

Ser, sentido e verdade: a atualidade do conceito de religião em Mircea Eliade

Being, meaning, and truth: Mircea Eliade's current concept of religion

Vitor Chaves de SOUZA¹



0000-0003-1258-9177

Resumo

O artigo investiga o conceito de religião no pensamento de Mircea Eliade. Para isso, situa o problema na tarefa da atualização da teoria da religião no autor. A conceituação proposta se fundamenta nos pressupostos elementares da pesquisa eliadeana; ou seja, a ambiguidade do reducionismo, a anterioridade do *homo religiosus* e a irreducibilidade do sagrado. A pesquisa é estruturada no tripé ser, sentido e verdade como elementos orgânicos do conceito de religião. O ser representa a experiência individual com a hierofania; o sentido, a operação subjetiva na articulação do percebido com a mediação das narrativas originais; e a verdade, a solução existencial do *homo religiosus* ao participar da fundação do mundo. Desdobrar-se-á a teoria da religião em Eliade a fim de abrir um horizonte compreensivo da religião. Uma conceituação de religião dialogal, inclusiva e plural será proposta. O fenômeno do sagrado, anterior à ideia de religião, horizontaliza a introspecção e a materialização dos sentidos religiosos. Logo, a religião é compreendida, em Eliade, como uma conceituação sensibilizada pela preservação do sagrado na sua escala de conhecimento.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião. Irreducibilidade do sagrado. Mircea Eliade. Teoria da religião.

Abstract

The paper investigates the concept of religion according to Mircea Eliade's thought. Concerning this task, an updating for the author's theory of religion is required. The proposed conceptualization considers elementary assumptions of Eliade's research, i.e., the ambiguity of reductionism, the anteriority of homo religiosus, and the irreducibility of the sacred. The research is based on a tripod constituted by the being, the meaning, and the truth as organic elements of the concept of religion. The being represents the individual experience with hierophany; the meaning, its subjective articulation and original narratives mediating the perception of the sacred; and the truth, homo religiosus existential solution regarding its participation in the world. The paper will unfold Eliade's theory of religion towards a comprehensive horizon. A dialogical, inclusive, and plural concept of religion will be proposed. The phenomenon of the sacred, prior to the idea of religion, horizontalizes and materializes religious meanings. Therefore, religion may be understood, according to Eliade, as a conceptualization sensitized by the preservation of the sacred in its own scale of knowledge.

Keywords: Phenomenology of religion. Irreducibility of the Sacred. Mircea Eliade. Theory of religion.

¹ Universidade Federal da Paraíba, Departamento de Ciências das Religiões. João Pessoa, PB, Brasil. E-mail: <vitor.chaves@ce.ufpb.br>.



Introdução

A busca pelo conceito de religião em Eliade pressupõe a atualidade do trabalho do autor e, conseqüentemente, a sua importância para a área de Ciências da Religião e Teologia. A demonstração da importância de uma teoria parece ser a indagação do *Compêndio de Ciência da Religião* na tentativa de constituir um marco de singularidade na disciplina no Brasil. Em sua *Introdução Geral*, o compêndio pretende, nas palavras dos redatores João Décio Passos e Frank Usarski, traçar o “[...] longo percurso da Ciência da Religião” (Passos; Usarski, 2013, p. 22). Para isso, realiza uma importante revisão do histórico do desenvolvimento da área, mencionando nomes notáveis como o de Max Müller, William Warren, Pierre Chantepie de la Saussaye e alguns manuais e referências internacionais. Entretanto, curiosamente, o nome de Mircea Eliade sequer é mencionado nessa apresentação. O mesmo acontece no segundo texto do livro, *História da Ciência da Religião*, também redigido por Frank Usarski. A omissão sugere o desconhecimento do autor a respeito de Eliade ou uma política cuja memória pretende excluir Eliade dentre os nomes da história da disciplina – algo que não acontece em outros compêndios, como o *The Routledge Companion to the Study of Religion*, editado por John R. Hinnells; *The Blackwell Companions to Religion*, editado por Robert Segal; e *Contemporary Theories of Religion: a Critical Companion*, editado por Michael Stausberg – esse último, *exempli gratia*, situa o lugar de Eliade na teoria contemporânea da religião. A crítica a Eliade – como Eduardo Cruz faz, tão bem e de forma tão atual, no *Compêndio de Ciência da Religião* – é legítima e necessária. Entretanto, Mircea Eliade não deveria ser subtraído da abertura e muito menos do histórico dessa área de monumental empreendimento brasileiro. A título de exemplo, ao apresentar Max Müller na obra *The Essential Max Müller: on Language, Myth, and Religion*, Jon Stone compara Max Müller com Mircea Eliade ao declarar que “Max Müller é o Mircea Eliade do século XIX” (Stone, 2002, p. 3, tradução própria)². A comparação não diz o contrário – que Eliade seria o Max Müller do século XX – mas, sim, que Müller é o Eliade do século XIX. A declaração representa a importância, envergadura e recepção de Eliade no mundo dos estudos de religião, sobretudo no contexto norte-americano e europeu, em contraste com a omissão de seu nome nos textos do *Compêndio de Ciência da Religião*. Faz-se notar, nesse sentido, na proposta do do livro em questão e no seu projeto epistemológico, um esquecimento – aparentemente intencional e estratégico – das ideias de Eliade. Ao que parece, a crítica de David Carrasco a respeito de recepções tardias no pensamento de Mircea Eliade – a saber, “[...] parece que alguns pesquisadores declaram ter ultrapassado Eliade, mas, na verdade, eles ainda não alcançaram o lugar o qual Eliade tão bem ocupa” (Carrasco; Eliade; Law, 2009, p. 6, tradução própria)³ – pode ser direcionada às seções iniciais do *Compêndio de Ciência da Religião*.

Por outro lado, algumas facetas da teoria da religião de Mircea Eliade são tratadas pontualmente no referido manual; por Eduardo Cruz em *Estatuto epistemológico da Ciência da Religião*; por Fernando Torres-Londoño em *História das Religiões*; por Etienne Alfred Higuier em *Hermenêutica da Religião*; e por José Queiroz em *Mitos e suas regras*. Aliás, ao invocar o nome de Eliade no segundo parágrafo de seu primoroso texto, Eduardo Cruz apud Passos e Usarski (2013, p. 38) afirma:

Por mais que se possa criticar sua figura, há que se reconhecer o gênio, a erudição e o papel preponderante de Mircea Eliade na consolidação da disciplina durante seus anos em Chicago (1956-1986) e no estabelecimento de pontes entre tradições intelectuais centro-europeias, francesas e de língua inglesa.

² No original: “Who was Friedrich Max Müller? The Mircea Eliade of the nineteenth century”.

³ No original: “It appears that a number of scholars are making claims of having gone beyond Eliade when in fact they have not yet arrived at the place he so generously occupies”.

A importância de Eliade é inferida como ponto de partida do texto *Estatuto epistemológico da Ciência da Religião* e, ao mesmo tempo, remonta às críticas necessárias ao autor. Uma proposta de atualização da teoria eliadeana em solo brasileiro, capaz de revisitar e ampliar o debate acerca do autor, é produtiva à área das Ciências da Religião e Teologia. Nesse sentido, esta reflexão se inicia como uma reação à concepção singular do Compêndio de Ciência da Religião, mas também sensibilizada pelo diálogo com outras referências, como *The Category "Religion" in Recent Publications: A Critical Survey*, de Russell McCutcheon (1995), a fim de demonstrar, principalmente, a originalidade polissêmica e plural do pensamento de Mircea Eliade a partir da investigação sobre uma possível conceituação de religião. Propõe-se, portanto, a tarefa de atualizar o pensamento de Eliade para a área de Ciências da Religião e Teologia. Para isso, o caminho a ser percorrido será o desenvolvimento do conceito de religião em Eliade, pois o conhecimento – ou a tentativa de um conhecimento – do conceito de religião no autor implica necessariamente na atualização de sua teoria, bem como na interpretação daquilo que seria a natureza desse conceito: as noções de ser, sentido e verdade.

Redução, reducionismo e irreducibilidade

O conceito de religião em Eliade é resultado de uma teorização não pretendida pelo autor. Em *O Sagrado e o Profano*, Eliade declarou: “Não nos cabe desenvolver aqui todas as consequências da relação entre o conteúdo e as estruturas do inconsciente, por um lado, e os valores da religião, por outro” (Eliade, 2001, p. 101). Em outras palavras, Eliade aparentemente preferiu descrever as relações pertinentes e efeitos consequentes ao invés de conceituar o termo. Conceituar é significar, ao mesmo tempo, reduzir e ampliar. Afinal, o conceito delimita; todavia, por delimitar, enaltece a originalidade da delimitação. Se elaboramos um conceito de religião em Eliade, orientamo-nos pela ambiguidade produtiva da operação conceitual. A ausência de uma conceituação específica do termo em suas obras representa a polissemia e a pluralidade de seu projeto intelectual. Eliade transitou por diferentes campos de abordagem e expressão do religioso. Abriu-se à reflexão e à espontaneidade da experiência religiosa. Em seu “itinerário espiritual” (*itinerário espiritual*), conferiu mais importância à experiência com o sagrado do que à adesão religiosa normativa e oficial. Um de seus professores na Universidade de Bucareste, professor de metafísica e história da lógica, ao corrigir um de seus textos sobre religião, afirmou: “[...] para você, existência significa, em primeiro lugar, uma série de aventuras espirituais” (Eliade, 1990, p. 133, tradução própria)⁴. Apesar de Eliade ter aproximado, de modo geral, a noção de existência à experiência religiosa, ele não elaborou uma definição monolítica do que seria a religião nessa aproximação. Entendeu que qualquer definição de religião seria um reducionismo. Preferiu, então, descrever, ao invés de conceituar, as dinâmicas da natureza da experiência religiosa. Ora, não seria, talvez, justamente pelo trânsito religioso e pela variedade de descrições acerca do sagrado, que Eliade deveria ter oferecido um conceito de religião no qual pudesse indicar aos leitores e estudiosos a base de sua reflexão polissêmica e plural? Diferentemente dos pensadores iluministas, Eliade buscou ampliar a noção de religião ao invés de reduzi-la a uma definição ou a uma crítica – mesmo que o conceito, como notado, tenha um comportamento ambigualmente produtivo. Com essa diferenciação, Eliade pretendeu, a nosso ver, descrever o horizonte de suas reflexões e indicar a abrangência desse horizonte no lugar de formular teorias totalizantes e, conseqüentemente, redutoras. Por isso, não há como pensar a religião, enquanto teoria, na obra de Mircea Eliade senão a partir de seu pressuposto mais elementar: a dicotomia reducionista.

⁴ No original: “For you, existence means in the first place a series of spiritual adventures”.

Por mais debatido que possa soar aos ouvidos do cientista da religião experiente, a crítica ao reducionismo se mantém no horizonte da reflexão de Eliade para a redução valorativa do objeto religioso percebido dialeticamente. A religião, segundo ele, precisaria ser estudada em seu próprio plano de referência. Eis o pressuposto básico de toda a sua obra intelectual. No prefácio do *Tratado de História das Religiões*, ao sugerir alguns procedimentos metodológicos de pesquisa, Eliade apresenta intenções anti-reducionistas ao afirmar que o fenômeno do sagrado deveria ser estudado por “[...] aquilo que nele existe de único e irreduzível, ou seja, o seu caráter sagrado” (Eliade, 2002, p. 1). André Eduardo Guimarães complementa: “[...] o postulado metodológico da irreduzibilidade do sagrado quer pôr a salvo o estatuto ontológico original do sagrado, o modo específico pelo qual este é dado à experiência fenomenológica” (Guimarães, 1980, p. 35). Segundo Mac Linscott Ricketts, o elemento básico e primordial da pesquisa de Mircea Eliade, proveniente de sua juventude e presente em todas as suas obras, é justamente a irreduzibilidade do sagrado (Ricketts, 1988), que veio de seu professor romeno de filosofia, Nae Ionescu – para quem “[...] existe um plano de realidade científico, filosófico e religioso: cada plano é independente, com métodos próprios, mutuamente irreduzíveis” (Allen, 1998, p. 9). De modo geral, a irreduzibilidade do sagrado e, por conseguinte, o anti-reducionismo de Eliade, foi recebido por alguns críticos como uma tentativa de idealizar os estudos em religião – como é o caso da crítica do *monoteologismo* ao aproximar o anti-reducionismo de Eliade a um projeto quase dogmático de defesa da religião (Idinopulos; Yonan, 1994). Ao invés de localizar a irreduzibilidade do sagrado na outra polaridade da questão, há um movimento mais peculiar, a saber, a redução do sagrado de Eliade (em outras palavras, o sagrado em sua própria esfera de conhecimento) na expectativa de livrar o sagrado do reducionismo. Redução e reducionismo são opostos: a redução, para Eliade, valoriza o objeto reduzido em si mesmo; enquanto o reducionismo restringe o objeto em uma determinada perspectiva. Logo, a nosso ver, encontrar um conceito de religião no autor é possível por haver em seu pensamento uma redução consequente do conceito. A exemplo das críticas, há uma *ambiguidade produtiva* na concepção anti-reducionista do fenômeno religioso que reserva a originalidade do pensamento de Eliade. A ambiguidade é atual e produtiva por guardar uma operação de cunho fenomenológico a fim de permitir interpretações espontâneas e plurais do fenômeno do sagrado. Se há uma distinção inicial para a indicação de um possível conceito de religião em Eliade, ela deve considerar o método de redução eidético, *i.e.*, a *epoché* husserliana, para a definição da religião. Assim sendo, resistindo ao reducionismo, o perfil inicial da religião representaria a ambiguidade e a pluralidade da experiência religiosa.

Dito isso, a noção de experiência religiosa começa a ser aprofundada no conceito de religião. A noção é inicial e norteadora de sentido. Frequentemente nos diários de Eliade são encontrados relatos a respeito de experiências religiosas espontâneas e plurais, a despeito das adesões religiosas possíveis. Assim, a teorização da religião, ao começar pela ambiguidade metódica, resiste às conceituações teológicas e às definições rígidas dos conceitos de religião situados em outras reduções. Por outro lado, há uma outra ambiguidade em Eliade, igualmente produtiva pela negação das abordagens reducionistas: ele próprio realiza uma redução – a redução fenomenológica. A seu ver, o anti-reducionismo, como crítica às abordagens redutoras da religião, é a primeira etapa da redução eidética na valoração da ambiguidade e pluralidade do sagrado. Surge, portanto, no conceito de religião de Eliade, um aspecto da redução cuja originalidade atualiza o conceito de religião. Sem deixar de ser uma redução, a *epoché* permitiria um acesso direto ao sagrado a partir das estruturas interiores de cada pessoa a fim de livrar a religião de condicionamentos e determinações prévias.

A proposta de Eliade não é estranha à filosofia. “A aproximação anti-reducionista de Eliade tem mais em comum com a *fenomenologia existencial* francesa e dos outros escritores europeus, especialmente com a *fenomenologia hermenêutica* dos filósofos Martin Heidegger e Paul Ricoeur” (Allen, 1998, p. 56,

tradução própria)⁵, notou Douglas Allen. A diferença de Eliade reside na compreensão de que a religião se desdobraria pelo sagrado, cuja natureza se trata de um fenômeno *sui generis*, irreduzível e significativo.

Primeiro argumento: “o sagrado” é um elemento da *estrutura* da consciência, e não um momento na história da consciência. Segundo: a experiência com o sagrado está indissolivelmente associada ao esforço feito pelo ser humano para construir um mundo significativo (Eliade, 1989, p. 313, tradução própria)⁶.

A afirmação acima reflete o pressuposto geral da teoria de Eliade sobre a religião, e nela são encontrados os seus fundamentos característicos. Primeiro, o sagrado é parte constituinte da estrutura da consciência humana. Eliade difere consciência de consciência histórica, evidentemente, pela sua origem fenomenológica e aproximação com a psicologia. A história, nesse sentido, seria o conjunto de narrativas religiosas situado em um determinado tempo, configurando uma representação ideal das origens. Sendo a religião uma característica da consciência, o ser humano se encontra no mundo como *homo religiosus*. Dessa condição desdobra o segundo pressuposto da citação supracitada: a experiência com o sagrado está indissolivelmente associada ao esforço feito pelo ser humano para construir um mundo significativo⁷. A partir dessa afirmação de Eliade é possível inferir, pela irreduzibilidade do sagrado, o teor ontológico do conceito na gênese do humano. “A experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia” (Eliade, 2001, p. 101). O seu conceito de religião é, acima de qualquer mérito teórico, um conceito ontológico, e deve passar, necessariamente, por essa concepção.

Homo religiosus

O tratamento da religião em Eliade, como apresentado, é redutor. Na tarefa de estruturar os seus efeitos, a religião, ao reduzir as vivências intencionais nos fenômenos sagrados, tornar-se-ia, paradoxalmente, na forma mais abrangente de vida, uma vez que esse movimento ampliaria a vida. Por isso, o conceito de religião em Eliade não seria reducionista, mas redutor, pois há uma expectativa de liberação do conceito reduzido por outros reducionismos. Eliade escreve em *O Sagrado e o Profano*: “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, 2001, p. 101). A ambiguidade produtiva na concepção anti-reducionista do fenômeno religioso abre o conceito de religião em Eliade para uma expressão da “realidade última” (Eliade, 1988, p. 17, tradução própria)⁸ na tentativa de valorizar o mundo da vida, frente à dicotomia com o profano e o mundo material (Studstill, 2000). Entretanto, evita-se a tentação de conceituar a religião como a realidade última per se devido à noção de experiência. A realidade última, comum, enquanto orientação, a todos os seres, é particular e singular por conta da

⁵ No original: “Eliade’s antireductionist approach has more in common with the existential phenomenology of French and other European writers and especially with the hermeneutic phenomenology of such philosophers as Martin Heidegger and Paul Ricoeur”.

⁶ No original: “Fist argument: ‘The sacred’ is an element of the structure of consciousness, and not a moment in the history of consciousness. Next: The experience of the sacred is indissolubly linked to the effort made by man to construct a meaningful world”.

⁷ A este respeito, Eliade prolonga: “If, in the history of religions, the idea of the sacred is related to the idea of being and meaning, the historian of religions – who is also a phenomenologist because of his concern with meaning – will eventually discover something which has not always been evident: that the sacred is an element in the structure of human consciousness. [...] [M]an simply discovers himself in the world, that the structure of his consciousness is such that somewhere in his experience there is something absolutely real and meaningful, something that is a source of value for him. As far as I understand it, the structure of human consciousness is such that man cannot live without looking for being and meaning. If the sacred means being, the real, and the meaningful, as I hold it does, then the sacred is a part of the structure of human consciousness” (Eliade apud Rennie, 2007, p. 197).

⁸ No original: “Ultimate reality”.

variedade insondável de experiências religiosas. Nesse interim, Eliade propõe que, devido ao sagrado compor a estrutura da consciência humana, todo ser humano é, antes de qualquer pressuposto, *homo religiosus*. A concepção não é original de Eliade: segundo Gregory Alles (2004, p. 4109), no verbete "*homo religiosus*" da *Encyclopedia of Religions*, organizada por Lindsay Jones, a expressão remonta a movimentos protestantes e a pensadores do século XIX, como Friederich Schleiermacher e Max Scheler. Scheler, que aprofundou o tema, afirmou que o *homo religiosus* é um tipo particular da personalidade humana: trata-se do ser humano orientado pelas noções de ações divinas, ambicionando, em sua própria figura espiritual, transformar o mundo interior e penetrar a palavra de Deus em corações fracos e desesperados (Scheler, 2008). O *homo religiosus*, para Eliade, é o aspecto constitutivo da religião no humano, distinguindo o ser humano dos demais seres; a capacidade perceptiva de distinguir o que é especial e o que é diferente do ordinário. Por isso, "[...] o ser humano experimenta a irreducibilidade da dimensão sagrada da existência como realidade última" (Allen, 1998, p. 72, tradução própria)⁹. Em outras palavras, um pressuposto cujas bases mais essenciais caracterizam o sujeito – agora, sujeito religioso – em sua preocupação ontológica de realidade e em suas possibilidades orientadas pela esfera do sagrado.

Gregory Alles esclarece que o *homo religiosus* deseja viver no centro do mundo, experimenta a descontinuidade do espaço e do tempo pela dialética do sagrado e do profano e possui uma profunda ansiedade gerada pelos eventos históricos e pelas ameaças do nada (Alles, 2004). Há, no humano, uma pré-disposição natural para perceber as hierofanias e vivenciar o sagrado. Nesse sentido, o *homo religiosus* efetiva o sagrado e ambos participam da estrutura da consciência do ser, expressando aspectos específicos e universais da sacralização do mundo e da ontologia. Trata-se, novamente, de um paradoxo, que configura a natureza da existência e que tem a dialética como sua expressão. A religião reduz a leitura de mundo à sua própria leitura na tentativa de saturar o mundo de sentido. Ainda assim, Eliade não se compromete, enquanto cientista da religião e cientista religioso, com ortodoxias ou dogmas específicos. Conforme nota Rennie, "Eliade apresenta um relato psicológico-fenomenológico livre de julgamentos normativos ou de compromissos ontológicos" (Eliade *apud* Rennie, 2007, p. 75)¹⁰. A religião, nesse íterim, orienta, mas não é orientada; o *homo religiosus* é orientado pela religião (enquanto uma preocupação de outra ordem), mas não poderá o *homo religiosus* orientar a religião, o sagrado, a despeito de qualquer condicionamento¹¹. Há, desse modo, uma diferença entre a concepção religiosa de mundo – aquela que pretende sacralizar o mundo na medida em que a religião confessada é divulgada, professada e, acima de tudo, realizada no mundo – e a concepção de religião em Mircea Eliade. A redução do mundo pela prática religiosa não implicaria na concepção religiosa de mundo, mas na identificação do movimento paradoxal de uma perspectiva psico-fenomenológica orientada pela refração do sagrado na vida.

Para a continuidade do desenvolvimento do conceito de religião em Eliade, deve-se notar a riqueza da variedade de abordagens inauguradas pela perspectiva da irreducibilidade do sagrado no autor. Essa perspectiva oferece ao conceito de religião uma singularidade. Entretanto, não se trata de uma singularidade conceitual, mas, sim, apenas da singularidade do processo da experiência com o sagrado – uma vez que esse processo é uma propriedade comum do *homo religiosus* e inaugura a pluralidade. Não por acaso, na tentativa de reunir a riqueza da polissemia religiosa, Eduardo Cruz, em seu texto no *Compêndio de Ciência da Religião*, apresenta a irreducibilidade do sagrado ao lado do dilema das variadas abordagens epistemológicas atuais, contextualizando a contribuição de Mircea

⁹ No original: "*Homo religiosus: the human being who experiences the irreducibly sacred dimension of existence as ultimate reality*".

¹⁰ No original: "*Eliade is presenting a psychological-phenomenological account free from normative judgments and ontological commitments*".

¹¹ A esse respeito, um dos exemplos mais famosos do paradoxo do condicionamento – isso é, a experiência do sagrado mediada por alguma parte da realidade finita – reside na manifestação do sagrado em uma pedra considerada sagrada. A pedra sagrada portadora de uma hierofania não é mais apenas uma pedra, mas também não deixou de ser pedra (Eliade, 2002).

Eliade. Concordando com a irredutibilidade do sagrado ou não, o estatuto das Ciências da Religião é marcado por um constante devir de uma área em ascensão e em definições. Entretanto, a característica irrevogável da área, inaugurada por sua teoria da religião, seria, para Eliade, justamente a possibilidade de um trabalho hermenêutico autônomo, original e individual, diferenciando-se de outros métodos acadêmicos de pesquisa – como o sociológico, o psicológico e o etnológico (Eliade, 2002).

A experiência no conceito

A originalidade da teoria de Eliade reside na importante distinção da experiência na origem de toda reflexão e do empreendimento narrativo. Trata-se de uma aproximação com o desenvolvimento da psicologia na religião, muito por conta de sua amizade com Carl Jung e das intensas conversas, diálogos e trocas de cartas a respeito do assunto¹². Aqui, deve-se notar, também, a correlação temática de sua biografia, suas obras acadêmicas e obras ficcionais, uma vez que os gêneros aprofundam, cada um a seu modo, a sua preocupação central em compreender o sentido da experiência humana. Por não ter abandonado as raízes culturais, sua religiosidade oscilou entre o cristianismo e o hinduísmo. O ponto inicial foi a espiritualidade romena popular, *spiritualitatea populară românească*, herdada do núcleo familiar. Suas heranças religiosa, folclórica e cultural romena o ajudaram a desenvolver uma hermenêutica contemporânea e particular sobre a religião¹³. Posteriormente, a vivência com a religiosidade oriental representou a experiência religiosa fundante em sua trajetória. A prática da ioga e a religião oriental colaboraram no preenchimento das questões existenciais. As raízes romenas o inspiraram a criar um método de interpretação autêntico da experiência do sagrado em relação a outros fenômenos religiosos. “Os elementos comuns das culturas populares indianas, balcânicas e mediterrâneas me demonstraram que existe um universalismo fundamental, que é o resultado de uma história em comum (a história das culturas camponesas), e não uma forma abstrata” (Eliade, 1990, p. 203, tradução própria)¹⁴, declarou Eliade sobre a confluência das experiências religiosas que o despertaram para uma nova hermenêutica.

Anterior aos pressupostos do *homo religiosus* e da irredutibilidade do sagrado para o conceito de religião, encontra-se o lugar e o papel da experiência. Herdeiro da tradição romena polivalente, desconfiada da incompatibilidade entre a investigação científica e o mundo artístico, Eliade se nutriu, desde a sua infância, da experiência artística, religiosa e cultural. Influências como as de Mihail Eminescu e André Gide o sensibilizaram para a primordialidade das experiências interiores como fundamentos e condicionamentos para toda e qualquer aproximação e produção intelectual. Eis um traço evidente no estilo de reflexão de Eliade: “[...] eu disse a mim mesmo que meu equilíbrio espiritual – condição indispensável para a criatividade – estava assegurado pela oscilação entre a pesquisa de natureza científica e a imaginação literária” (Eliade, 1985, p. 171). Na realidade, a condição estipulada por ele retrata a primordialidade da experiência – qualquer experiência fundante – para todas as formas de narrativas, sejam acadêmicas ou poéticas. A sua postura ressoa na base de sua teoria da religião, cujo conceito alarga os horizontes cientificamente visados. A experiência é o dado comum tanto da teoria da religião de Eliade quanto da possibilidade conceitual do termo *religião* no autor, sendo, por fim, a dialética entre a operação articuladora das experiências e o mundo.

¹²A esse respeito, consultar Silvia (2001).

¹³Sobre a influência romena no pensamento de Mircea Eliade, consultar Eliade (1972).

¹⁴No original: “The common elements of Indian, Balkan, and Mediterranean folk culture proved to me that it is here that organic universalism exists, that it is the result of a common history (the history of peasant cultures) and not an abstract construct”.

Em *História das Ideias e Crenças Religiosas* há um protoprojeto de teoria da religião desenvolvido, enquanto em outras obras filosóficas – como *O Sagrado e o Profano*, *Imagens e Símbolos*, *O Mito do Eterno Retorno* – há a refração do conceito de religião originado pelo protoprojeto. Evidentemente, em seu campo teórico encontra-se a tradição reflexiva – a fenomenologia e o diálogo hermenêutico com a psicologia, a história e a antropologia – no solo de suas argumentações; entretanto, a teoria da religião é diferenciada do conceito de religião para os devidos fins nesta proposta. A religião, enquanto conceito, representa o aspecto *vivencial*. A teoria da religião, por sua vez, representa um *tratamento* das vivências, dos saberes e das práticas relacionadas ao sagrado em uma determinada sociedade. A experiência religiosa se aproxima do conceito da religião enquanto o tratamento das experiências encontra-se apoiado nas teorias da religião. Eliade compreende a religião *a priori* na esfera da experiência, sendo ela o desdobramento dos elementos em torno da hierofania: mitos, símbolos, ritos etc. A experiência religiosa causa uma cisão no mundo e a sua expressão fundamental – do que é religioso – será dialética. Logo, o pensamento de Eliade acerca da religião é, conseqüentemente, essencialmente dialético a seu modo, a fim de articular as experiências com o mundo na profundidade que dela advém. Evidentemente, não nos referimos especificamente à dialética marxista ou hegeliana. Trata-se, a rigor, de uma dialética arcaica, em princípio de natureza interior, subjetiva e existencial. A conjunção desses traços representaria, para Eliade, a operação cognitiva no diálogo das dicotomias hierofânicas. A operação dialética indica um horizonte plural para o conceito singular de religião. A redução eidética, na expectativa de valorizar a autonomia do fenômeno sagrado, restringe e amplia simultaneamente, causando, nessa operação, um diálogo interno. No interior do diálogo encontra-se uma motivação de ordem existencial. Para abstrair a atualidade e a especificidade da religião enquanto conceito, deve-se considerar a abrangência da operação dialética, orientada por uma crise existencial cuja importância não deveria ser limitada pela crítica da generalidade¹⁵.

Marcada a distinção entre teoria da religião e o conceito de religião, segundo Douglas Allen, a compreensão da religião em Eliade “[...] decorre de crises existenciais e denotam a expressão de um modo humano de existir no mundo” (Allen, 1998, p. 67, tradução própria)¹⁶. Essa parece ser uma solução clássica, uma vez que a maioria dos mitos antigos respondiam às crises de ordem existenciais a respeito da finitude humana. Eliade prolonga a experiência do sagrado ao desenvolvê-la como constituidora do mundo do *homo religiosus*. Esse entendimento, encontrado na base de todas as suas obras, até mesmo das obras literárias, compreende a existência mediada pelos mitos como a expressão do mundo religiosamente constituído. A consequência desse pressuposto implica em uma noção de religião cuja operação, antes de qualquer preceito, constitui a interioridade de cada indivíduo por meio de uma reflexão de ordem psicológica. Eliade afirma: “[...] na medida em que o inconsciente é o resultado de inúmeras experiências existenciais, não pode deixar de assemelhar-se aos diversos universos religiosos” (Eliade, 2001, p. 101). Para Eliade, a angústia humana, fonte de toda crise, encontra na religião uma resposta existencial: “Pois a religião é”, conforme escreveu nas considerações finais de *O Sagrado e o Profano*, “[...] 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” (Eliade, 2001, p. 101). A experiência, como chave hermenêutica do conceito de religião de Eliade, importa mais, até mesmo, que outras noções do mundo religioso, como fé, salvação ou redenção, por se tratar da experiência originária e transcendente dos valores humanos.

Não por acaso, a noção de experiência é a marca permanente da *Escola de Chicago*. A esse respeito, outros autores cujas teorias representam não apenas o próprio pensamento, mas a identidade

¹⁵Como faz John Saliba em *Homo Religious In Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, que, ao discordar da dialética entre o sagrado e profano proposta por Eliade, argumenta ser uma solução universal demais e, portanto, muito generalista (Saliba, 1976).

¹⁶No original: “[...] religion is understood as arising from existential crises and as expressing a human mode of existence in the world”.

da escola à qual pertencem ou ajudaram a formar devem ser notados; e.g., o behaviorismo radical (B. F. Skinner), a psicanálise (S. Freud) e o funcionalismo (E. Durkheim). De semelhante modo, Mircea Eliade é identificado e é a identidade da Escola de Chicago e a história das religiões que dela advém¹⁷. Fruto de um projeto anterior, iniciado com Joachim Wach e outros, a teoria de Eliade é orientada por uma tentativa fenomenológica de compreensão da religião mediada pela noção de experiência. Aliás, Joachim Wach, cuja cadeira em Chicago foi ocupada por Eliade, entendia a experiência como a própria realidade dos indivíduos. Em seu artigo *The Meaning and Task of the History of Religions*, publicado em 1935, Wach sustenta que a Ciência da Religião não é puramente acadêmica, pois lida com um objeto profundamente experimental e, em contrapartida, insere-se na vida dos indivíduos, buscando respostas e significados para os eventos do cotidiano inaugurados pela experiência com o sagrado (Cordoneanu, 2007).

Portanto, a noção da experiência religiosa do indivíduo, como fundadora da própria realidade, fundamenta a estrutura dialética do conceito de religião em Eliade. Como esse, pela sua redução, é diretamente vinculado à fundação do mundo pela experiência com o sagrado, a religião, na medida em que procura solucionar as crises de ordens existenciais, difere-se de outras abordagens sociais, históricas ou antropológicas na medida em que, como observou Eliade (2001, p. 101), “[...] torna a existência aberta”. Em outras palavras, a religião se singulariza ao auxiliar o indivíduo a superar suas situações pessoais e alcançar o mundo do espírito.

A partir das considerações expostas – da irredutibilidade do sagrado e da importância da noção da experiência como início de toda vivência religiosa e de toda reflexão sobre o fenômeno religioso –, o conceito de religião em Eliade, a nosso ver, pode ser aprofundado em três desenvolvimentos dialéticos complementares: a dialética entre o ser e a experiência, entre o sentido e a subjetividade, e entre a verdade e a transcendência. Trata-se de um aprofundamento em sintonia com as intuições de Douglas Allen: religião, para Eliade, não necessariamente implicaria na crença em Deus ou em deuses, santos ou figuras divinas, mas na “[...] experiência do sagrado e, conseqüentemente, as ideias de *ser*, *sentido* e *verdade*” (Allen, 1998, p. 67, grifo próprio)¹⁸. A primeira consideração conceitual em torno da religião em Eliade reside, conforme exposto, no seu caráter existencial.

A dialética no conceito

A partir da aproximação entre existência e experiência, o conceito de religião em Eliade incorpora a dialética entre o sentido e a subjetividade da religião. O caráter existencial da experiência promove *um desenvolvimento do sentido religioso*, cuja orientação potencializa a subjetividade do *homo religiosus*. É a partir dessa dimensão que se situa o lugar do conceito de religião em torno da dialética entre o sagrado e o profano como instâncias tanto como organizadoras e organizadas da subjetividade. A consequência mais famosa desse preceito, conforme desenvolvido, é a irredutibilidade do sagrado. Apesar da generalidade conceitual do termo, a irredutibilidade do sagrado carrega uma marca potente ao possibilitar o aprofundamento da religião na sua própria esfera de conhecimento. A não conceitualização precisa do termo denota uma aproximação nebulosa dos conceitos de religião em Eliade. Entretanto, a nebulosidade

¹⁷A título de exemplo, ampliando para as ciências da natureza, Carl Sagan, em seu livro *Varietades da experiência científica: uma visão pessoal da busca por Deus*, comenta o quão interessante torna-se o diálogo entre cientistas e religiosos quando há intelectuais da religião – como Paul Tillich, um dos nomes da Escola de Chicago – como interlocutor. Além disso, o Círculo de Éranos marcou uma geração de profissionais a respeito do estudo da religião, tendo em Mircea Eliade e Carl Jung seus principais interlocutores.

¹⁸No original: “According to Eliade, religion ‘does not necessarily imply belief in God, gods, or ghosts, but refers to the experience of the sacred, and, consequently, is related to the ideas of being, meaning, and truth’”.

é didática, uma vez que resiste a um conceito prático de religião e, por conseguinte, mantém em suspenso delimitações específicas. A estratégia é elogiada por Daniel Pals, em *Nove Teorias da Religião*, quando esse declara: “[...] a um teórico, poderia ser melhor seguir o caminho escolhido por Durkheim e Eliade, quando ambos preferem um termo geral, como o sagrado, para uma definição essencial da religião” (Pals, 2015, p. 11)¹⁹. Note-se que, na ausência de um conceito monolítico de religião, a discussão se desdobra na temática do sagrado. Não apenas Pals, mas leitores de Eliade – como Allen (1998) e Rennie (2005) – concordariam com a leitura do sagrado como ponto inicial da experiência religiosa.

A essa altura, se faz necessário distinguir religião e sagrado. A religião, para Eliade, envolve um modo humano peculiar de ser no mundo que é único, irreduzível e intencional na relação com o fenômeno saturado de sentido e experimentado como elemento transcendente (Allen, 1998). O ser humano reconhece no real esse fenômeno como sagrado, assimilando-o e incorporando-o no seu jeito de ser pelas narrativas míticas e simbólicas. Com isso, a nomenclatura ideal para o ser humano, segundo Eliade, vai do *homo sapiens* para *homo religiosus*. O sagrado, enquanto objeto intencional de sua experiência, materializa a experiência de ordem religiosa. A dinâmica é marcada pela ontologia e viabiliza ao *homo religiosus* encontrar significados e sentidos para sua vida mediante a dialética entre o sagrado e o profano. Logo, o sagrado – irreduzível por sua primordialidade existencial na relação – e o sentido da irreduzibilidade do sagrado – em sua função básica – compõem inicialmente o conceito de religião em Eliade ao configurar a primazia da subjetividade para a experiência com os fenômenos sagrados. Desse modo, a dialética entre o sagrado e o profano participa da constituição de mundo do *homo religiosus* na subjetividade de cada experiência. Portanto, o conceito de religião é, inicialmente, individual e subjetivo. Evidentemente a religião, enquanto um fenômeno da história e da cultura, compõe instâncias sociais e coletivas; entretanto, Eliade se preocupa com a natureza da experiência religiosa e a construção individual do sagrado ao invés de preocupar-se com a religião institucional *per se*. Trata-se, a rigor, de uma preocupação geral e ampla do conceito de religião cuja abrangência semântica amplia o próprio fenômeno religioso a partir da subjetividade da ampliação.

Há um aspecto geral na proposta do conceito de religião em Eliade, a saber, a dialética entre o sagrado e o profano na soberania da construção de sentido pela subjetividade. Enquanto John Saliba contraria a dialética do sagrado e do profano e a sua consequência generalizadora, autores como Ninian Smart concordam com a amplitude dessa conceituação dialética. Smart (1978), em *Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion*, afirma que a dialética do sagrado, pela dinâmica dialogal no interior da linguagem e do indivíduo, é mais inclusiva do que qualquer abordagem da religião em sua época. Logo, o aspecto central da polaridade do sagrado e do profano, enquanto estrutura itinerante de uma epistemologia da religião, representaria a dialética entre o exclusivismo e o altruísmo teórico possível pelas experiências religiosas. Em seu texto, Smart (1973), ao procurar a originalidade do pensamento de Eliade, intui se esse começaria pela dialética entre o sagrado e o profano: o tradicional estudo da religião por categorias gerais (numinoso, sacrifício, Deus etc.), os envolvimentos subjetivos e, por fim, a constituição ontológica da experiência com o sagrado. Curiosamente, Smart (1978), diferenciando-se da proposta de Eliade, sugere uma “gramática da religião” (p. 173) na qual seria possível ir além da dialética na direção de uma “teoria das cargas emocionais” (p. 176), podendo, inclusive, estipular o comportamento simbólico dos sujeitos religiosos. Trata-se, a nosso ver, de um prolongamento da teoria da religião de Mircea Eliade, possível pela inovação semântica de uma fenomenologia sistemática em seu pensamento. A diferença dessa teoria da religião para o conceito de religião de Eliade reside na dialética

¹⁹No original: “a theorist might better follow the path chosen by Durkheim and Eliade, who both prefer a broad concept like “the sacred” as the defining essential of religion”.

interna da experiência religiosa como fundadora do mundo do *homo religiosus*, afinal, o sagrado é concebido ontologicamente, *i.e.*, a hierofania remete aos arquétipos de sua manifestação atestando o primado ontológico da experiência²⁰. Por isso, Eliade privilegia o *sentido* das narrativas religiosas no lugar da história. A despeito dos aspectos críticos da sua chamada anti-historicidade²¹, uma teoria da religião a partir do conceito de religião de Eliade começa a ser possível na fundamentação semântica do sentido das narrativas fundantes.

A esse respeito, ao contrário do que desconfiou Ninian Smart em *Beyond Eliade*, de que a singularidade de Eliade pudesse colocar à prova toda a sua teoria (Smart, 1978), encontrou-se na singularidade do *homo religiosus* eliadeano a própria possibilidade de uma teoria da religião, uma vez que a natureza da experiência com o sagrado acontece na relação plural de singularidades. Nesse sentido, a experiência com o fenômeno sagrado acontece em um lugar de abstração e compreensão insondável e inesgotável, tanto ao *homo religiosus* quanto ao cientista em seu trabalho teórico sobre a religião. Com isso, Eliade não procura realizar inferências sobre o conceito de religião à despeito das teorias erguidas na tradição filosófica e teológica, mas procura, assim como Max Müller, agregar uma vasta pesquisa bibliográfica envolvendo diferentes culturas religiosas, narrativas míticas e símbolos sagrados. Afinal, a religião, para ele, é uma possibilidade existencial humana. Assim sendo, ao tratar a religião nos termos singulares e existenciais, Eliade utiliza sua própria subjetividade – a mesma que se encontra entre a atividade acadêmica e a criatividade artística – para ler, interpretar e descrever os registros religiosos como possibilidades existenciais em sua própria perspectiva. Logo, se há um conceito de religião em Eliade, esse deve ser construído a partir das experiências singulares que permitem a realização do conceito e da teoria por trás dele.

A singularidade no conceito

O conceito de religião em Eliade, portanto, é inicialmente individual e subjetivo. A implicação da individualidade e da subjetividade vitaliza o axioma da redução eliadeana (a redução eidética do objeto religião no lugar do reducionismo). O aprofundamento do axioma da redução representa o método de pesquisa de Eliade, uma vez que esse, mesmo combinando dois ângulos complementares – a saber, história e fenomenologia –, trata de camadas interiores das percepções do próprio pesquisador. Segundo Pals, Eliade defendia uma *abordagem humanista da religião* (Pals, 2015), que valoriza a relação entre o fenômeno religioso e a expressão do indivíduo. A relação inclui a experiência, a subjetividade e a singularidade do fenômeno religioso na atribuição do ser aos sentidos e à verdade do mundo. Formados pela mediação das narrativas fundantes preservadas em mitos e ritos religiosos, os sentidos resistem aos conceitos redutores de religião por participarem do movimento hierofânico de abertura de mundo. A introspecção da vivência com o sagrado, ampliada pelas narrativas religiosas, a partir da experiência individual e subjetiva, inclui a *singularidade da experiência religiosa* na pluralidade religiosa como o terceiro e último estágio do conceito de religião.

Das tendências do século XX que pretenderam oferecer um fundamento transcendental para o aspecto *sui generis* da religião, o conceito de religião de Eliade resolveria o paradoxo de Rudolf Otto:

²⁰Se fôssemos investigar as raízes do pressuposto ontológico das reflexões de Eliade, encontraríamos, desde a formação romana, traços parmenidianos (a atemporalidade do real), platônicos (o arquétipo do ideal) e a influência do pensamento indiano (o tempo seria uma ilusão). Essas influências constituem, sobretudo, a caracterização de sua teoria do mito e da história das religiões.

²¹Críticas primorosamente trabalhadas por Guimarães (2000) em sua tese doutoral *O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*.

quando Otto estipulou a necessidade de uma experiência religiosa para a compreensão do sentido do sagrado, havia, naquele projeto, apesar de sua ênfase na primordialidade do religioso diante dos conceitos, um desdobramento elitista na medida em que a validade da declaração deveria conferir igualmente a validade da experiência religiosa. Em outras palavras, quem regularia e validaria a experiência religiosa de outrem? O contrário do entusiasmo de Otto, justamente por seu elemento regulador, não estaria na confissão radical ou na experiência extática insolúvel, mas, antes, no esvaziamento total da religião. Afinal, quando, na generalização, o cientista da religião não diferencia a religião da “religião arcaica”, por exemplo, por desconhecer a necessidade de haver uma experiência correlata do sagrado pretendido, ele esvaziaria, conseqüentemente, a religião de qualquer possibilidade de preenchimento existencial. Para evitar os extremos – a anterioridade radical da experiência com o sagrado ou o esvaziamento total da religião –, Eliade entende que a experiência com o sagrado é, antes de tudo, uma abertura para o mundo (podendo ela ser religiosa, no sentido ortodoxo do termo, ou não – num sentido mais poético) (Allen, 1998)²². Poderia existir uma certa relativização da religião, sobretudo para os olhos da teologia? Sim; é o preço da opção. Entretanto, a nosso ver, essa consequência compactua com o horizonte da singularidade em diálogo com a pluralidade, presente na obra de Eliade. A religião se constitui pelo princípio singular-plural. Não há religião singularizada a ponto de desconhecer a pluralidade, nem pluralidade que possa subsistir sem a singularidade. A despeito das etimologias do termo (*religio*, *relegere* e *religare*), todos são marcados pelo prefixo “re-”, denotando ação, leitura ou ligação repetida de um sujeito para algo externo a si mesmo. O princípio singular-plural da religião é uma realidade de alteridade incapaz de ser abstraída em uma única corrente exclusivista de pensamento.

O aspecto singular do conceito de religião contempla um jogo semântico – ser, sentido e verdade – intrínseco ao conceito de religião, correlacionado, respectivamente, à experiência, à dialética e, agora, à singularidade da percepção eliadeana a respeito da religião. A elevação iniciada pela experiência e pela subjetividade é orientada pela hierofania como um modelo singular e elementar da consciência humana. Segundo Pals (2015), o conceito de religião de Eliade pode ser encontrado em *O Sagrado e Profano* como uma reação à concepção da religião como fenômeno estritamente social – tendência da sociologia durkheimiana à época de publicação da obra. A concepção de religião de Eliade, segundo Pals, aproximar-se-ia da concepção de Tylor e Frazer, que concebem a religião como a “crença em um reino de seres sobrenaturais” (Pals, 2015, p. 233, tradução própria)²³, além da afinidade com a concepção do sagrado de Rudolf Otto. Fato é que toda e qualquer teoria da religião possível em Eliade inicia-se com a abrangência de seu conceito orientado pela dialética do sagrado e do profano. O que é o sagrado? Para Eliade, o sagrado é tudo aquilo experienciado com sentido, realidade e verdade. Em suas palavras, o sagrado, ao invés de ser um estágio na história da consciência humana – como pretenderam algumas ciências contemporâneas –, é “um elemento na estrutura da consciência” (Eliade, 2001, p. 24). A partir disso, o sagrado é o modo *singular* da manifestação de um conteúdo plural na consciência. A natureza singular da dialética do sagrado e do profano tem um alcance plural. O alcance individualiza os processos de recepção das hierofanias ao mesmo tempo em que valoriza a ambiguidade singular da percepção e a característica geral da experiência. A singularidade do conceito instaura-se com a dialética do sagrado e do profano e, por isso, revela a singularidade da experiência religiosa e da via religiosa.

A singularidade incorpora a religião no processo da abertura do ser humano para o mundo. Pela redução fenomenológica, ao resistir ao reducionismo da religião por outras ciências, a religião alarga os

²²A esse respeito, Eliade entendia que uma experiência artística ou nostálgica, como a visitação a lugares de infância, poderia causar sentidos correlatos à experiência com o sagrado. Sobre esse assunto, cf. o capítulo sobre espaço sagrado em Eliade (2001).

²³No original, a sentença completa: “*Eliade's view of religion is closer to that of Tylor and Frazer, who conceive of it first and foremost as belief in a realm of supernatural beings*”.

sentidos para a existência humana. A religião é um modo de ser no mundo; único, autêntico, irreduzível; uma relação intencional com o sagrado experienciado como transcendente. Mircea Eliade preferiu tratar do sagrado no lugar da tematização do conceito religião (Allen, 1998). O sagrado está para o ser assim como a religião está para a existência narrada em mitos. Ambos são expressões de um mundo interior e interiorizado. Como o ser humano é um ser de paradoxos (nascimento e morte, finitude e infinitude etc.), a própria estrutura do sagrado é paradoxal: retém suas características comuns, mas é revestido de um novo aspecto, como no exemplo da sarça ardente, no monte Sinai: a sarça continua a ser uma sarça, ainda que se revista de um aspecto distintivo – a sarça, enquanto matéria, é queimada; enquanto fenômeno, mantêm-se para além da matéria, pois o que resta é o fenômeno e sua sacralidade, que não se consome com o tempo profano. A teoria da religião de Eliade, portanto, sustenta a marca do paradoxo na consciência, tendo na hierofania a constituição de dois modos de ser no mundo. A singularidade está para o ser assim como os mitos estão para o sentido e a transcendência está para a verdade.

A experiência é a atualização do ser. A dialética é o sentido encarnado pela experiência com o fenômeno sagrado, atualizando os sentidos vividos (Josgrilberg, 2015). A singularidade encontra nos sentidos a ressonância da verdade. O tema da verdade, principalmente, pode ser desdobrado em muitas direções. A rigor, talvez seria mais prudente recorrer à noção de valor ao invés da noção de verdade – sobretudo pela herança da Filosofia da Vida e a Teoria dos Valores, marcantes no pensamento europeu no século XX. Ainda assim, Eliade faz uso da palavra “verdade”, pois, segundo a sua teoria da religião, reforçada por Allen (1998), o *homo religiosus* identifica a experiência e o sentido que dela advém com a própria verdade do mundo e de sua vida (Eliade, 1966). Portanto, *ser, sentido e verdade*: eis a atualidade do conceito de religião em Mircea Eliade. O primeiro traço do conceito de religião é inaugurado pelo drama da vida, pelas tramas da existência e a pelo ser possível pela experiência com o sagrado. O segundo é a inclusão de cada *homo religiosus* no projeto de sentido do mundo. O terceiro, por fim, é de ordem transcendente, inclinado à noção de verdade interior na sacralização do mundo, agora construído pelas significações individuais em diálogo com outras significações.

Considerações Finais

Ao final desta tarefa investigativa, retomou-se a ausência da tematização específica do termo “religião” nas obras de Mircea Eliade. Falta ao autor, em seus livros, uma epistemologia nítida e evidente do que seria o constituinte da religião. Entretanto, escritor dotado como foi, a ausência de uma conceituação tematizada do termo religião em suas obras não é ocasional. Eliade parece estar mais interessado em descrever a estrutura religiosa em reflexões interiores, mesmo que essa operação acarrete um ideal de religião. A pergunta inicial sobre a importância de Eliade levou à argumentação dos fundamentos de sua teoria. A investigação do conceito de religião no autor, como uma questão de fundamentação, orientada pela noção de atualidade, permitiu uma compreensão alargada de algo muito peculiar: a relação entre ser, sentido e verdade como articuladores do conceito de religião. O conjunto de suas obras compõe, a nosso ver, uma teoria da religião refratada pelo conceito e pela religião. Não por acaso, a expressão epistemologia não foi trabalhada. Evitou-se a tentação de erguer um estatuto epistemológico para Eliade. O seu campo de preenchimento é demasiadamente vasto para uma epistemologia. Isso não significa que o autor esteja livre dos condicionamentos metódicos – para todos os efeitos, a hermenêutica e a fenomenologia poderiam, inicialmente, conferir um paradigma epistêmico. A tarefa deste artigo residiu na tentativa de abstração de um conceito de religião pelas estruturas narrativas de suas produções autobiográficas, literárias e filosóficas.

A atualidade do conceito de religião em Eliade, portanto, é, ao mesmo tempo, a atualização do conceito na pesquisa sobre o autor e para a área de Ciências da Religião e Teologia. Propõe-se estressar o conceito de religião no autor como meio de compreensão também de sua teoria da religião, sendo essa a consequência do conceito geral. Se, por um lado, a compreensão da pesquisa eliadeana auxilia na singularidade de sua teoria, por outro lado percebe-se uma tensão dialética na origem do conhecimento cuja resposta estaria na singularidade. Nesse sentido, os projetos de Mircea Eliade e a disciplina de Ciência da Religião ministrada no Brasil e no mundo não estariam tão distantes, dada a própria definição de religião abstraída da obra de Eliade. Talvez, a mesma conceituação de religião em Eliade serviria também a Max Müller, uma vez que ambos os pesquisadores possuem um itinerário intelectual próximo devido ao estreitamento da filosofia e dos sentidos das linguagens religiosas. Segundo Stone, a contribuição de Müller aos estudos em religião é identificada em cinco etapas: primeira, a mitologia comparada (narrativa); segunda, a busca pela origem da linguagem (narrativa); terceira, a natureza das religiões arcaicas (filosofia); quarta, a filosofia do mito (filosofia e narrativa); e quinta, o estudo/ciência da religião (filosofia e narrativa). Em Eliade, essas etapas foram percebidas diluídas em suas obras, não cronologicamente, mas tematicamente. A diferença encontra-se na irredutibilidade do sagrado como orientação para a singularidade da religião.

Conforme trabalhado ao longo desta exposição, o conceito de religião em Eliade é saturado por ambivalências de pressupostos originados pela irredutibilidade do sagrado, como a hierofania, cratofania ou ontofania, carregados por experiências subjetivas. A vivência do sagrado e seu aspecto transcendente constitui a atualidade do tratamento da religião em prol de uma abertura singular para uma abrangência plural. Esse empreendimento representa os aspectos da ambiguidade, da polissemia e da inclusão – tanto de experiências religiosas alheias como de teorias e representações diversas no horizonte do sagrado. Entretanto, fazendo jus ao conjunto das preocupações e descrições de Eliade, trata-se de uma redução cujo paradoxo preserva a originalidade do sagrado e, conseqüentemente, da religião, que, vista sob essa perspectiva, é dialogal, inclusiva e plural na sua origem, pois é antecedida pelo sagrado enquanto fenômeno e constitui-se a partir dele. A religião incorpora a manifestação do sagrado e horizontaliza a introspecção e a materialização dos sentidos. Por mais geral e imprecisa que essa conceituação possa parecer, trata-se de uma concepção sensibilizada pela preservação do sagrado na sua escala de conhecimento. Ora, não é essa a escala de onde todas as outras significações são possíveis, correlatas aos seus respectivos métodos de abordagem? Evidentemente o conceito de religião assim entendido não soluciona nem esgota a questão da religião, muito menos para a contemporaneidade; porém, pelo menos permite uma epistemologia plural a partir da singularidade, onde cada sujeito, interessado na experiência religiosa ou na pesquisa teórica, a partir de sua interioridade, poderá vivenciar o sagrado e refletir acerca da teoria da religião na construção de um mundo significativo.

Referências

- Allen, D. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 1998.
- Alles, G. D. "Homo Religiosus", In: Jones, L. (ed.). *Encyclopedia of Religions*. 2. ed. Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2004.
- Carrasco, D.; Eliade, M.; Law, J. M. *Waiting for the dawn: Mircea Eliade in perspective*. Colorado: University Press of Colorado, 2009.
- Cordoneanu, I. Experience and hermeneutics in the history of religions – a hypothesis on Mircea Eliade's work. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, n. 16, 2007.

- Eliade, M. *Zalmoxis the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- Eliade, M. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Eliade, M. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile's Odyssey*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Eliade, M. *Journal II: 1957 – 1969*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Eliade, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Eliade, M. *Symbolism, the Sacred, and the Arts*. New York: The Continuum Publishing Company, 1985.
- Eliade, M. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- Eliade, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Guimarães, A. E. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*. 1980. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1980.
- Guimarães, A. E. *O Sagrado e a História: fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- Idinopulos, T. A.; Yonan, E. A. (org.). *Religion and Reductionism: Essay on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Josgrilberg, R. Sentido e significação: uma essencial distinção hermenêutica. In: Nogueira, P. (org.). *Religião e linguagem*. Abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.
- McCutcheon, R. T. The Category "Religion" in Recent Publications: A Critical Survey. *Numen*, v. 42, n. 3, p. 284-306, 1995.
- Pals, D. *Nine Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Pals, D. *Nine Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Passos, J.; Usarski, F. (org.) *Compêndio de Ciência da Religião*. Paulinas: São Paulo, 2013.
- Rennie, B. *Mircea Eliade, a Critical Reader*. New York: The Routledge Press, 2005.
- Rennie, B. S. Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory. *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, v. 43, n. 1, e4625, 2007. Doi: <https://doi.org/10.33356/temenos.4625>
- Ricketts, M. L. *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*. New York: Distributed by Columbia University Press, 1988.
- Saliba, J. *Homo Religiosus in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Scheler, M. *On the Eternal in Man*. New York: Routledge Press, 2008.
- Silva, J. V. S.-A. *Mircea Eliade e a maturidade do conceito de arquétipo em Carl Jung*. 2021. 189 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.
- Smart, N. Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion. *Numen*, v. 25, n. 2, p. 171-183, 1978.
- Smart, N. *The Phenomenology of Religion*. London: The Macmillan Press, 1973.
- Stone, J. (ed.). *The Essential Max Müller: on Language, Myth, and Religion*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- Studstill, R. Eliade, phenomenology, and the sacred. *Religious Studies*, v. 36, n. 2, p. 177-194, 2000.

Como citar este artigo/How to cite this article

Souza, V. C. Ser, sentido e verdade: a atualidade do conceito de religião em Mircea Eliade. *Reflexão*, v. 48, e238620, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a8620>

Editores responsáveis: Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos.
Conflito de interesses: não há.

Recebido em 31/5/2023, reapresentado 9/8/2023 e aprovado em 15/8/2023.