴³⁰

Nesse sentido, o filósofo defendia serem reversíveis o processo de dessacralização do cosmos e da existência humana, não para reviver o homem arcaico, mas rumo à reabertura de um universo ontológico para o homem moderno.⁴³¹ Dessa maneira, perante as crises existenciais, o retorno à dimensão ontológica do sagrado tornar-

⁴³⁰ “Todo esforço do historiador romeno orienta-se no sentido de explicar a racionalidade intrínseca do universo religioso arcaico e tradicional, o fato de que o *homo religiosus* daquelas culturas se move em um mundo ordenado pelo *logos*, ainda que se trate de um ‘lógos simbólico’, distinto daquele da razão técnico-científica, e não em um mundo caótico ou pré-lógico, dominado pelo irracional ou pela pura efabulação mágica ou pelo mito como ‘doença da racionalidade’ [...]” (GUIMARÃES, 2000, p. 259-260).

⁴³¹ “A religião ‘começa’ onde há revelação total da realidade: revelação simultânea do sagrado – daquilo que é, por excelência, daquilo que não é ilusório nem evanescente – e das relações do homem com o sagrado, relações multiformes, mutáveis, por vezes ambivalentes, mas que sempre situam o homem no próprio coração da realidade. Esta dupla revelação torna, pela mesma acção, a existência humana ‘aberta’ aos valores do Espírito: por um lado, o sagrado é o *outro* por excelência, o transpessoal, o ‘transcendente’ e, por outro, o sagrado é exemplar, no sentido em que institui os modelos a seguir; transcendência e exemplaridade que forçam o homem religioso a sair das situações pessoais, a ultrapassar a contingência e o particular e a ascender aos valores gerais, ao universal” (ELIADE, 1989a, p. 12-13, grifo do autor).

se-ia a única oportunidade de superação e de formulação de novos valores e novos horizontes para a existência humana.⁴³²

Ao defender a linguagem simbólica religiosa como diálogo com outras culturas para ultrapassar o provincianismo ocidental⁴³³, Eliade antecipou uma conduta necessária no cenário geopolítico iniciado com o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Ao dar especial atenção às diversidades religiosas, cultivou um pluralismo cultural.⁴³⁴ Devido ao seu renovado pedido aos intelectuais de sua época para que utilizassem uma *hermenêutica dialética de respeito* a outras visões de mundo, o filósofo romeno foi um vanguardista dos ideais que defendiam a alteridade, a tolerância e o respeito ao pluralismo cultural. Seu *Novo Humanismo* advogava a harmonia entre as civilizações e a *renovatio* da cultura ocidental:

É necessário conhecer e compreender um pensamento que teve lugar de destaque na história da espiritualidade universal. É necessário conhecê-lo *agora*, porque é partir de *agora* que todo provincialismo cultural está sendo superado pela própria marcha da História, forçando-nos, quer sejamos ou não europeus, a pensar em termos de História Universal e a forjar valores espirituais universais. É também *agora* que o problema da situação do homem no mundo domina a consciência filosófica européia [...] (ELIADE, 1996, p. 14 grifo do autor).

Não se tratava de aceitar as soluções propostas por outras religiões, nem de um sincretismo filosófico ou religioso, menos ainda de um hibridismo. Também estava

⁴³² “Para mim o interesse está alhures; o homem moderno, radicalmente secularizado, crê-se ou se quer ateu, arreligioso, ou pelo menos indiferente. Mas ele se engana. Não conseguiu ainda abolir o *homo religiosus* que está nele: suprimiu (se é que alguma vez o foi) apenas o *christianus*. Isto quer dizer que ele permaneceu ‘pagão’ sem que o soubesse. Isto significa também uma outra coisa: uma sociedade arreligiosa não existe ainda (quanto a mim, creio que *ela não pode existir*, e que caso ela se verificasse, pereceria, ao termo de algumas gerações, de tédio, de neurastenia ou por um suicídio coletivo...)” (ELIADE. *Fragments d’un Journal. vol. 1*, 1973 apud GUIMARÃES, 2000, p. 198-199).

⁴³³ “É óbvio que os conceitos metafísicos do mundo arcaico nem sempre eram formulados em linguagem teórica; mas o símbolo, o mito e o ritual expressam, em planos diversos, e com os meios que lhes são apropriados, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas, um sistema que pode ser visto como aquele que constitui a metafísica. No entanto, é essencial que compreendamos o profundo significado de todos esses símbolos, mitos e rituais, para podermos traduzi-los para a nossa linguagem habitual” (ELIADE, 1992, p. 17).

⁴³⁴ “Depois da Segunda Guerra Mundial, o encontro com os ‘outros’, com os ‘desconhecidos’, tornou-se, para os ocidentais, uma fatalidade histórica. Ou melhor, há alguns anos, os ocidentais não só sentem cada vez mais vivamente o que quer dizer confronto com os ‘estrangeiros’, como também percebem que lhes ocorre serem dominados por eles. Isso não significa, necessariamente, que serão subjugados ou oprimidos, mas apenas que sentirão a pressão de uma espiritualidade ‘estrangeira’, não ocidental. Pois o encontro – ou a colisão – entre civilizações é sempre, ao final das contas, um encontro entre espiritualidades e mesmo entre religiões” (Id., 1999, p. 3).

longe de ser um retorno à religião como uma reprodução dos ritos antigos. Pelo contrário, propôs um resgate das raízes que nada mais era do que um movimento processual de olhar para si mesmo, semelhante ao de Sócrates, de autoconhecimento. Ao postular que todo homem é por natureza um *homo religiosus*, Eliade colocou a dimensão do Sagrado como uma construção necessária e útil a todas as outras características que compunham a totalidade da pessoa humana.⁴³⁵ Para isso, “tudo que se precisa é de um homem moderno dotado de sensibilidade menos fechada para o milagre da vida; e a experiência da renovação renasceria para ele [...]” (ELIADE, 1992, p. 71). Na realidade, o que o filósofo sempre aspirou foram a liberdade⁴³⁶ e o amor como elementos capazes de auxiliar os homens a ultrapassar suas situações cotidianas e enfrentar suas crises existenciais.

O primeiro e essencial dever humano é a caridade⁴³⁷, isto é uma incansável justificação da alegria de existir. Faça de sua vida e de sua consciência uma permanente alegria - apesar de toda a miséria, o medo, o pecado, a impotência e a dispersões – aqui está um dever verdadeiramente viril, um dever do homem e de sua Humanidade. Eu acredito que o bem se justifica e é reconhecido a partir da alegria. Acredito que a alegria é a verdadeira estrutura da nova Humanidade que estamos esperando. Creio que o maior pecado contra a Humanidade é a tristeza desesperada erigido como o valor supremo da espiritualidade (ELIADE, 1934, apud CULIANU, 2008, p. 52)⁴³⁸.

A partir desse diálogo multicultural, o homem deve procurar novas habilidades suscetíveis que permitam uma mudança ontológica de seu ser, transformação que só poderia ocorrer por meio do conhecimento e da superação da condição

⁴³⁵ “Nesse sentido, ele afirma, com um certo colorido ‘psicologista’, que as ‘raízes da liberdade devem ser buscadas nas profundezas da *psyché* e não nas condições criadas por certos momentos históricos” (GUIMARÃES, 2000, p. 152).

⁴³⁶ “Apenas uma tal liberdade (à parte do seu valor soteriológico e, portanto, no sentido mais estrito, do seu valor religioso) é capaz de defender o homem moderno do terror da história — uma liberdade, em outras palavras, que tem sua fonte e encontra sua garantia e apoio em Deus. Todas as outras liberdades modernas, seja qual for o tipo de satisfação que possam proporcionar àquele que as possui, não têm força alguma para justificar a história; e isso, para todo homem que é sincero consigo mesmo, é equivalente ao terror da história” (ELIADE, 1992p. 136).

⁴³⁷ Caridade no sentido de virtude teologal que conduz ao amor a Deus e ao nosso semelhante.

⁴³⁸ “Il primo ed essenziale dovere umano è la carità, cioè un'infaticabile giustificazione della gioia di esistere. Fare della tua vita e della tua conoscenza una permanente gioia - dispetto di tutte le miserie, le tenebre, i peccati, le impotenze e le disperazioni - ecco un dovere veramente virile, un dovere dell'uomo e dell'umanità tua. Credo che il bene si giustifica e si riconosce dalla gioia. Credo che la gioia è la vera struttura della nuova umanità che stiamo aspettando. Credo che il più grande peccato contro l'umanità è la tristezza disperata eretta a valore supremo della spiritualità” (Id., 1934, Oceanografie).

humana.⁴³⁹ A religião permite ao homem *abrir o mundo e fundar-se nele*: somente mediante a experiência do sagrado e do confronto com a realidade trans-humana é que o mundo pode realmente ganhar sentido e os valores absolutos tornarem-se capazes de guiar e conferir um sentido existencial à vida. Dessa forma, a ontologia arcaica que permite uma vida autêntica é muito mais do que um estudo da *História das Religiões*: trata-se de uma *intencionalidade filosófica*.⁴⁴⁰ Viver autenticamente uma vida representa o encontro com o Absoluto que só pode efetivar-se mediante a transcendentalidade do plano religioso.⁴⁴¹ O encontro com o Absoluto, entretanto, não acontece somente em tempos, mas na cultura, na ecumenicidade e no engajamento cultural dos indivíduos.⁴⁴² *Existir autenticamente* é, em suma, ser criativo e fiel aos arquétipos resultantes do confronto multicultural.⁴⁴³

⁴³⁹ “Por enquanto se pressente que todos esses elementos estão preparando o surgimento de um novo humanismo, que não será a réplica do antigo. Pois agora são, acima de tudo, as pesquisas dos orientalistas, dos etnólogos, dos psicólogos do profundo, dos historiadores das religiões que devem ser integradas para que se chegue ao conhecimento total do homem” (ELIADE, 1999, p. 4).

⁴⁴⁰ “É certo que também o historiador das religiões é levado a sistematizar os resultados de suas pesquisas, a refletir sobre a estrutura dos fenômenos religiosos. Mas, então, completa seu trabalho de historiador com um trabalho de fenomenólogo ou de filósofo da religião. No sentido lato do termo, a ciência das religiões abarca tanto a fenomenologia religiosa quanto a filosofia da religião” (ELIADE, 1999, p. 208).

⁴⁴¹ “Esse ‘poder de transcendência’ que, segundo Eliade, é constitutivo da liberdade humana, mostra-se na experiência do *homo religiosus* como um poder de anular simbolicamente o velho mundo, desgastado pela ação corrosiva do tempo, pois, ‘tudo o que dura se desfaz em pó, degenera e acaba por perecer’, e de renovar, de resgatar a ‘perfeição do princípio’ (a plenitude e o vigor se encontram no princípio). Trata-se na verdade, observa Eliade, de uma expressão ‘vitalista’ do Real; ‘é preciso, contudo, não esquecer que, para o primitivo, o ser se revela – e se exprime – em termo de vida’. Mas o que de essencial está dito aí é que esse poder de transcendência seria inconcebível caso não fosse a expressão da abertura constitutiva do homem a um horizonte da transcendência humana (é isso, em última análise, que está dito em toda cosmogonia)” (GUIMARÃES, 2000, p. 152-153).

⁴⁴² Nesse sentido, o exílio, que se iniciou em 1945 na vida de Eliade, foi determinante na construção de uma visão cultural universalizante do filósofo romeno.

⁴⁴³ “Mas, se uma palavra for escolhida para sintetizar o conjunto, essa seria a criatividade. A metafísica do novo humanismo é uma metafísica da criatividade, para a criação de uma vida engajada mas também participante na iniciativa divina” (CAVE, 1993, p. 194). “But if one word were chosen to synthesize the whole, it would be creativity. The metaphysics of the new humanism is a metaphysics of creativity, for in creating one engages in life yet also participates in the divine initiative”.

5. A SACRALIDADE DO ESPAÇO E DO TEMPO

Antes havia os relógios d'água, antes havia os relógios de areia. O Tempo fazia parte da natureza. Agora é uma abstração – unicamente denunciada por um tic-tac mecânico, como o acionar de um gatilho numa espécie de roleta-russa. Por isso é que os antigos aceitavam mais naturalmente a morte.

Mário Quintana⁴⁴⁴

O homo religiosus é aquele *sedento do Ser*, quem sempre está em contato com o sagrado que, por sua vez, lhe confere uma dimensão ontológica à existência. Toda ação realizada simboliza uma repetição do que seus deuses fizeram no passado.⁴⁴⁵ Fundamentados nessa concepção é que apreendemos o modo de ser do arcaico em relação ao espaço circundante. Não tardaremos a perceber que também o espaço é constituído a partir de uma oposição entre o sagrado e profano. Com isso, para entender melhor essa relação do homem com o espaço, indagamos: como o homem religioso *percebe* o espaço? Qual é o papel do *espaço sacralizado* em sua existência? Quais implicações surgidas desse contato? Há diferença na percepção do espaço do homem religioso e do homem moderno?

Assim como é preciso interpretar a existência do mundo e do homem a partir da dualidade sagrado e profano, o mesmo se dá para compreendermos a concepção do tempo.⁴⁴⁶ A noção do tempo é de vital importância para o homem religioso. É por meio do tempo que o sagrado e o homem são contemporâneos e garantem suas coexistências. Sem isso, o sagrado perderia o sentido para o homem arcaico e se esgotaria o significado de sua vida. O que desejamos compreender são questões implicadas no conceito de tempo. Como o homem religioso percebe o tempo? O

⁴⁴⁴ QUINTANA, Mário. *A cor do invisível*. Rio de Janeiro: Globo, 1989, p. 794.

⁴⁴⁵ “Nos elementos particulares de seu comportamento consciente, o homem ‘primitivo’, arcaico, não reconhece qualquer ato que não tenha sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem. Tudo o que ele faz já foi feito antes. Sua vida representa a incessante repetição dos gestos iniciados por outros” (ELIADE, 1992, p. 18).

⁴⁴⁶ “O espaço e o tempo são o arcabouço que sustenta toda realidade. Não podemos conceber coisa alguma real senão sob condições de espaço e tempo. De acordo com Heráclito, nada no mundo pode exceder suas medidas – e estas são limitações espaciais e temporais. No pensamento mítico, o espaço e o tempo nunca se consideram como formas puras ou vazias, mas como as grandes forças misteriosas, que governam todas as coisas, que dirigem e determinam não só nossa vida mortal, mas também a dos deuses” (CASSIRER, 1997, p. 75).

homem moderno tem a mesma percepção de tempo que a do homem arcaico? O que significa o conceito *templum-tempus*? Qual a importância das festas religiosas e dos rituais na relação do homem religioso com o tempo? O que os mitos dizem sobre o tempo? O tempo sagrado está camuflado no mundo do homem profano? Essas são as dúvidas que podem nos desvelar o *modus vivendi* do homem arcaico e, por conseguinte, os novos paradigmas do *Novo Humanismo*.

5.1. O Espaço

A noção de espaço para o homem religioso é heterogênea, pois existem rupturas que separam o mundo sagrado do mundo profano. A, “[...] divisão binária do espaço é generalizada ao universo inteiro. Os pares de opostos são, ao mesmo tempo, complementares. O *princípio da polaridade* parece ser a lei fundamental da natureza e da vida [...]” (ELIADE, 1989b, p. 167). As rupturas se manifestam por *hierofanias* que ocorrem, como já vimos, quando o sagrado se revela. Todo o espaço sagrado implica uma *hierofania*, uma irrupção do sagrado que destaca um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente.⁴⁴⁷

As *hierofanias*, vitais para o modo de ser religioso, permitem mudar o regime ontológico dos objetos e locais aparentemente insignificantes que, desde o instante em que incorporam o sagrado, tornam-se arquétipos inestimáveis aos olhos de todos que participam da mesma experiência⁴⁴⁸, conforme descreve o filósofo romeno:

Essa repetição consciente de determinados gestos paradigmáticos revela uma ontologia original. O produto bruto da natureza, o objeto modelado pela indústria do homem, adquire sua realidade, sua identidade, mas apenas até o limite de sua participação numa realidade transcendental. O gesto se reveste de significado, de realidade, unicamente até o ponto em que repete um ato primordial (1992, p. 18).

⁴⁴⁷ Cf. ELIADE, 2008a, p. 30.

⁴⁴⁸ Cf. Id. 1979a, p. 127.

O mundo no qual a presença e ação do homem se realizam – as regiões povoadas e cultivadas, os rios que fornecem o alimento, as montanhas escaladas e desbravadas, as cidades, as casas e os templos – existe por que, antes, está presente um arquétipo que escapa à dimensão material. O espaço sagrado é compreendido como um modelo ou “cópia” do que há no nível cósmico, que faz com que a área habitada pela cultura religiosa seja considerada uma terra sagrada.⁴⁴⁹ Assim, por exemplo, é que os Dayaks de Bornéu⁴⁵⁰ percebiam seu espaço, pois esse, “[...] foi dada a ele pela divindade, que a formara dos restos do sol e da lua. Jaz no meio das águas primordiais, entre o Mundo Superior e Mundo Inferior, e está assentada no dorso da Cobra-d’água” (ELIADE, 1995, p. 107).

O homem arcaico vive em um mundo simbólico. Para ele, o mundo está vivo e aberto. Portanto, um local ou um objeto nunca são simplesmente eles mesmos, mas sempre o sinal de uma realidade que transcende o ser daquilo diante dele. Quando meteoros caem do céu, estão carregados de sacralidades: o local em que se encontram também se torna santo, pois eles *vieram do céu*, local habitado pelos deuses. Dessa forma, Ka’aba⁴⁵¹, em Meca, se tornou uma cidade sagrada para o Islamismo.⁴⁵² O povo de Israel, quando vagueava pelo deserto, chefiado por Moisés, levava seu acampamento de um lugar para outro somente quando a nuvem, que

⁴⁴⁹ Cf. ELIADE, 2008b, p. 91; 1992, p. 26-27.

⁴⁵⁰ Povos nativos de Bornéu, ilha localizada na Ásia e dividida em três partes: 1) a maior parte (meridional) pertence à Indonésia, 2) a parte setentrional pertence à Malásia e, 3) a menor parte (encravada na Malásia) pertence ao Brunei. Os Dayaks são grupos étnicos que vivem nas colinas, localizadas no interior de Bornéu. As origens do Bornéu são desconhecidas. Parece que provém do sânscrito *varunai* (वरुण) que significa “povo do mar”. Cada grupo tem seu próprio dialeto, seus costumes e suas leis. Os dialetos Dayaks são categorizados como parte das línguas austronésias na Ásia. No passado, eram animistas, porém muitos se converteram ao Cristianismo e outros, mais recentemente, ao Islamismo.

⁴⁵¹ Em árabe: *al-Ka’bah*, “O Cubo”, construção cubóide reverenciada pelos muçulmanos na mesquita sagrada de *al Masjid al-Haram*, em Meca, na Arábia Saudita. O local é considerado pelos devotos como o *lugar mais sagrado do mundo*. Em seu exterior, encravada em uma moldura de prata, encontra-se a *Hajar el Aswad* (“Pedra Negra”), pedra escura de cerca de cinquenta centímetros de diâmetro. É considerada uma das relíquias mais sagradas do Islã. A *Ka’aba* é o centro das peregrinações (*hajj*) e é para onde os devotos muçulmanos se voltam para suas preces diárias (*salat*). Quando o profeta Maomé (570-632) repudiou todos os deuses pagãos e proclamou um deus único, *Alá*, poupou a *Ka’aba* e tornou-a, de um centro de peregrinação pagã, em um centro da nova fé. No período pagão, a *Ka’aba* provavelmente simbolizava o sistema solar, abrigava ídolos e constituía uma representação zodiacal.

⁴⁵² Cf. ELIADE, 1979a, p. 18.

simbolizava Javé, se levantava acima da tenda.⁴⁵³ Logo, “[...] a noção de espaço sagrado implica a ideia da repetição da hierofania primordial que consagrou este espaço transfigurando-o, singularizando-o, em resumo, isolando-o do espaço profano a sua volta” (Id., 2008b, p. 296).

O espaço sagrado encontra-se isolado do espaço profano. Mas o que representa? O que o torna diferente para ser distinto do espaço profano? Ele representa o ser, o real, o cosmos que se revela como *ponto fixo, centro do mundo* – o que equivale à criação do mundo – sustenta sua existência, isto é, tudo o que é verdadeiro e perfeito, lugar em que se encontra e se pode estar em comunhão com os deuses. “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tire as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa”.⁴⁵⁴ Local que representa o princípio de todas as coisas, “[...] o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, *funda o mundo*, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica” (ELIADE, 2008a, p. 33). Em contrapartida, tudo que está fora desse espaço é profano, estrangeiro, amorfo, desconhecido, lugar do caos, povoado por demônios e dragões.⁴⁵⁵ A respeito dessa dialética, Eliade afirma:

As sociedades arcaicas e tradicionais concebem o mundo que as cerca como um microcosmo. Nos limites desse mundo fechado começa o domínio do desconhecido, do não-formado. De um lado, existe um espaço cosmicizado, uma vez que habitado e organizado. Do outro lado, fora desse espaço familiar, existe a região desconhecida e temível dos demônios, das larvas, dos mortos, dos estranhos – ou seja, o caos, a morte, a noite (1991, p. 34).

Assim, os diferentes sistemas de polaridades expressam as estruturas do mundo e da vida, bem como o modo de existir específico do homem. A existência humana é entendida e assumida como uma “recapitulação” do universo; inversamente, a vida cósmica adquire inteligibilidade e sentido ao ser apreendida como uma “cifra” (1989b, p. 167).

⁴⁵³ Cf. Gênesis 40, 36.

⁴⁵⁴ Êxodo 3, 5.

⁴⁵⁵ “Se se pretende encontrar a ‘origem’ do princípio que estabelece a ordem num caos pré-existente, é antes na experiência primária da *orientação* no espaço que há que procurá-la” (ELIADE, 1989b, p. 154, grifo do autor).

Esses são alguns dos adjetivos do espaço sagrado, em especial o *ponto fixo* e *centro do mundo*. A interpretação desses dois símbolos ajudar-nos-á a compreender o significado do espaço para o homem arcaico. Veremos isso adiante. Por agora, nos preocuparemos com outra questão: como o homem se orienta quando não há nenhuma *hierofania* que lhe permita distinguir o espaço sagrado do profano?

O espaço heterogêneo do *homo religiosus* é dotado de muitas representações. O simples fato de uma porta se abrir em um templo representa o limiar que divide o modo de ser do sagrado do profano. Todo espaço sagrado implica uma *hierofania* que torna o espaço qualitativamente santo. Sempre que há a ocupação de um espaço desconhecido, o homem transforma-o, provoca as *hierofanias*, mas não para controlá-las. Por isso, “[...] supor que a ‘escolha’ dos lugares sagrados é deixado ao próprio homem é, ao mesmo tempo, tornar inexplicável a continuidade dos espaços sagrados” (ELIADE, 2008b, p. 297). O homem religioso encontra, não escolhe subjetivamente, sinais para se orientar e se apoiar. Apenas procura e descobre, com a ajuda de sinais misteriosos revelados.⁴⁵⁶ Eliade denominou essa ação de *evocatio* (ou *orientatio*).⁴⁵⁷

Vejamos dois exemplos. O primeiro mostra a *hierofania* narrada na tradição judaica e que surge sem o *evocatio*:

Partiu, pois, Jacó de Beer-Seba e se foi em direção a Harã; e chegou a um lugar onde passou a noite, porque o sol já se havia posto; e, tomando uma das pedras do lugar e pondo-a debaixo da cabeça, deitou-se ali para dormir. Então sonhou: estava posta sobre a terra uma escada, cujo topo chegava ao céu; e eis que os anjos de Deus subiam e desciam por ela; por cima dela estava o Senhor, que disse: Eu sou o Senhor, o Deus de Abraão teu pai, e o Deus de Isaque; esta terra em que estás deitado, eu a darei a ti e à tua descendência. [...] Ao acordar Jacó do seu sono, disse: Realmente o Senhor está neste lugar; e eu não o sabia. E temeu, e disse: Quão terrível é

⁴⁵⁶ Cf. ELIADE, 2008b, p. 297.

⁴⁵⁷ “Daí ser claro o valor existencial da descoberta — ou seja, da revelação — de um espaço sagrado para o homem religioso; porque nada pode começar, nada pode ser feito, sem uma orientação prévia — e qualquer orientação subentende a aquisição de um centro. É por essa razão que o homem religioso sempre procura fixar sua residência no ‘centro do mundo’. Se o mundo é para ser vivido, deve ser fundamentado — e nenhum mundo pode surgir do caos da homogeneidade e relatividade do espaço profano. A descoberta ou projeção de um ponto fixo — o centro — equivale à criação do mundo. A orientação dada pelo ritual e a construção do espaço sagrado têm um valor cosmogônico; porque o ritual, através do qual o homem constrói um espaço sagrado, vale na medida em que reproduz o trabalho dos deuses, ou seja, a cosmogonia” (Id., 1979c, p. 27).

este lugar! Este não é outro lugar senão a casa de Deus; e esta é a porta dos céus. Jacó levantou-se de manhã cedo, tomou a pedra que pusera debaixo da cabeça, e a pôs como coluna; e derramou-lhe azeite em cima. E chamou aquele lugar Betel [...] (Gênesis 28, 11-13; 16-19).

O segundo exemplo, por sua vez, é típico das sociedades arcaicas, do *orientatio*: a lenda asteca da fundação de Tenochtitlán. Os astecas, uma tribo nômade, vagueavam pelo México em busca de um sinal que lhes indicasse o sítio exato onde deveriam construir sua cidade. Huitzilopochtli, deus da guerra, ordenara que procurassem uma águia pousada em cima de um cacto que crescia sob uma rocha submersa num lago. A águia teria no bico uma serpente que acabara de caçar. Após duzentos anos sem rumo, encontraram o sinal prometido em uma pequena ilha no pantanoso lago de Texcoco. Ali fundaram sua capital, Tenochtitlán que, mais tarde, após a conquista espanhola, se tornou conhecida como Cidade do México, atual capital do México.

Dessa maneira, “instalar-se num território equivale, em última instância, a consagrá-lo” (ELIADE, 2008a, p. 36). O homem religioso deseja sempre estar ligado ao mundo sagrado, por isso elabora técnicas de construção desses espaços.⁴⁵⁸ Contudo, elas só serão exitosas caso feitas na medida em que reproduzirem, ritualisticamente, as obras dos deuses.⁴⁵⁹ Essas realizações do homem das sociedades arcaicas condizem exatamente com o que Ernst Cassirer observou em seus estudos do homem religioso:

O espaço primitivo é um espaço de ação; e a ação está centrada em torno de necessidades e interesses práticos imediatos. Na medida em que podemos falar de uma primitiva “concepção” do espaço, tal concepção não tem caráter puramente teórico: ainda está cheia de sentimentos pessoais ou sociais concretos, de elementos emocionais (1977, p. 79).

⁴⁵⁸ Cf. ELIADE, 1991, p. 39.

⁴⁵⁹ “As múltiplas homologias — entre cosmos, terra, cidade, templo, palácio real, casa e cabana — enfatizam o mesmo simbolismo fundamental — cada uma dessas imagens revela a experiência existencial de ser no mundo, mais exatamente de situar-se num mundo organizado e dotado de sentido (isto é, organizado e dotado de sentido porque criado por seres sobrenaturais). O mesmo simbolismo cosmológico, formulado em termos espaciais, arquitetônicos, está subjacente nos conceitos de casa, cidade e universo” (Id., 1979c, p. 29).

Voltemos agora a nossa atenção para o *simbolismo do espaço sagrado* denominado *centro do mundo e ponto fixo*.

O que isso significa? Todo microcosmo, toda região habitada, tem um lugar denominado *Centro, lugar sagrado* por excelência⁴⁶⁰, *lugar paradoxal* que representa a ruptura do mundo sensível com o mundo transcendente.⁴⁶¹ Por meio das *hierofanias* que ocorrem no *Centro*, o sagrado surge em sua totalidade. Para os cristãos, o Gólgota se encontra no centro do mundo, pois representa, ao mesmo tempo, o local de criação e sepultamento de Adão, o homem primevo, e o lugar da redenção do Salvador, Jesus Cristo, local onde foi derramado Seu sangue. No entanto, o *Centro* de um espaço sagrado não deve ser percebido a partir de uma perspectiva geométrica do espírito científico ocidental, pelo contrário, para o homem religioso podem haver vários *Centros*.⁴⁶² Isso não ocorre somente com a percepção do *Centro* como *centro do mundo*, mas também em um espaço construído, por exemplo, de templos, cidades e palácios⁴⁶³, conforme Eliade expõe:

Estamos em presença de uma geografia sagrada e mítica, a única efetivamente *real*, e não de uma geografia profana, “objetiva”, de certa forma abstrata e não essencial, construção teórica de um espaço e de um mundo que não é habitado e que é por isso *desconhecido* (1991, p. 36).

O homem religioso encontra um *ponto fixo* ou um *Centro* que o permite, por meio de *hierofanias*, *distinguir o espaço*. Nada pode iniciar sem uma orientação prévia – e toda orientação se dá na aquisição de um *ponto fixo*. “*Para viver no mundo é preciso fundá-lo* – e nenhum mundo pode nascer do ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o ‘Centro’ – equivale à Criação do Mundo” (ELIADE, 2008a, p. 26, grifo do autor).

Os gregos, por exemplo, acreditavam que a Terra fosse chata e redonda, que seu país ocupava o centro do Mundo, e o monte Olimpo seu ponto central, residências

⁴⁶⁰ Cf. ELIADE., 2008b, p. 300.

⁴⁶¹ Cf. Id., 1991, p. 72.

⁴⁶² Cf. Id., 1999, p. 35.

⁴⁶³ Cf. Id., 2008b, p. 305.

dos deuses.⁴⁶⁴ É *Centro*, com efeito, todo espaço consagrado, isto é, todo espaço no qual as *hierofanias* e as *teofanias* têm lugar, e no qual se verifica a possibilidade de ruptura entre o Céu e a Terra.⁴⁶⁵ Não só os templos representam o *centro do mundo*: todo lugar que manifesta uma inserção do sagrado no espaço profano é um *Centro*.⁴⁶⁶ Esses espaços consagrados são construídos a partir de uma *nova criação do mundo*, uma *cosmogonia*. Mesmo “[...] uma conquista territorial só é considerada real quando se realiza um ritual de tomada de posse – mais precisamente, através – da realização de um tal ritual, que representa apenas uma cópia do ato primordial da criação do mundo” (Id., 1992, p. 22). O homem religioso deseja, e só pode viver, em um espaço sagrado, isto é, no *Centro*:

[...] a Ka’aba era considerado o “centro do mundo”. Ou seja, ela não era somente o centro da terra, mas acima dela, no centro do céu, se encontrava “a Porta do Céu”. Evidentemente, ao cair do céu, a Ka’aba encontrou o firmamento e foi por esse buraco que pôde efetuar-se a comunicação da Terra com o Céu. É por aí que passa o *Axis Mundi* (ELIADE, 2008b, p. 184-185).

Segundo a tradição islâmica, o ponto mais elevado da Terra é o Caaba, porque “a estrela polar prova isso...ela está colocada contra o centro do firmamento” (Id., 1992, p. 25).

Existem concepções religiosas comuns nas tradições antigas, como os três níveis cósmicos que são, a saber, a Terra, o Céu e as Regiões inferiores, regiões que se comunicam por meio de uma espécie de coluna universal, o *Axis Mundi*⁴⁶⁷, fundado nas regiões inferiores do mundo e responsável por ligar e sustentar o Céu e a Terra. Assim, existem vários símbolos que representam o *Axis Mundi*: a árvore cósmica, a montanha mágica, a escada que Jacó sonhou em Betel e o tronco central.⁴⁶⁸ É na base desse tronco que se depositam as oferendas dirigidas às divindades celestes,

⁴⁶⁴ Cf. BUNFICH, 1965, p. 8.

⁴⁶⁵ Cf. ELIADE, 2008b, p. 300.

⁴⁶⁶ Cf. Id., 1993, p. 18.

⁴⁶⁷ Nos diálogos de Platão (*Teeteto* 153c-d; *Leis*, 644d-645c) também são encontradas a simbologia do *Axis Mundi* (quando retrata, por exemplo, a “corda de ouro” de Zeus). Cf. ELIADE, 1999, p. 192-193; p. 195.

⁴⁶⁸ “[...] a imagem mítica de um *axis mundi* – montanha, árvore, liana – que se encontrava *no centro do mundo* e ligava Terra e Céu, imagem já encontrada nas tribos mais primitivas (Austrália, Pigmeus, regiões árticas, etc.) foi sobretudo elaborada pelas culturas pastoris e sedentárias, e transmitiu-se até às grandes culturas urbanas da Antiguidade oriental” (Id., 1989a, p. 56).

pois é apenas através desse eixo que as oferendas podem subir ao céu.⁴⁶⁹ Os templos talvez sejam os modelos mais comuns utilizados pelas sociedades arcaicas para representar sua ligação com o sagrado. Com isso, as crenças, em suas singularidades, proclamam seu “Mundo” como o lugar mais próximo do Céu, *ponto fixo* e, por isso, santo. Vejamos um exemplo de *Axis Mundi* na consagração do rei indiano, o *rajasûya*⁴⁷⁰:

Quando o Soberano ergue o braço, esse gesto tem um significado cosmogônico: simboliza a elevação do *axis mundi*. Ao receber a unção, o rei permanece de pé sobre o trono, com os braços levantados: ele encarna o eixo cósmico fixado no umbigo da terra – isto é, o trono, o Centro do mundo - e toca o céu. A aspersão está ligada às águas que descem do céu ao longo do *axis mundi* – representação pelo rei – a fim de fertilizar a Terra. Em seguida, o rei dá um passo em direção aos quatro pontos cardeais e sobe simbolicamente ao zênite. Em consequência desses ritos, o rei adquire a soberania sobre as quatro direções do espaço e sobre as estações; em outros termos, domina o conjunto do Universo espaço-temporal (ELIADE, 1978, p. 50-51).

Em algumas tradições, o acesso ao espaço sagrado ocorre sem dificuldade, esforço ou sacrifício. Em contrapartida, em outras, o acesso se dá de forma árdua e com o devido mérito de se ter conseguido ultrapassar tais dificuldades. A árvore cósmica que simboliza o universo e se encontra no *Centro*, é responsável pelas três ligações cósmicas – Céu, Terra e Inferno – sempre se localiza em um local de difícil acesso, protegido por seres poderosos (dragões, serpentes, leões, deuses) ou mesmo um labirinto.⁴⁷¹ Sobre o labirinto, Eliade afirma: “[...] o labirinto tinha por finalidade defender um ‘centro’ na acepção inicial e rigorosa do termo, quer dizer, representava o acesso iniciático à sacralidade, à imortalidade, à *realidade absoluta*” (2008b, p. 307, grifo do autor).

⁴⁶⁹ Cf. Id., 1991, p. 43-44.

⁴⁷⁰ Ritual indiano para a recriação do universo. Incluía uma série de ritos que, na época histórica, só eram praticados duas vezes; a primeira para sagrar o rei; a segunda para assegurar-lhe a soberania universal. Nos proto-históricos, entretanto, o *rajasûya* era provavelmente anual, e celebrado para regenerar o Cosmo (Cf. ELIADE, 2007, p. 41-42; 1992, p. 35; 1999, p. 163-165).

⁴⁷¹ “As árvores representam o universo em permanente regeneração; mas no centro do universo encontra-se sempre uma árvore – a da vida eterna ou da ciência. A Grande Deusa é a personificação da fonte inesgotável da criação, deste último fundamento da realidade. Não passa de expressão mítica dessa instituição primordial de que a sacralidade, a vida e a imortalidade se encontram num ‘centro’” (Id., 2008b, p. 231).

Sua função principal era dificultar o acesso aos não iniciados e, ao mesmo tempo, simbolizar um acesso iniciatório à sacralidade, à imortalidade e à realidade absoluta. O caminho poderia ser penoso, perigoso, para se alcançar o local sagrado.⁴⁷² Trata-se de um *rito de passagem do ilusório para a realidade, da morte para vida*. A visão do Paraíso e o acesso a esse espaço sagrado, em Zaratustra, é simbolizado por uma ponte, responsável em apartar os justos dos pecadores:

Os justos serão admitidos no Paraíso, na “Casa do Canto”; quanto aos pecadores, permanecerão “para sempre hospedes na casa do mal”. O Caminho para o além-mundo passa pela ponte *Civat*, e é nela que se realiza a separação entre os justos e os maus (ELIADE, 1978, p. 150).

O acesso ao *Centro* é uma legitimação. A partir do contato com esse *ponto fixo*, referência existencial, a vida profana dá lugar à vida consagrada, real e eficaz.⁴⁷³ Inúmeras outras interpretações rituais de um *Centro* equivalem à conquista da imortalidade. O homem religioso dá tanto valor cosmogônico ao *Centro* que, para algumas crenças, o primeiro homem criado (e toda construção) provém ou se modela a partir do *centro do mundo*. Em outras palavras, assim como o mundo, o homem primitivo se diz criado do *Centro*: “O paraíso onde Adão foi criado a partir do barro encontra-se, bem entendido, no centro do cosmos. O paraíso era o ‘umbigo da terra’ [...]” (ELIADE, 2008b, p. 304). Os templos são vistos não somente como *Imago Mundi*⁴⁷⁴, mas como uma representação da casa dos deuses. Graças ao próprio templo que o mundo é resantificado em sua totalidade.⁴⁷⁵

Os templos se configuram como *imagens do cosmos* e se situam no *Centro*: tratam-se de reproduções terrestres de um modelo transcendente.⁴⁷⁶ Isso porque o

⁴⁷² “A estrada é árdua, repleta de perigos, porque, na verdade, representa um ritual de passagem do âmbito profano para o sagrado, do efêmero e ilusório para a realidade e a eternidade, da morte para a vida, do homem para a divindade. Chegar ao centro equivale a uma consagração, uma iniciação; a existência profana e ilusória de ontem dá lugar a uma nova, a uma vida que é real, duradoura, eficiente” (ELIADE, 1992, p. 27).

⁴⁷³ Cf. Id., 2008b, p. 307.

⁴⁷⁴ Imagem e modelo do mundo. A representação dos cosmos na Terra.

⁴⁷⁵ Pode-se citar como exemplo mais uma vez os Dayaks, pois para esses “A aldeia, bem como a casa, representam o universo e situam-se supostamente no Centro do Mundo. A casa exemplar é um *imago mundi*: está erigida no dorso da cobra d’água, o seu telhado muito inclinado simboliza a montanha primeva onde Mahatala é entronizado e uma magnólia representa a árvore da vida em cujos ramos se podem ver as duas aves” (Id., 1989b, p. 100).

⁴⁷⁶ Cf. Id., 2008b, p. 188.

surgimento do sagrado gera um *espaço ontológico* e, com isso, a “expansão homogênea e infinita, na qual é impossível haver um ponto de referência, de onde se possa estabelecer alguma orientação, a hierofania revela um ponto fixo absoluto, um centro” (Id., 1979c, p. 27). Os templos são uma “abertura” para o culto. Asseguram a comunicação com o mundo dos deuses. Suas construções seguem arquétipos⁴⁷⁷ revelados por seres sagrados aos homens *in illo tempore*, arquétipos copiados e repetidos na construção de todos outros templos e santuários.⁴⁷⁸

No entanto, o primitivo não se limitou a construir templos, mas também suas moradas⁴⁷⁹, todas situadas próximas do *Axis Mundi*⁴⁸⁰, já que o homem religioso só pode viver implantado na realidade absoluta. Qualquer nova instalação é, em certo sentido, uma *reconstrução do mundo*. Pois, a criação do mundo começou num *Centro* e, por isso, sua morada deve ser estabelecida ao redor desse *Centro*. Para os Iroqueses⁴⁸¹ “[...] o universo é imaginado como tendo uma porção central, isto é, a aldeia e os campos cultivados, habitada pelos homens; esta porção central está rodeada por um deserto exterior cheio de pedras, pântanos e Rostos Falsos” (ELIADE, 1989b, p. 177).

Assim como as cidades e os templos, a casa também deve passar por um processo de santificação mediante um simbolismo ou um ritual cosmológico.⁴⁸² Isso explica o porquê do fato de ser uma decisão fundamental o homem arcaico instalar-se ou se mudar. Ao se restabelecer, ele deve se preocupar em conservá-lo e renová-lo periodicamente, já que esse espaço é considerado sagrado, portanto, centro do universo.⁴⁸³ Não é fácil para o homem religioso mudar de lugar, na medida em que

⁴⁷⁷ Eliade utiliza o termo *arquétipo* não no sentido junguiano, isto é, como estruturas do inconsciente, mas como sinônimo de “modelo exemplar” ou “paradigma”. Cf. Id., 1992, p. 12.

⁴⁷⁸ Cf. ELIADE, 1992, p. 299.

⁴⁷⁹ Cf. Id., 1991, p. 48.

⁴⁸⁰ Pilar cósmico que simboliza a ligação entre o céu e terra. Cf. Id., 1999, p. 178.

⁴⁸¹ Os iroqueses foram um grupo nativo norte-americano que vivia em torno da região dos Grandes Lagos, primariamente no sul de Ontário, uma província do Canadá, e no nordeste dos Estados Unidos.

⁴⁸² “Uma ‘nova era’ abre-se com a construção de cada casa. Cada uma das construções representa um começo absoluto; ou seja, tende a restaurar o instante inicial, a plenitude do presente, que não contém qualquer sinal de história” (ELIADE, 1992, p. 71).

⁴⁸³ “Através da repetição do ato cosmogônico, o momento concreto, no qual a construção tem lugar, é projetado para o tempo mítico, *in illo tempore*, quando ocorreu a fundação do mundo. Assim, a

isso representa abandonar seu próprio mundo. Percebe-se com isso que, para a mentalidade arcaica, a casa não representa um simples local para viver. Pelo contrário, seu simbolismo transcende sua função: passa a reproduzir o universo elaborado de acordo com os paradigmas dos deuses. Portanto, uma nova instalação significa um recomeço, uma nova vida. Para que isso ocorra, para ser *real e eterno*, é preciso que se façam antes rituais de consagração do novo espaço.

A cosmogonia é o modelo de todas as construções. Construir uma cidade, uma nova casa, é imitar e repetir a criação do mundo. Nessas circunstâncias, sua construção só é possível graças à abolição do espaço e do tempo profanos e à instauração do espaço e do tempo sagrados. Por exemplo, o templo de Jerusalém foi concebido como espaço sagrado e o monte Sião como *centro do mundo*:

Salomão construiu o templo em Jerusalém próximo ao palácio real; ele associa assim o culto do santuário à monarquia hereditária. O templo passa a ser a residência de Javé entre os israelitas. A Arca da aliança, que até então acompanhava os exércitos, está instalada na escuridão dos “santo dos santos”. Mas, do seu santuário, a santidade de Javé se erradia sobre a cidade e na direção da Terra inteira. O monte Sião, sobre o qual foi erguido o Templo, é um “centro do mundo” (ELIADE, 1978, p. 175).

Algumas sociedades primitivas percebiam e marcavam a heterogeneidade do espaço a partir de círculos traçados no chão – círculos mágicos – ou de muros que separavam os dois mundos. É comum nas sociedades tribais, em tempos de epidemia, traçar em volta da aldeia um círculo que impeça os espíritos da doença de entrarem no recinto.⁴⁸⁴ Tal prática estava muito difundida na Idade Média, principalmente após a *Peste negra*⁴⁸⁵, quando se faziam procissões ao redor dos muros a fim de reforçar sua *qualidade limite e proteção mágico-religiosa*. Os muros também representavam um impedimento de acesso ao sagrado, preservavam o profano do perigo de entrar em contato e ser fulminado. “O sagrado é sempre perigoso para quem entra em contato com ele sem estar preparado, sem ter

realidade e a durabilidade de uma construção ficam garantidas, não apenas pela transformação do espaço profano em espaço transcendental (o Centro), mas também pela transformação do tempo concreto em tempo mítico” (Ibid., p. 29).

⁴⁸⁴ Cf. ELIADE, 2008b, p. 299.

⁴⁸⁵ Nome que ficou conhecida durante a Baixa Idade Média (século XIV), a pandemia de peste bubônica que matou milhões de pessoas na Europa. A doença era transmitida por meio de pulgas dos ratos e de outros roedores.

passado pelos ‘movimentos de aproximação’ que qualquer ato de religião requer” (ELIADE, 2008b, p. 298).

O espaço sagrado é utilizado como um local de retorno para renovação de energia e vitalidade. Em muitas ocasiões, adentrar em sua extensão significava tomar parte de uma fonte inesgotável de força e de sacralidade. Havia sempre a possibilidade de uma comunhão com o sagrado, de tornar-se íntimo dos deuses, maior desejo do *homo religiosus*.⁴⁸⁶ Ao habitar um lugar e organizá-lo, o primitivo assumia uma *escolha existencial*: a escolha de seu universo que, por sua vez, era sempre a réplica do universo dos deuses. Portanto, ao escolher tal espaço, o religioso participava da santidade das obras dos deuses.⁴⁸⁷ A existência humana só seria possível graças a essa comunicação permanente com o céu, via templo. Quando esse era destruído, ocorria o caos, a desorientação. “O homem religioso é do *ser*. O terror diante do ‘Caos’ que envolve seu mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada” (Id., 2008a, p. 60).

Como aconteceu quando o povo de Israel foi feito escravo na Babilônia, e tiveram seu templo destruído:

O templo foi incendiado e destruído, o que acarretou a suspensão dos sacrifícios. Uma grande parte da população foi deportada. Ora, a Babilônia era um terra impura, onde não se podia efetuar o culto. O sitio onde se localizava o templo foi tomado pela escola religiosa, que se tornará, com o passar o tempo, a sinagoga. A comunidade reunia-se periodicamente para preces, hinos e homilias. Mas a destruição do templo evocava o desaparecimento da nação. É por esse motivo que a prece para a restauração da independência nacional era inseparável da prece para a reconstrução do templo (ELIADE, 1978, p. 193-194).

⁴⁸⁶ Cf. ELIADE, 2008a, p. 43; 2008b, p. 296.

⁴⁸⁷ “Se o ato da Criação realiza a passagem daquilo que não é manifesto para o que é manifesto, ou, falando cosmologicamente, do caos para o Cosmo; se a Criação teve lugar a partir de um centro; se, conseqüentemente, todas as variedades do ser, desde o inanimado até o vivente, podem alcançar a existência apenas numa área de domínio sagrado — tudo isso ilumina de uma forma maravilhosa para nós o simbolismo das cidades sagradas (centros do mundo), as teorias geomânticas que orientam a fundação de cidades, os conceitos a justificar os rituais que acompanham sua construção” (Id., 1992, p 27).

Nessas situações do homem primitivo, havia ainda o desejo de se encontrar sempre no *Centro*. Mircea Eliade denominou-o *nostalgia do paraíso*.⁴⁸⁸ O religioso, ao viver no *centro do mundo*, existia no coração da realidade e ultrapassava a maneira natural da condição humana para reencontrar a condição divina. Como já observamos, o homem, por mais distintos que fossem, qualitativamente, o espaço sagrado e o profano, só poderia viver em um espaço sagrado. E sempre que esse não se lhe revelava através de uma *hierofania*, ele o construía aplicando cânones cosmológicos e geomânticos.⁴⁸⁹

O lugar sagrado representa um microcosmo porque repete o espaço cósmico e reflete o Absoluto, porque se torna o centro do mundo⁴⁹⁰. Percebe-se com isso, o “[...] desejo experimentado pelo homem de se achar *sempre e sem esforço* no coração do mundo, da realidade e da sacralidade e, em suma, de superar de maneira natural a condição humana e recobrar a condição divina [...]” (ELIADE, 2008b, p. 308-309, grifo do autor).

Tratamos de um povo primitivo, de uma sociedade arcaica. Existem diferenças na percepção do espaço do homem religioso e do homem moderno? Como o homem não-religioso percebe o espaço em que vive?

Para a experiência profana, o espaço é homogêneo, neutro, sem nenhuma orientação sacralizada. O *ponto fixo* que permite ao homem arcaico escapar da homogeneidade caótica do espaço, na vida do homem não-religioso não goza de um estatuto ontológico único, pois surge e desaparece segundo as necessidades cotidianas.⁴⁹¹ Assim, a mudança de moradia não significa, necessariamente, uma mudança transcendental que exige um ritual de consagração. Para o homem dessacralizado, o espaço no qual se encontra não é dotado de simbolismos espirituais, é amorfo. No entanto, ainda surgem espaços que matizam o que foi dito acima. Alguns não são homogêneos para o homem profano, como locais especiais

⁴⁸⁸ Cf. Id., 2008b, p. 308.

⁴⁸⁹ Adivinhação através das figuras formadas por um punhado de terra que se atira ao acaso sobre o chão ou qualquer outra superfície.

⁴⁹⁰ Id., 2008b, p. 219.

⁴⁹¹ Cf. ELIADE, 2008a, p. 27.

que lhe trazem lembranças e se tornam “sagrados” em sua singularidade. A esse respeito, Eliade traçou uma importante relação do homem moderno com os seus antepassados:

A habitação não é um objeto, uma máquina para habitar; é o *Universo que o homem construiu para si imitando a Criação exemplar dos deuses, a cosmogonia*. Toda construção e toda inauguração de uma nova morada equivalem de certo modo a *um novo começo, a uma nova vida*. E todo começo repete o começo primordial, quando o Universo viu pela primeira vez a luz do dia. Mesmo nas sociedades modernas, tão fortemente dessacralizadas, as festas e os regozijos que acompanham a instalação numa nova morada guardam ainda a reminiscência da exuberância festiva que marcava, outrora, o *incipit vit nova* (2008a, p. 54).

O homem não-religioso ainda tem traços semelhantes ao religioso. Vestígios. Essa característica surge de forma camuflada na modernidade. Nessa experiência do espaço profano ainda intervêm valores que, de algum modo, lembram a específica heterogeneidade da experiência religiosa do espaço.⁴⁹² Assim, por exemplo, ocorre quando um indivíduo retorna para sua cidade natal, local onde conhece pessoas que ama, ou lugares que aconteceram fatos marcantes em sua vida. Há sempre uma perspectiva de “mudança de vida” quando se transfere para outra região. Eliade compreendeu isso como uma tendência inconsciente de todo homem que busca o Centro “[...] que lhe dará a realidade integral, a ‘sacralidade’”. Esse desejo, profundamente enraizado no homem de encontrar-se no próprio coração do real, no Centro do Mundo [...]” (1991, p. 50); explica sua conduta camuflada.

O que seriam as festas de inaugurações de um novo estabelecimento comercial senão um ritual de consagração? Qual é a necessidade de se plantar uma pedra fundamental de uma construção senão fixar ali um *centro*? E as construções de monumentos, como o Museu do Ipiranga, para lembrar uma nação de um acontecimento histórico? Vejamos como Jean-Paul Sartre considerou essa percepção de espaço, do homem moderno, no diálogo entre os personagens de *A Náusea*, o Autodidata com o protagonista Antoine Roquentin:

⁴⁹² “Foi em nome de Jesus Cristo que os conquistadores espanhóis e portugueses tomaram posse das ilhas e continentes que descobriram e conquistaram. O levantamento de uma cruz era um ato considerado equivalente a uma justificação, e à consagração do novo território, isto é, a um ‘novo nascimento’, repetindo dessa maneira o batismo (ato de Criação)” (ELIADE, 1992, p. 22).

[...] nos últimos meses de guerra já quase não nos davam trabalho. Quando chovia, nos metiam num galpão de madeira onde cabíamos quase duzentos, nos apertando. Fechavam a porta, nos deixavam ali comprimidos uns contra os outros, numa escuridão quase total. [...] Uma das primeiras vezes que nos fecharam nesse galpão, era tal o aperto que inicialmente pensei que ia sufocar; depois, subitamente, uma forte alegria surgiu em mim, quase desfaleci: senti então que amava aqueles homens como irmãos, teria gostado de beijá-los a todos. Depois disso, cada vez que lá retornava, experimentava a mesma alegria. [...] Para mim aquele galpão estava revestido de um *caráter sagrado*. Algumas vezes consegui burlar a vigilância de nossos guardas, penetrei lá sozinho e na escuridão, com as lembranças de alegria que experimentei, caía numa espécie de êxtase (1998, p. 170-171, grifo nosso).

Fica evidente que, mesmo para o homem mais francamente não religioso, uma qualidade excepcional, “única”, são os “lugares sagrados” do seu universo privado, como se neles alguém não religioso tivesse a revelação de outra realidade capaz de tirá-lo de sua cotidianidade e distinta daquela da qual participa em sua existência. Para o horizonte do homem religioso, viver no centro de um espaço sagrado equivale a uma *consagração* ou a uma *iniciação*, onde a existência ilusória e profana dá lugar a um renascimento real, durável e eficaz.⁴⁹³

5.2. O Tempo

O homem religioso concebe o tempo de forma heterogênea: o sagrado e o profano. O *tempo sagrado* tem, por natureza, a capacidade de ser reversível, circular e repetível. Encontra-se nele a possibilidade do retorno a seus primórdios, a renovada apreensão de seu modelo originário de vida, pois ele mantém-se sempre igual, não se esgota. Nele se revela um período especial na vida do homem arcaico, que o tira do tempo ordinário e o coloca em contato com o sagrado.

Por sua vez, o *tempo profano* é o tempo do cotidiano, sem sentido, onde ocorrem atos privados de significados religiosos. Mas em que se distingue o tempo sagrado

⁴⁹³ “[...] para a mentalidade arcaica, a realidade manifesta-se como uma força, eficiência e duração. Daí que a realidade em destaque é a sagrada; porque apenas o que é sagrado *existe* de maneira absoluta, agindo com eficiência, criando coisas e fazendo com que elas perdurem. Os inúmeros gestos de consagração de partes de territórios, objetos, homens, etc. revelam a obsessão primitiva com o real, sua sede pelo ser” (ELIADE, 1992, p. 23).

da duração profana que o precede e lhe sucede? De acordo com Eliade, qualquer momento do tempo pode se tornar sagrado por sua *hierofania*. Quando isso ocorre, o tempo passa a ser transfigurado, consagrado, comemorado e repetível infinitamente.

Todo o tempo, qualquer que ele seja, se abre para um tempo sagrado ou, por outras palavras, pode revelar aquilo que chamaríamos, em expressão cômoda, o absoluto, quer dizer, o sobrenatural, o sobre-humano, o supra-histórico. [...] o tempo desvenda uma nova dimensão que podemos designar de hierofânica e à qual a duração em si adquire não só uma cadência particular mas também “vocações” diversas, “distintas” e contraditórias. Evidentemente, esta dimensão hierofânica do tempo pode ser revelada, causada, pelos ritmos cósmicos (2008b, p. 314-315).

O *tempo sagrado* rompe com o tempo ordinário. Contudo, existe também a possibilidade de haver uma inversão dessa ordem: para o homem religioso, o tempo profano é encarado como uma ruptura. O tempo sagrado pode ser contínuo quando a heterogeneidade do tempo se torna “solidária”. Assim, ocorre, por exemplo, com a liturgia cristã de um determinado domingo, que é solidária à liturgia do domingo anterior e do domingo seguinte. O tempo sagrado se revela como um *continuum* que só aparentemente é interrompido pelos intervalos profanos que ocorrem no decorrer da semana. Eliade defendeu que essas ideias de periodicidade e de repetições do tempo ocupam destaque não só nas religiões, mas também no folclore⁴⁹⁴, conforme demonstra abaixo:

Nas lendas de castelos, cidades, mosteiros, igrejas desaparecidas, a maldição nunca é definitiva: ela renova-se periodicamente – todos os anos, de sete em sete anos, de nove em nove anos, à data da catástrofe, a cidade ressuscita, os sinos tocam, a castelã sai da reclusão, os tesouros abrem-se, os guardiões adormecem: mas, na hora marcada, o sortilégio cessa e tudo se extingue (2008b, p. 317).

Vejamos agora como o homem não-religioso interpreta o tempo.⁴⁹⁵ Para esse, o tempo “[...] não é uma coisa, mas um processo – uma corrente contínua, incessante,

⁴⁹⁴ Cf. ELIADE, 1975, p. 202-205.

⁴⁹⁵ “A mais importante diferença entre o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, e o homem das sociedades modernas, com sua forte marca de judeu-cristianismo, encontra-se no fato de o primeiro sentir-se indissoluvelmente vinculado com o Cosmo e os ritmos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a História. Claro que, para o homem das sociedades arcaicas, o Cosmo também tem uma “história”, embora apenas por ser considerado como uma criação dos deuses, e por ser visto como o trabalho de organização de seres sobrenaturais ou heróis

de acontecimentos, onde jamais nada se repete com a mesma forma idêntica” (CASSIRER, 1977, p. 86). Nesse sentido, a frase de Heráclito (“não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” – *potamoî ouk éstin embênai dis toî autoî*⁴⁹⁶) representa, talvez, a oposição do homem ao universo mitológico que interpreta o tempo e o espaço como passíveis de se repetirem. No entanto, o homem moderno também concebe o tempo de modo heterogêneo.⁴⁹⁷ Para ele, existe o tempo angustiante e monótono do dia-a-dia e o tempo do lazer. O tempo do dia-a-dia é o período do cotidiano, do trabalho e de outras atividades que se repetem todos os dias. O tempo do lazer é justamente aquele que o tira da monotonia, do tédio. Isso ocorre quando participa de uma festa, escuta sua música preferida ou quando reencontra a pessoa amada num momento especial. Mas a diferença de concepção do tempo entre o homem religioso e o homem profano está na percepção dessa heterogeneidade.⁴⁹⁸ O essencial não está mais vinculado à uma ontologia, mas a uma história dessacralizada.⁴⁹⁹

Em relação ao homem religioso existe uma diferença essencial: esse conhece intervalos sagrados que não participam da duração temporal que os precede e os sucede⁵⁰⁰, tempo que tem uma estrutura totalmente diferente e outra origem, pois se

míticos. No entanto, essa "história" do Cosmo e da sociedade humana é uma "história sagrada", preservada e transmitida por intermédio de mitos” (Id., 1992, p. 11-12).

⁴⁹⁶ Cf. DIELS. Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung: Berlin, 1903. Fragmento 12 (p. 68) ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν τε. E Fragmento 91 (p. 79) ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ.

⁴⁹⁷ “[...] tanto os primeiros colonos como os imigrantes europeus posteriores viajaram para a América porque a consideravam **o país onde se poderiam nascer de novo**, isto é, começar uma nova vida. A ‘novidade’ que continua a fascinar os Americanos hoje em dia equivale a um desejo com sustentáculos religiosos. Na ‘novidade’ espera-se uma ‘re-nascença’; busca-se uma nova vida” (ELIADE, 1989b, p. 121, grifo do autor).

⁴⁹⁸ “Essa angústia perante o tempo histórico, acompanhada pelo desejo obscuro de participar num Tempo glorioso, primordial, *total*, denuncia-se, entre os modernos, por uma tentativa por vezes desesperada para quebrar a homogeneidade do tempo, para ‘sair’ do presente e reintegrar-se num tempo qualitativamente diferente daquele que cria, ao decorrer, a sua própria ‘história’. É sobretudo aqui que se dá melhor conta daquilo que se tornou função dos mitos no mundo moderno. Por meio múltiplos, mas homologáveis, o homem moderno esforça-se, também ele, por sair da sua ‘história’ e viver um ritmo temporal qualitativamente diferente. Ora, ao fazê-lo, reencontra, sem se dar conta disso, o comportamento mítico” (ELIADE, 1989a, p. 23).

⁴⁹⁹ Cf. Id., 2007, p. 98.

⁵⁰⁰ “[...] para o primitivo, existem duas categorias de eventos que se inscrevem em duas espécies de Tempo qualitativamente irreconciliáveis: por um lado, os eventos a que chamamos míticos, que tiveram lugar *ab origine* e que constituíram a cosmogonia, a antropogonia, os mitos de origem (instituições, civilizações, cultura) e **é-lhe necessário recordar-se de tudo isso**. Por outro lado os acontecimentos sem modelo exemplar, os factos que pura e simplesmente, sucederam e que, para

trata de um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de presentificação nas cerimônias. Ao contrário, para o homem não-religioso essa *qualidade trans-humana do tempo* é inacessível. Ele percebe o mundo sem rupturas e mistérios. O tempo é sua própria existência, começo (nascimento) e fim (morte). O homem moderno percebe o tempo historicamente, isto é, único e irreversível, de modo distinto ao homem arcaico, que apreende o mesmo tempo histórico destituído de importância, porque não tem precedente mítico-histórico.⁵⁰¹ Notemos como a Vedanta, religião indiana, percebe essa dualidade do tempo:

A existência *no* Tempo é ontologicamente uma inexistência, uma irrealdade. É neste sentido que se deve compreender a afirmação do idealismo indiano e em primeiro lugar do Vedanta, de que o mundo é ilusório, de que lhe falta realidade, pois sua duração é limitada, e, na perspectiva do eterno retorno, é uma não duração. Essa medida é irreal, não porque não existe no sentido próprio do termo, ou porque seja uma ilusão dos nossos sentidos; ela não é uma ilusão: neste momento preciso ela existe – mas é ilusória na medida em que não existirá mais daqui a dez ou cem mil anos. O mundo histórico, as sociedades e civilizações duramente construídas pelo esforço de milhares de gerações, tudo isso é ilusório, pois, no plano dos ritmos cósmicos, o mundo histórico dura o espaço de um instante (ELIADE, 1991, p. 64).

O homem religioso vive em dois tempos. O mais importante é o tempo sagrado. Este está presente em todas as festas religiosas, todo tempo litúrgico, nos mitos e nas cosmogonias que representam a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico. Eliade explorou o conceito de *templum-tempus* e encontrou mais uma possibilidade de interpretar o comportamento do homem arcaico em relação ao tempo (o autor tomou esse conceito de Hermann Usener⁵⁰²). *Templum* expressa o espacial; *tempus* o temporal. Ambos exprimem uma imagem circular espaço-temporal. Qual é a importância dessas duas noções? O filósofo romeno as utilizou para dar sentido à experiência do homem religioso, que percebe o mundo como um espaço cósmico que se renova anualmente e, devido a essa renovação, procura, a cada novo ano, a *santidade original da criação*. A junção espaço-tempo

ele, não apresentam interesse: esquece-os, “queima” a sua memória” (Id., 1989a, p. 33, grifo do autor).

⁵⁰¹ Cf. Id., 2008b, p. 321.

⁵⁰² Hermann Karl Usener (1834-1905) foi um filólogo alemão que pesquisou a Mitologia e fomentou a História comparada das religiões. Ademais, elaborou o sentido de *templum-tempus* em sua obra *Götternamen*. Cf. ELIADE, 2008a, p. 68.

está simbolizada no templo de Jerusalém, conforme expõe em *O Sagrado e o Profano*:

[...] os doze pães que se encontravam sobre a mesa significavam os doze meses do Ano e o candelabro de setenta braços representava os decanos (quer dizer a divisão zodiacal dos sete planetas em dezenas). O templo era uma *imago mundi*: situando-se no 'centro do mundo', em Jerusalém, santificava não somente o Cosmo como um todo, mas também a 'vida' cósmica, ou seja, o tempo (2008a, p. 68).

Nas culturas arcaicas, o homem religioso interpreta o Cosmos como uma unidade com movimento de vida circular no decorrer de um ano: nasce (no início de cada ano), cresce (no decorrer do ano), morre (no final do ano) e renasce (no começo do ano vindouro) para assim completar o mesmo círculo ou o *eterno retorno*.⁵⁰³ A cosmogonia comporta igualmente a criação do tempo e, da mesma forma, é interpretada como o arquétipo de toda a criação. O *tempus* torna-se o modelo dos demais tempos.

No *tempo mítico* toda a criação dos cosmos se inicia no começo do tempo, no princípio de todas as coisas, pois o começo e o recomeço implicam na busca do estado puro.⁵⁰⁴ A cosmogonia é a manifestação divina, desejo do homem arcaico de estar instalado nessa mesma realidade. Quando o homem religioso almeja participar ritualisticamente da cosmogonia, pretende sua renovação, sua purificação, sua regeneração, para se tornar ainda mais forte.

[...] portanto, um tempo sagrado e forte: sagrado porque transfigurado pela presença dos deuses. Forte porque era o tempo próprio e exclusivo da criação mais gigantesca que já se realizara: a do universo. Simbolicamente o homem voltava a ser contemporâneo da cosmogonia, assistia a criação do mundo (ELIADE, 2008a, p. 71).

⁵⁰³ "Sem dúvida, a intimidade não lhe é estrangeira, não se poderia dizer que dela não saiba nada, pois tem dela a reminiscência. Mas justamente essa reminiscência o remete para fora de um mundo onde não há nada que responda à nostalgia que tem dela. Nesse mundo até as coisas sobre as quais ele faz chegar sua reflexão são profundamente separadas dele e os próprios seres são mantidos em sua individualidade incomunicável. Porque para ele a transcendência não tem, de maneira alguma, o valor de uma separação, mas de um retorno" (BATAILLE, 1993, p. 59-60).

⁵⁰⁴ "Por múltiplos meios e partindo de pontos de vista diferentes, o homem religioso esforçava-se sempre por se regenerar, pois se renovar, reintegrando-se periodicamente na 'perfeição dos princípios'; isto é, reencontrando a fonte primeira da Vida, quando ela, com toda a Criação, era ainda *sagrada*, porque acabava de sair das mãos do Criador" (ELIADE, 1989a, p. 100).

Como o homem efetua esse retorno *ab origine*, isto é, no tempo em que a realidade foi criada? O retorno à gênese cosmológica se efetua a partir dos rituais ou das festas religiosas. Elas não são simplesmente comemorações de um acontecimento mítico, mas *reatualizações cosmogônicas*. Por isso, o tempo cosmogônico serve de modelo para todos os tempos sagrados. É graças a essa possibilidade de reversão do tempo que o homem religioso, ao refazer o ritual, busca, antes de qualquer outra coisa, sua regeneração, seu simbólico renascer. Essas reatualizações constituem o conjunto de festas do calendário sagrado que só podem ocorrer no tempo original que faz com que o homem religioso se comporte de forma diferente do antes e do depois ritualístico. Em muitos casos, no decorrer das festas, alguns atos são realizados de forma semelhante aos atos do período não festivo, isto é, no tempo ordinário. Contudo, o primitivo crê que se encontra em outro período, no tempo mítico. Outra função muito importante que as festas religiosas representam é a capacidade de tornar o homem arcaico contemporâneo de seus deuses. Isso ocorre na medida em que se reatualiza o tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas. Com efeito, para não correr o risco de se esquecer ou de transfigurar os exemplos divinos, as festas religiosas periódicas ensinam diversos comportamentos sociais e de trabalho aos homens. Enfim, elas instruem a sacralidade dos modelos míticos.

Restabelecer o tempo sagrado da origem equivale a tornar-se contemporâneo dos deuses, portanto, a viver na presença deles – embora esta seja ‘misteriosa’, no sentido de quem nem sempre é visível. A intencionalidade decifrada na experiência do espaço e do tempo sagrado revela o desejo de reintegrar uma situação primordial: aquela em que os deuses e os antepassados míticos estavam presentes, quer dizer, estavam em via de criar o mundo, ou organizá-lo ou de revelar aos homens os fundamentos da civilização (ELIADE, 2008a, p. 81).

Existencialmente, o religioso procura sempre situar-se num contexto cósmico. Percebe-se então uma *nostalgia de perfeição* dos primórdios.⁵⁰⁵ Isso se demonstra

⁵⁰⁵ “Para os ngadju dyaks, o fim do ano significa o fim de uma era e, também, o fim de um mundo. As cerimônias mostram claramente que se dá o retorno à época pré-cósmica, ao tempo da sacralidade total. De fato, durante esse tempo sagrado por excelência, toda a população da aldeia vive novamente na idade primordial (ou seja, pré-cosmogônica). Regras e proibições são suspensas, uma vez que o mundo não mais existe. Enquanto esperam uma recriação do mundo, a vida da comunidade se passa junto da divindade primordial, mais exatamente em total identificação com ela. A orgia se processa de acordo com os mandamentos divinos e os participantes recuperam para si a

no esforço que o homem arcaico faz para *reatualizar o tempo sagrado* para sempre viver na presença do divino, do perfeito. Pode-se citar, como exemplo dessa reatualização, a Ceia de Cristo narrada no Evangelho de Mateus (26, 26-29). Semanal ou mensalmente repetida, ela simboliza não só a comunhão entre os cristãos, mas torna presente o sacrifício na cruz que representa o fundamento e o centro da salvação dos cristãos. É o *eterno-presente* que corresponde à heterogeneidade do tempo hierofânico que só é permitida com a abolição do tempo profano. Os arquétipos foram revelados aos homens *in illo tempore*, tempo que não é passível de ser situado cronologicamente. Sempre que há a experiência do sagrado, um modelo divino se revela aos homens: o tempo profano é rompido para que seja introduzido o tempo sagrado.

É através da experiência do sagrado, do encontro como uma realidade transumana, que nasce a ideia de que alguma coisa existe *realmente*, de que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana. É através da experiência o sagrado, portanto, que despontam as ideias de *realidade, verdade e significação* [...] (ELIADE, 2007, p. 123-124, grifo do autor).

Durante o tempo mítico, o homem arcaico percebe como a “verdadeira história” os atos efetuados pelos deuses, pelos antepassados ou pelos heróis civilizadores. Por isso, “*imitando* os actos exemplares de um deus ou de um herói mítico, ou simplesmente *narrando-lhes* as aventuras, o homem das sociedades arcaicas [...] adere magnificamente ao Grande Tempo, ao tempo sagrado” (ELIADE, 1989a, p. 15, grifo do autor). As festas periódicas não representam somente a reatualização, mas também o encerramento de um ciclo temporal e a abertura de um novo tempo regenerado.⁵⁰⁶

Por sua vez, o “ano velho” *representa* o tempo profano, período em que ocorrem acontecimentos sem importância, sem modelos arquétipos nos quais o *homo religiosus* se afastou do divino. Por isso, eles procuram se livrar, por meio de purgações, de purificações e da queima de imagens, de tudo que representa o ano passado. Por exemplo, quando a tribo californiana Yurok apagava os fogos na

divindade total. [...] No caso dos dyaks, pode-se interpretar a orgia ritual como um desejo de *volta à perfeita totalidade primordial existente antes da Criação*” (ELIADE, 1979c, p. 90, grifo nosso).

⁵⁰⁶ Cf. ELIADE, p. 1999, p. 117-118.

véspera do fim do ano e os reacendia somente no dia de ano novo, queriam, com isso, simbolizar um ritual cosmogônico onde as noites sem fogos eram comparadas à noite primordial. O fogo novo, reaceso, significava o surgimento de um novo Mundo.⁵⁰⁷ Assim, as repetições simbólicas do fim do “ano velho” e início do “ano novo” representam o aniquilamento simbólico do mundo velho e regeneram o tempo em sua totalidade.⁵⁰⁸ A respeito da importância desse simbolismo, Eliade salienta:

Na aspiração de recomeçar uma vida nova no seio de uma nova criação – aspiração manifestadamente presente em todas as cerimônias de fim e de começo de ano – transparece também o desejo paradoxal de se conseguir inaugurar uma existência a-histórica, quer dizer, de se poder viver exclusivamente no tempo sagrado, o que equivale a projetar uma regeneração de todo tempo, uma transfiguração da duração em ‘eternidade’ (2008b, p. 326).

É possível que o enredo mítico ritual do ano-novo tenha desempenhado um papel tão importante na História da Humanidade principalmente porque assegura a renovação cósmica, ele oferecia igualmente a esperança de uma recuperação da beatitude do ‘princípio’. A imagem do ‘ano-círculo’ foi carregada de um simbolismo cósmico-vital ambivalente, simultaneamente ‘pessimista’ e ‘otimista’. O decorrer do tempo implica o distanciamento progressivo do ‘princípio’ e, portanto, a perda da perfeição inicial (2007, p. 51).

Por ocasião do ano novo, acreditava-se que os imortais novamente estivessem na Terra. Como vimos, o tempo antigo, o tempo profano e o tempo histórico poderiam ser anulados, e o tempo novo, sagrado e mítico, poderia ser instaurado com as repetições cosmogônicas no decurso do ano. O homem arcaico não percebia cronologicamente o decorrer do ano como o calendário ocidental do homem moderno. Assim, o ano novo poderia *ser* a qualquer tempo, desde que houvesse a necessidade de uma renovação com o divino. Todas as cerimônias de regeneração tinham a finalidade de anular o tempo passado: “*Pela primeira vez: tudo se encontra aí; essa é a chave de tantos ritos e cerimônias que perseguem a renovação do Mundo, a reiteração da cosmogonia*” (ELIADE, 1999, p. 156, grifo do autor).

⁵⁰⁷ Cf. Ibid., p. 151.

⁵⁰⁸ Cf. Ibid., p. 146, p. 158; ELIADE, 2008b, p. 323.

Desse modo, eram os ritos de iniciação de tribos primitivas ou o batismo da religião cristã – também um exemplo de iniciação nas religiões mais complexas⁵⁰⁹ – que ontologicamente pretendiam simbolizar o fim do velho homem, pecador, ao imergi-lo nas águas. Assim nascia um novo homem, agora convertido e renovado, quando emerso.⁵¹⁰ Nesse contexto, o ritual de iniciação tinha como função revelar “[...] a cada nova geração um mundo aberto ao transumano, um mundo que poderíamos designar por ‘transcendental’” (Id., 1989b, p. 140).

Para o homem religioso, o tempo é cíclico, o mundo é periodicamente criado e destruído, os rituais cosmogônicos representam o fim do caos para o início de uma nova ordem. Esses rituais e representações só são passíveis de ocorrerem devido às suas explicações míticas.⁵¹¹ O mito é vital para a compreensão existencial do homem arcaico.⁵¹² Em sua filosofia, Eliade definiu o mito como uma *história sagrada*, ou melhor, o relato de acontecimentos ocorridos nos tempos primórdios. O mito é a descrição de diversos atos divinos, de atividades criadoras e exemplares dos deuses que causam rupturas no mundo profano; é o responsável de fornecer modelos para a conduta humana em todas as suas atividades. A realidade metafísica só pode ser abordada por meio dos mitos.

O mito está sempre relacionado com a criação *in illo tempore* e só descreve as realidades que, de fato ocorreram, isto é, que se sucederam no mundo sagrado, pois

⁵⁰⁹ “O termo iniciação no sentido mais geral designa um corpo de ritos e ensinamentos cujo objectivo é um produzir uma modificação radical do estatuto religioso e social da pessoa que vai ser iniciada. Em termos filosóficos, a iniciação é equivalente a uma mutação ontológica da condição existencial. O noviço emerge da sua provação como um ser totalmente diferente: tornou-se *outro*” (ELIADE, 1989b, p. 137, grifo do autor).

⁵¹⁰ Interessante apresentar a analogia realizada por Eliade entre a mentalidade arcaica com a fenomenologia de Husserl: “Com efeito, a análise fenomenológica pretende suprimir a experiência ‘profana’, quer dizer, a experiência do ‘homem natural’. Ora aquilo que Husserl chamava a ‘atitude natural’ do homem corresponde, nas culturas tradicionais, ao estágio ‘profano’ de pré-iniciação. Através dos ritos de puberdade, o noviço ganha acesso ao mundo sagrado, isto é, ao que é considerado *real* e *significativo* na sua cultura, tal como através da redução fenomenológica o sujeito-como-cogito consegue apreender a realidade do mundo” (Ibid., p. 151, grifo do autor).

⁵¹¹ “Na Índia, como em quase todos os lugares do mundo arcaico, essa abertura para o Grande Tempo, obtida por meio da recitação periódica dos mitos, permite prolongar indefinidamente certa *ordem* ao mesmo tempo metafísica, ética e social, ordem que não leva absolutamente à idolatria da história, pois a perspectiva do Tempo mítico torna ilusório qualquer fragmento do tempo histórico” (ELIADE, 1991, p. 66).

⁵¹² Cf. Id., 2008b, p. 295-311, em que trata sobre a morfologia e função dos mitos.

o sagrado é o real por excelência.⁵¹³ Dessa forma, o homem arcaico procura, por meio do mito, imitar seus deuses, manter-se na presença do sagrado (realidade), e santificar e consolidar o mundo. Sobre a importância do mito na vida religiosa, Eliade descreve:

Quando o mito cosmogônico conta como o Mundo foi criado, revela, no mesmo momento, a emergência desta realidade total que é o Cosmos, e o seu regime ontológico: explica qual o sentido em que o Mundo é. A cosmogonia é também um ontofania, a manifestação plena do Ser. E já que todos os mitos participam, de alguma forma, no gênero do mito cosmogônico – porque toda história daquilo que se passou *in illo tempore* não é senão uma variante da história exemplar: como o Mundo chegou a ser – segue-se que toda mitologia é uma ontofania. Os mitos revelam as estruturas do real e os múltiplos modos de existir no mundo. É por isso que constituem o modelo exemplar dos comportamentos humanos: revelam histórias *verdadeiras*, referindo-se às *realidades* (1989a, p. 10).

Ao narrar um mito, o homem religioso ultrapassa seu tempo cronológico – histórico e profano – e se projeta em outro tempo, o tempo mítico, onde o tempo ordinário é abolido. O mito implica uma ruptura do tempo e do espaço. As festas religiosas e os rituais, que já descrevemos, revelam as histórias míticas. O mito restabelece o equilíbrio na vida do homem religioso para que ele retorne renovado ao tempo histórico. Quando conhece os mitos, o homem religioso passa a tomar consciência da origem das criações. Percebe-se que, para o homem arcaico, a vida não pode ser reparada, mas somente recriada mediante o retorno às origens. “A imitação dos arquétipos denota um certo desprazer com a sua história pessoal e a tendência obscura para transcender o seu momento histórico local, provincial, e para recuperar um qualquer ‘Grande Tempo’ – seja ele o Tempo mítico da primeira manifestação surrealista ou existencialista” (ELIADE, 1989a, p. 22).

Entretanto, essa recriação não faz parte do renascimento físico, mas da ordem espiritual. A recuperação do tempo é indispensável para assegurar a renovação do cosmos e da vida humana, e só pode ser obtida por meio de rituais que pretendem

⁵¹³ “O verdadeiro substrato do mito não é de pensamento, mas de sentimento. O mito e a religião primitiva não são, de maneira alguma, totalmente incoerentes, nem destituídos de senso ou de razão; mas sua coerência depende muito mais da unidade de sentimento que de regras lógicas” (CASSIRER, 1977, p. 134).

alcançar o tempo *ab origine*. Curar-se da obra do tempo é que faz com que o indiano efetue um *regressus ad uterum*, como cita Eliade:

[...] esse motivo é discernível em três tipos diferentes de cerimônias iniciatórias. Para começar, há a cerimônia *upanayama*, isto é, introdução do rapaz ao seu preceptor. O motivo da gestação do renascimento está aqui claramente expresso: diz que o preceptor transforma o rapaz num embrião conservando-o por três noites em seu ventre. Aquele que passou pelo *upanayama* é 'duas vezes nascido' (*dvi-já*). Existe igualmente a cerimônia *diksa*, imposta àquele que se prepara para o sacrifício do *soma*, e que, consiste, especificamente, no retorno ao estado fetal. Finalmente o *regressus ad uterum* encontra-se similarmente no centro da cerimônia *hiranya-garbha* (literalmente, 'embrião de ouro'). O recipiendário é introduzido num vaso de ouro em forma de vaca e, ao sair, é considerado um recém-nascido (2007, p. 75-76).

Definitivamente, esses rituais procuram sempre abolir o tempo decorrido em busca de um retorno ao recomeço da existência com todas as suas possíveis virtualidades. Contudo, ao refazer o ritual mítico, o homem arcaico necessita rememorar todos os detalhes, até os mais insignificantes, não só para apagar o passado, mas dominá-lo e assim impedir que ele intervenha em sua vida presente. Como já tratamos, a *essência precede a existência* para o homem religioso: ele é assim porque uma série de eventos míticos ocorreu *ab origine*. Ele conhece sua essência a partir dos mitos, lembradas nas festas religiosas para explicar sua origem.⁵¹⁴ Para o arcaico, sua autêntica existência se inicia no momento em que recebe a comunicação da história dos primórdios e aceita suas consequências.

Através das repetições periódicas do que foi feito no princípio, tem-se a certeza de que *o sagrado existe de forma absoluta e transcendente*, e acessível à experiência humana.

Esse mundo "transcendente" dos deuses, dos heróis e dos ancestrais míticos é acessível porque o homem arcaico não aceita a irreversibilidade do tempo. Como constatamos por diversas vezes, o ritual abole o tempo profano, cronológico, e recupera o tempo sagrado do mito. Torna o homem contemporâneo das façanhas que os deuses efetuaram *in illo tempore*. A revolta contra a irreversibilidade do tempo ajuda o homem à "construir a realidade" e, por outro lado, liberta-o do peso do tempo morto, dando-lhe a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, de recomeçar sua vida e recriar o seu mundo (ELIADE, 2007, p. 124).

⁵¹⁴ "Conseqüentemente, narrando ou ouvindo um mito, retomamos o contato com o sagrado e com a realidade, e dessa maneira ultrapassamos a condição profana, a 'situação histórica'" (ELIADE, 1991, p. 55).

As civilizações arcaicas se defendiam contra a história por meio da abolição tanto do tempo linear quanto da repetição cosmogônica. Assim realizava a regeneração do tempo, periodicamente encarado com um significado meta-histórico. Contudo, esses significados não representavam uma fuga da realidade ou uma consolação, mas um sistema elaborado e consolidado entre o Cosmo e a existência humana.⁵¹⁵ Para o homem das sociedades tradicionais, o mito é vivo. Isso acarreta um mundo aberto e enigmático. No entanto, mesmo misterioso, esse mundo fala ao homem. Basta conhecer sua linguagem mítica e seus símbolos⁵¹⁶, dotados de importância fundamental para a compreensão da linguagem do mundo, pois revelam aspectos da realidade e as mais secretas modalidades do ser.⁵¹⁷ A natureza, o espaço, o tempo e a existência passam a ter sentidos completamente diferentes dos que interpretamos hoje.⁵¹⁸ Logo, transcender o tempo profano em busca do tempo sagrado, *Grande Tempo mítico*, representa uma *revelação autêntica da realidade em si mesma* que não pode ser compreendida senão a partir dos símbolos e dos mitos.⁵¹⁹ Eliade defendeu que, para o homem religioso, o mundo não é uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos. Possui seu próprio ritmo, que dita o modo de se comportar do homem arcaico. Com efeito, “o que é verdadeiro na eternidade não é necessariamente verdadeiro no temporal” (1999, p. 96). Dessa forma, o espaço e o tempo dessacralizados são uma forma de esgotamento ontológico do *modus vivendi* religioso.

⁵¹⁵ Cf. ELIADE, 1992, p. 124.

⁵¹⁶ “Pouco importa se as fórmulas e imagens através das quais o homem primitivo expressa a ‘realidade’ pareçam infantis e até mesmo absurdas para nós. É o profundo significado do comportamento primitivo que consideramos revelador; esse comportamento é governado pela crença numa realidade absoluta, oposta ao mundo profano das ‘irrealidades’; em última análise, este último não constitui um ‘mundo’, propriamente falando: ele é o ‘irreal’ *par excellence*, aquele que não foi criado, o não existente: o vazio” (Ibid., p. 81).

⁵¹⁷ Cf. Id., 1999, p. 220-227; 2008b, p. 355-372.

⁵¹⁸ “A autêntica ‘queda do Tempo’ começa com a dessacralização do trabalho; é apenas nas sociedades modernas que o homem se sente prisioneiro de sua profissão, porque já não consegue escapar ao Tempo. E como não pode ‘matar’ o seu tempo durante as horas de trabalho – isto é, agora que desfruta da sua verdadeira identidade social – esforça-se por ‘sair do Tempo’ nas suas horas livres; donde o número vertiginoso de distrações inventadas pelas civilizações modernas. Noutros termos, as coisas passam-se justamente de forma inversa daquilo que são nas sociedades tradicionais, em que as ‘distrações’ quase não existem, porque a ‘saída do Tempo’ se obtém com qualquer trabalho responsável” (Id., 1989a, p. 25). Cf. Id., 1999, p. 156.

⁵¹⁹ Cf. ELIADE, 1991, p. 58.

6. CONCLUSÃO

A estupidez consiste em querer concluir.
Gustave Flaubert⁵²⁰

Eliade foi uma das grandes personalidades do século XX, tanto como especialista da *História das Religiões* como escritor. E filósofo. É considerado a maior autoridade na interpretação dos mitos e dos símbolos religiosos. Ao recusar o racionalismo e outras atitudes reducionistas que ignoram a complexidade e a especificidade do fenômeno religioso, deixou uma importante contribuição para o pensamento filosófico e histórico. Sua vida, seu sofrimento e suas crenças pessoais se refletem em sua abundante obra, como um *jogo de espelhos*.

O exílio foi seu maior e mais duradouro rito de iniciação, lugar simbólico e sagrado por excelência. O filósofo romeno abordou as religiões a partir da perspectiva de um homem do Renascimento. Com sua metodologia própria, se esforçou em compreender a humanidade de maneira universal a partir de um âmbito cultural e global. Apresentou um *Novo Humanismo*, isto é, uma nova forma de interpretar o homem no mundo. Seu pensamento concebeu a experiência do sagrado como algo inerente ao modo humano de ser. Para ele, tratar do homem significava sempre considerar o *homo religiosus*. Em suas reflexões, a religião tenta responder à seguinte pergunta: qual é o sentido da existência?

Em nosso itinerário, expomos a proposta do filósofo romeno Mircea Eliade de um novo paradigma para Humanidade. Seu *Novo Humanismo* é elaborado a partir do *reconhecimento e da irredutibilidade do sagrado*. Para isso, confrontou o *Zeitgeist* de sua época, marcado pelo esforço cientificista racionalista de negar toda forma de transcendência entre o homem e o mundo. Vimos que, para essas correntes materialistas, os fenômenos religiosos se reduziam a uma mentalidade primitiva que precisava ser ultrapassada mediante o moderno modelo ocidental de compreensão do Universo.

⁵²⁰ FLAUBERT, Gustave. *Cartas exemplares*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 44.

Com a exposição sucinta de sua biografia, percebemos que sua postura contrária à visão unilateral ocidental surgiu com a experiência ocorrida nas viagens ao Oriente e em sua busca de um novo modo de explicar o homem para além do pensamento de Kant, de Hegel, de Nietzsche e de outros pensadores marcantes de sua época. Eliade foi também crítico de Freud, do Positivismo, do Historicismo e do Existencialismo na medida em que essas teorias, para ele, fragmentaram o homem ao nada e aos seus condicionamentos fisiológicos, patológicos e históricos. Reivindicou o caráter único e irreduzível dos fenômenos religiosos, que só a partir do sagrado poderiam ser revelados. Dessa forma, o sagrado é a *realidade absoluta*. Ao criticar a ontologia arcaica, as correntes materialistas apresentaram propostas de pensar a realidade e o homem sem qualquer transcendência. O *esquecimento do Ser* resultou na crise existencial do homem. Logo, a crise humana é uma crise ontológica na medida em que se dá pela perda do sentido de ser.

Ao tentar compreender as situações existenciais do *homos religiosus*, notamos a importância do sagrado e do profano. O filósofo romeno interpretou a experiência do homem arcaico de forma dualística, isto é, em relação ao espaço e ao tempo. Vimos no decorrer de nossa pesquisa que o sagrado e o profano revelam mais do que conceitos religiosos: são dois modos de ser no mundo. É devido a essa dualidade que se pode pensar o espaço e o tempo heterogêneos.

O sagrado é a experiência de uma realidade especial que nos expulsa do cotidiano. É o que é separado, o que é por si mesmo, é *ordem cósmica*. Para o homem religioso, é a revelação do real que fornece o sentido à sua existência. Tratamos da oposição entre o profano e o sagrado como aquilo que desorienta o homem, que não tem sentido, que revela o caos e exprime o irreal. Entretanto, esse modo de compreender o mundo é apenas o do homem religioso. O homem não-religioso em sua existência dessacralizada. Todas as suas ações, todos os acontecimentos terrenos são vazios de sentidos divinos. Não existe a necessidade da dualidade do mundo conscientemente.

Pelo contrário, o homem religioso é o modelo de existência que se percebe como parte integrante de um cosmos. Tem uma existência aberta e passível à

transcendência rumo aos seres supranaturais. Sua vida só ganha sentido a partir do momento em que reproduz fielmente seus modelos divinos. Em sua existência não há espaço para contingências: seu modo de ser está previamente estabelecido, embora isso não queira dizer que não é livre, pelo contrário, é isso que o liberta. O homem religioso evita o profano e mantém contato com o sagrado.

A concepção do sagrado e do profano permite ao homem religioso interpretar o espaço e o tempo da mesma forma: como *espaço-tempo sagrado* e *espaço-tempo profano*. O espaço e o tempo sagrados são aqueles com a capacidade de serem reversíveis e repetíveis. Devido à essa compreensão, o homem arcaico tem a possibilidade de retornar aos seus primórdios e assim novamente apreender seu modelo de vida, originalmente ensinado pelos deuses, e de se estabelecerem no local onde eles se encontram, isto é, o *centro do mundo*. Os ritos, os símbolos e os mitos permitem ao homem religioso ultrapassar o cotidiano. O mundo em que o sagrado se manifesta nunca é uma forma pura ou vazia, mas é dotado de uma grande e misteriosa força que governa as coisas, dirige e determina não só a vida, mas também a do tempo dos deuses. O mundo profano, por sua vez, é o do cotidiano, sem sentido, caótico, onde ocorrem atos privados de significados religiosos, espaço em que desconhecidas criaturas coexistem.

No decorrer de nossa pesquisa, percebemos que é possível apreender o mundo de forma heterogênea nas duas situações existenciais do homem. Em outras palavras, mesmo que o homem moderno se esforce para negar as religiões, o espaço e o tempo são percebidos de modo semelhante ao do homem religioso. Porém, os âmbitos do sagrado e do profano se manifestam de forma camuflada. Da mesma forma que o tempo sagrado (representado por meio de festas e de rituais) permite ao homem religioso escapar de seu cotidiano, ao ler um livro, ao assistir um filme ou ouvir uma canção, o homem moderno também escapa do tempo ordinário. Da mesma forma que uma sociedade tribal realiza um ritual para consagrar sua nova morada, o homem moderno promove festas de inaugurações para um novo estabelecimento. Com isso, Eliade encontrou os *resquícios da mentalidade arcaica* no homem moderno mediante a *camuflagem do sagrado*. A *Weltanschauung* secularizada não conseguiu eliminar totalmente os mitos e os símbolos religiosos da

consciência humana. Eles se apresentam com uma nova roupagem, mesmo que inconscientemente, mas com a mesma função: trazer uma esperança para as crises humanas. Essa foi uma das grandes contribuições da análise do filósofo romeno.

Tal como qualquer manifestação humana, o fenômeno religioso é extremamente complexo. O homem moderno não-religioso *revela* o homem das ciências que estabeleceu o *desencantamento do mundo*. Isso se evidencia na ideia de que a natureza perdeu o sentido de mistério, de sagrado e místico devido ao conhecimento científico e técnico. O saber científico necessita de uma natureza abstrata, vazia, opaca, para ser totalizada pelo pensamento racional.

De fato, como Eliade nos mostrou, uma das principais diferenças que separa o homem arcaico do homem moderno se encontra na incapacidade em que esse tem de viver a vida orgânica como um sacramento. Com efeito, em consequência disso, Eliade afirmou que as grandes crises do homem moderno ocorrem quando este se lança no mundo sem consciência de seu *sentido de existir nesse mundo*. Tal crise se dá no horizonte da *ontologia arcaica* e ocorre na medida em que o homem moderno se projeta no mundo sem consciência do sentido de seu existir. Somente ao se lançar na busca da compreensão do sagrado, o homem encontrará a revelação do sentido de sua existência.

Ao conceber o mundo com um sentido sagrado, ao perceber o tempo como uma possibilidade de eterna repetição dos gestos exemplares míticos e um retorno às fontes sagradas e do real e, ao perceber o espaço como um estar junto aos deuses, o homem religioso transcende seus limites e é salvo do nada e da morte. Habita um mundo ordenado e carregado de sentido. Goza de uma ordem interna e se sente mais forte para viver.

Contudo, é uma experiência religiosa o fato de tomar consciência de seu próprio modo de estar e de assumir sua presença no mundo. Eliade afirmou que a religião não implica necessariamente na crença em deuses ou em espíritos, mas na experiência do sagrado que simboliza ontologicamente o modelo de ser e de verdade. Por isso o sentido da religião é o de dar respostas à existência humana,

vida essa que não pode se realizar plenamente em um mundo sem significado. Existem várias espacialidades e múltiplas e heterogêneas temporalidades em uma mesma cultura. Portanto, os deuses não deixaram de existir: o homem moderno é que desaprendeu a perceber o sagrado.

O filósofo de Bucareste criticou a sociedade ocidental ao afirmar que seus valores culturais e não religiosos predominaram no mundo. Porém, com o reconhecimento de outras culturas arcaicas não-ocidentais, o Ocidente deveria reorientar-se para uma nova consciência, mais global. Os valores orientais desafiaram o etnocentrismo ocidental, forçando-o a pensar as espiritualidades da Ásia. O “confronto” com o “outro” se faz necessário mediante um diálogo entre iguais. Nesse prisma, o ecumenismo que o *Novo Humanismo* ou o “segundo Renascimento” almeja, deve ocorrer por meio de um debate horizontal entre todas as culturas não-ocidentais, debate esse dessa vez guiado por uma linguagem simbólica que seja capaz de dar significação às estruturas da mentalidade sagrada, e redescobrir sua dimensão globalizante. Para isso, é preciso que o homem das ciências redimensione seu etnocentrismo reducionista e se esforce para redescobrir o sagrado.

O *Novo Humanismo* é o retorno do *homem total*, movimento que só é possível com a redescoberta do sagrado e um estudo hermenêutico da *História das Religiões*. Mesmo com a pluralidade dos fenômenos religiosos, existe entre eles uma unidade fundamental: a estrutura ontológica, que permite ao homem arcaico um ponto de apoio, uma resposta para o “terror da História” e suas angústias existenciais. A solução se encontra nos ritos, nos mitos, nos símbolos e nos arquétipos representados pela experiência do sagrado. Através deles pode existir a reintegração entre o cosmo organizado e o homem religioso. Eliade defendeu que a essência da condição humana é o sentimento do sagrado. Por isso, ele se esforçou hermeneuticamente para decifrar os valores religiosos, mitológicos e morais do homem arcaico. É por meio desse exercício que se revelará o *homem total* e sua dimensão espiritual. O *homo religiosus* revela-se em uma dimensão espiritual mais livre, mais profunda e mais criadora do que a do homem moderno. A descoberta da dimensão espiritual dos povos arcaicos fornecerá um novo modelo para a consciência existencial do homem ocidental.

Nossas considerações finais não pretendem pôr fim ao problema colocado. Trouxemos a contribuição do pensamento do universalismo religioso de Mircea Eliade. Graças a ele, é possível compreender melhor a atitude do homem arcaico diante da morte e sua forma de enfrentar a impermanência da existência. Embora considerado anacrônico e contrário às correntes materialistas predominantes de sua época e ao humanismo Iluminista, o *diálogo humanístico* de Eliade não pretende unificar as religiões, mas, mediante esse movimento intercultural, permitir ao homem moderno, com um ato de fé, a possibilidade de um retorno simbólico à suas raízes e assim *conhecer a si mesmo*.

Isso representa um “voltar às origens espirituais” que ontologicamente fundamentou e renovou o mundo da humanidade pré-moderna, além de fornecer ferramentas para superação das crises existenciais. Portanto, pensar o sagrado não significa pensar a ideia de um deus que nos determina. Pensar o sagrado é pensar a liberdade, a realidade e a *consciência de existir no mundo*, o sentimento de dependência do homem ao infinito.

7. BIBLIOGRAFIA

REFERÊNCIAS DO AUTOR:

ELIADE, Mircea. **Da Zalmoxis a Gengis-Khan**: Studi comparati sulle religioni e sul folklore della dacia e dell'Europa centrale. Roma: Ubaldini Editore, 1975.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas: Tomo I e II**. Rio de Janeiro: Zahar Editores; 1978.

_____. **Ferreiros e Alquimistas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a.

_____. **Fragments de un diario**. Madri: Espasa-Calpes, 1979b.

_____. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais**: ensaios em religiões comparadas. Belo Horizonte: Interlivros, 1979c.

_____. **Memória I. 1907-1937. Las promesas del equinoccio**. Madri: Taurus, 1982.

_____. **A provação do labirinto**. Lisboa: Dom Quixote, 1987a.

_____. **Autobiography. v. 2. 1937-1960. Exile's Odyssey**. London: The University of Chicago Press, 1988.

_____. **Mitos, Sonhos e Mistérios**. Lisboa: Edições 70, 1989a.

_____. **Origens, História e sentido na religião**. Lisboa: Edições 70, 1989b.

_____. **Journal II. 1957-1969**. Chigaco: The University of Chicago Press, 1989c.

_____. **Imagens e Símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **Cosmologia e alchimia babilonesi**. Firenze: Sansoni Editore, 1993.

_____. **O Conhecimento Sagrado de Todas as Eras**. São Paulo: Mercuryo, 1995.

_____. **Yoga: imortalidade e liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1996.

_____. **Diario íntimo de la India**. Valencia: Pré-Texto, 1998.

_____. **Mefistófeles e o Andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

_____. **La India**. Barcelona: Herder, 2000a.

_____. **La Nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione.** Brescia, Editora Morcelliana, 2000b.

_____. **Maitreyi: la noche bengali.** Barcelona: Editorial Kairós, 2000c.

_____. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Tratado de História das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Diário português.** Lisboa: Guerra e Paz Editores, 2008c.

OUTRAS REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALLEN, Douglas. **Mircea Eliade y el fenomeno religioso.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

ALTIZER, Thomas Jhonatan Jackson. **Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado.** Madrid: Nuevas Fronteras, 1972.

ALVES, Rubens Azevedo. **O que é religião.** São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião.** São Paulo: Ática, 1993.

BERTAGNI, Gianfranco. **Mircea Eliade e la ricerca di una libertà dello spirito** in: Rivista di ascetica e mística. V.71, nº2-3, p. 303-326: Edizione Nerbini, Firenze, 2002.

BUNFICH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia** (A idade da fábula) História dos deuses e heróis. São Paulo: Editora Tecnoprint, 1965.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santanna. **Uma introdução à história.** 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Editora Mestre Jou – 2ª Ed. 1977.

CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

CAVALIERI, Edebrande. **Via a-teia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl.** Vitória: EDUFES, 2012.

CAVE, David. **Mircea Eliade's vision for a new humanism**. New York: Oxford University Press, 1993.

COMTE, Augusto. **Curso de filosofia positiva**. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

_____. **Discurso sobre o espírito positivo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

CULIANU, Ioan Petru. **Mircea Eliade**. Roma: Edizioni Settimo Sigillo, 2008.

CROCE, Benedetto. **História como história da liberdade**. Rio de Janeiro: Top books, 2006.

DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. São Paulo: Loyola, 2008.

DILTHEY, Wilhelm. **Teoria das concepções do mundo**. Lisboa: Edições 70, 1992.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas – Vol. II Da morte de Deus à crise do sujeito**. São Paulo: Paulus, 2003.

FEUERBACH, Ludwing Andreas. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FILORAMO, Giovanni. **As ciências das religiões** / Giovanni Filoramo e Carlo Prandi. São Paulo: Paulus, 1999.

FONTES, Virgínia. **Freud, conflito, contradição e história**. In Revista Sofia / vol. IX / nº 11 e 12 / (Org.) FRANCALANCI, Carla - Vitória: EDUFES, 2004.

FRANCO, Francisco. **Algunas consideraciones sobre la religión en Tylor y Lévy-Bruhl**. Anuário *GRHIAL*. Universidad de Los Andes. Mérida. Enero-Diciembre, Nº 1 / p. 17-46 / 2007. Disponível em: <<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/27822/1/articulo1.pdf>>. Acesso em: 28/12/2014.

FRAZER, James George. **O escopo da antropologia social**. Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer, textos selecionados, apresentação e revisão, Celso Castro; tradução, Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2005.

_____. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1982.

FREUD, Sigmund. **Nova Conferência introdutórias sobre a psicanálise: Conferência XXXV, A questão de uma *Weltanschauung***. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **O futuro de uma ilusão**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Vol. XXI Rio de Janeiro: Imago, 2006a.

_____. **O mal-estar na civilização.** Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Vol. XXI Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

_____. **Totem e Tabu.** Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Vol. XII Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GAYTÁN, Francisco Piñon. **História y filosofia en Benedetto Croce.** Signos filosóficos / n. 7 / enero-junio / p. 11-23 / 2002. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300701>> Acesso em: 23 jan. 2015.

GILES, Thomas Ranson. **História do Existencialismo e da Fenomenologia.** São Paulo: EPU, 1989.

GUIMARÃES, André Eduardo. **O Sagrado e a história:** fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GRESPLAN, Jorge. **Hegel e o historicismo.** História Revista / 7 (1/2) / jan-dez / p. 55-78, 2002. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/História/article/view/10487>> Acesso em: 24 jan. 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** 2.ed. 2v - Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HEIDBREder, Edna. **Psicologias do século XX.** São Paulo: Editora Mestre Jou, 1975.

HESSEN, Joannes. **Teoria do conhecimento.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HICK, John. **Filosofia da religião.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva. Versão 1.0. 1 [CD-ROM]. 2001.

JAPIASSÚ, Hilton. **A crise da razão e do saber objetivo:** as ondas do irracional. São Paulo: Letras & Letras, 1996.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão.** Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?.** Textos seletos, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

KONDER, Leandro. **História e política em Marx**. In: FOGEL, Gilvan; KONDER, Leandro; KATX, Chaim Manuel. As concepções revolucionárias do homem. Rio de Janeiro: UNIVERSITA, UFRJ/IFCS, 1990.

LUCHI, José Pedro. **Para além da crítica da religião**. [S.l.: s.n.,2014].

MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Global, 1985.

_____. **Diferença da filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro**. Lisboa: Ed. Presença, 1972.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

_____. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. In: MARX, Karl. O 18 Brumário e Cartas a Kugelman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. **Teses sobre Feuerbach**. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Obras completas. Vol. 3. São Paulo: Alfa-omega, 1986.

MARIOTTI, Alessandro. **Mircea Eliade. Vita e pensiero di un maestro d'iniziazioni**. Roma: Castelvecci, 2007.

MELLO, Luis Gonzaga. **Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

MIJOLLA, Alain de (Dir.). **Dicionário internacional da psicanálise: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições**. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

MORRA, Gianfranco. **Wilhelm Dilthey (1833-1911) A religião entre “experiência” e “hermenêutica”** In PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). Deus na filosofia do século XX. São Paulo: Loyola 1998.

MUTTI, Claudio. **Mircea Eliade e a guarda de ferro**. Portugal: Antagonista Sociedade Editora, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Hemus, 1981.

_____. **Assim falava Zaratustra**. 4^o vol. São Paulo: Formar, 1978.

NUNES, Antonio Vidal. **Mircea Eliade e a busca do sagrado – Fragmentos biográficos**. 2013. (no prelo)

ORTEGA Y GASSET, José. **História como sistema y otros ensayos de filosofia**. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981.

PAJER, Flavio. **L'educazione cristiana e il nuovo umanesimo**. Dialog Teologic - Revista Institutului teologic Romano-catolic. v. 13 / p.177-187 / 2004. Disponível em: <http://www.dialogteologic.ro/Portals/0/docs/DT1310_F.pdf> Acesso em: 20/10/2014.

PALMER, Michael. **Freud e Jung sobre a religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

RIZZACASA, Aurelio. **Psicanálise e experiência religiosa: panorama** In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). Deus na filosofia do século XX. São Paulo: Loyola 1998.

ROCHA, Zeferino. **FREUD: Aproximações**. 2º ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1995.

ROHDEN, Cleide Scartelli. **A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. **A Náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Edward Burnett Tylor e a contribuição inglesa ao estudo das religiões**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano VI, n. 16, 2013. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/download/23501/12689>>. Acesso em: 28/12/2014.

SOUZA, Thana Mara de. **Liberdade e determinação na filosofia sartreana**. *Kínesis* / Vol. II / n° 27 03 / Abril / p. 13-27, 2010. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/2_ThanaMaradeSouza.pdf> Acesso em: 29 jan. 2015.

SCHELER, Max. **Visão filosófica do mundo**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Ideologia, Estado e direito**. 4. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. São Paulo: É realizações, 2014.

TYLOR, Edward Burnett. **A ciência da cultura**. Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer, textos selecionados, apresentação e revisão, Celso Castro; tradução, Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2005.

_____. **Primitive Culture**. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. London: John Murray, 1920.

ZEBINA, Márcia. **Natureza e história em Hegel**. In Filosofia alemã de Kant a Hegel / (Orgs) CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius. São Paulo: ANPOF, 2013.

ZILLES, Urbano. **A crítica da religião na modernidade**. INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade / v. 3 n. 4 / p. 37-54 / 2008. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6707/6134>>. Acesso em: 18 out. 2014.

_____. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991.