



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

<http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v45i1.3295>

A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO E O ISOLAMENTO EXISTENCIAL NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

The Experience of the Sacred and the Existential Isolation in Contemporary Society

Rafael Lucas Santos da Silva*

Resumo

Procurou-se construir no presente artigo uma análise sobre a experiência do sagrado a partir estudos do filósofo e historiador das religiões Mircea Eliade (1907-1986), em intersecção às reflexões analíticas de Peter Berger (1929-2017) e Roger Scruton (1944 -), respectivamente, na área de Sociologia do Conhecimento e Fenomenologia. Parte-se do pressuposto de que o fenômeno religioso constitui, essencialmente, em uma experiência do sagrado, a qual permite ao indivíduo inferir um sentido plausível à sua existência. A perda da credibilidade da religião e o conseqüente declínio do cosmos sagrado e a secularização das instituições não significou, entretanto, o abandono do sagrado. No século XIX e XX, a experiência do sagrado voltou-se sobretudo às ideologias políticas. Desenvolve-se, assim, uma investigação que considera a experiência do sagrado como uma função antropológica básica, com vistas a discutir se na cultura da sociedade contemporânea os indivíduos possuem modos de absorver no próprio ser experiências sagradas. Visou-se, posteriormente, compreender as conseqüências éticas quando os indivíduos vivem uma existência sem possuir nenhuma experiência sagrada, considerando que tal possibilidade acarretaria, além de um profundo sentimento de angústia, na dificuldade dos indivíduos formarem o senso de responsabilidade interpessoal.

Palavras-chave: Religião; Experiência do Sagrado; Crise existencial; Responsabilidade interpessoal.

Abstract:

In the present article, an analysis was made of the experience of the sacred from the studies of the philosopher and historian of the religions Mircea Eliade (1907-1986), in intersection with the analytical reflections of Peter Berger (1929-2017) and Roger Scruton (1944 -), respectively, in the area of Sociology of Knowledge and Phenomenology. It is assumed that the religious phenomenon is essentially an experience of the sacred, which allows the individual to infer a plausible sense of their existence. The loss of the credibility of religion and the consequent decline of the sacred cosmos and the secularization of the institutions did not mean, however, the

[Texto recebido em junho de 2018 e aceito em agosto de 2018, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

* Mestrando na área de Estudos Literários, na Linha de Pesquisa Literatura e Historicidade, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá - UEM. E-mail: i3rafael@hotmail.com

abandonment of the sacred. In the nineteenth and twentieth centuries, the experience of the sacred turned primarily to political ideologies. An investigation is thus developed which considers the experience of the sacred as a basic anthropological function, with a view to discussing whether in the culture of contemporary society individuals possess ways of absorbing sacred experiences themselves. It was later aimed to understand the ethical consequences when individuals live an existence without having any sacred experience, considering that such a possibility would entail, in addition to a deep sense of anguish, in the difficulty of individuals to form a sense of interpersonal responsibility.

Keywords: Religion; Experience of the sacred; Existential crisis; Interpersonal responsibility.

Introdução

Reconhece-se, de modo geral, nos estudos concernentes ao fenômeno religioso, que a projeção humana uma ordem supra-humana e sobrenatural e a conseqüente experiência do sagrado são, de fato, elementos de uma complexidade labiríntica, cujas formas e orientações múltiplas tornam-se difíceis de serem circunscritas apenas em um campo do saber. Sem buscar reflexões interdisciplinares, o pesquisador está vulnerável de reduzir e mutilar a riqueza do fenômeno religioso por causa da assiduidade à teoria perfilhada.

Embora não haja dúvidas de que todo o desenvolvimento da modernidade ocorreu com a maior parte dos setores da sociedade e da cultura completamente subtraídos à dominação das instituições religiosas, atualmente surgiram diversos livros que visam refutar qualquer necessidade de experiência religiosa, tendo em vista que esta não pode proporcionar nenhuma vitalização da moral do indivíduo. Para o filósofo político John Gray, esse evento pode ser caracterizado como "uma explosão de ateísmo proselitista"¹, a ponto de tais livros, como o de Richard Dawkins, *Deus – um delírio* (publicado em 2006) e *Deus não é grande* (publicado em 2007) de Christopher Hitchens, tornarem-se *best sellers*. Gray salienta que semelhante empreendimento é em muito grande medida enganadora, tendo em vista que "esses escritores vêm de uma geração ensinada a pensar a religião como um retrocesso a um estágio anterior do desenvolvimento humano, que está destinado a desaparecer na medida em que o conhecimento continue a progredir"².

Ao perfilharem a narrativa do progresso, por meio de uma postura excessivamente orientada por interesses parciais, tais escritores neoateus visam "um projeto de conversão universal"³, o que os tornam disseminadores de um evangelho ateu. Dessa maneira, ao considerarem o fenômeno religioso em geral como "um veneno que nutriu a violência e a opressão"⁴, Gray (2011) declara que tal modo de estudo torna-se "mais ofensiva à razão do que os mistérios da religião"⁵.

¹ GRAY, John. *Anatomia de Gray*. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 325

² GRAY, 2011, p. 326.

³ GRAY, 2011, p. 325.

⁴ GRAY, 2011, p. 325.

⁵ GRAY, 2011, p. 336.

Nesse sentido, podemos, sem receio de exagero, equivaler o empreendimento de tais escritores neoteus com a exclamação da personagem protagonista do romance *A queda*, de Albert Camus: “Ah, mon cher, para quem está sozinho, sem Deus e sem um senhor, o peso dos dias é terrível. Por isso, é preciso escolher um senhor, já que Deus está fora de moda”⁶, – no sentido em que cada indivíduo não pode abrir mão de um sentimento básico de esperança, a partir do qual suas ações sejam consideradas com um valor e um significado duradouro.

Será exatamente esta plausibilidade de uma vida ordena e significativa que vem a constituir o fenômeno religioso para o filósofo e historiador de religiões Mircea Eliade. O autor de *O Sagrado e o Profano* é conhecido por sua perspectiva antirreducionista do fenômeno religioso, pois ao longo de seu trajeto de pesquisador buscou realizar uma hermenêutica que compreendesse a essência do fenômeno religioso. Por isso sempre considerou que

Querer delimitar este fenômeno [religioso] 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, o seu caráter sagrado.⁷

Não há dúvida para Eliade (2008) de que a experiência do sagrado permite a cada indivíduo inferir sentido à sua existência. Nessa perspectiva, portanto, Eliade (1989) conclui que o termo *religião* “não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionado com as ideias de ser, sentido e verdade”⁸.

À luz dessas considerações, a experiência do sagrado é um elemento na estrutura da consciência humana, permitindo que os indivíduos tenham experiências religiosas independente do período histórico-cultural. Sugestivamente, ao se pretender admitir a fenômeno religioso de tal modo, pressupõe-se a inviabilidade e a insuficiência estrutural da espécie humana, de que sem esta experiência do sagrado nos depararíamos com um vácuo de sentido.

Se, portanto, os indivíduos não podem ter suas experiências do sagrado solapadas, somos levados a questionar de que modo a sociedade contemporânea consegue satisfazer essa função antropológica básica. Estabeleceu-se, por conseguinte, como propósito deste artigo realizar uma investigação sobre a possibilidade da experiência do sagrado pela conduta do indivíduo em diversas áreas de ação na sociedade contemporânea.

Sendo assim, buscou-se situar primeiramente como o fenômeno da religião na acepção proposta por Mircea Eliade (isto é, uma ordem significativa na vida social que é estruturada de experiências e valores, permitindo ao indivíduo inferir um sentido plausível

⁶ CAMUS, A. *A queda*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986, p. 91.

⁷ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 01.

⁸ ELIADE, Mircea. *Origens: História e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 09.

à sua existência) é uma necessidade antropológica da espécie humana. Para tanto, além dos estudos do filósofo e historiador das religiões Eliade, utilizou-se da teoria sociológica de Peter Berger. Após isso, utilizou-se, sobretudo, as reflexões filosóficas e fenomenológicas de Scruton (2015) concernentes aos impasses da manifestação do sagrado na sociedade contemporânea, com vistas a tentar compreender que atualmente a grande ilusão alimentada pela cultura contemporânea talvez seja a mentira da autossuficiência, da livre autodeterminação a ponto do indivíduo acreditar que possa julgar e escolher como um agente moral autônomo.

A autoafirmação ontológica pela experiência do sagrado

Seguindo nosso propósito de investigação designado na *Introdução*, apresentaremos agora o problema da necessidade antropológica do indivíduo fazer que até mesmo as transações mais triviais de sua vida cotidiana tornem-se imbuídas de profunda significação. A espécie humana não possui condições estruturais biológicas que lhe capacite viver como um mero animal em um mundo natural. Neste, nem as cigarras, as abelhas, os cetáceos e os primatas possuem modos de realizar uma apreensão subjetiva de suas experiências biográficas, pois estão estruturados biologicamente a agirem instintivamente no ambiente específico de suas espécies. Em contraste com qualquer outra espécie animal, o homem possui a expressiva capacidade de transcender seu ambiente circunstante para empreender formações socioculturais.

Uma vez que se encontra em uma instabilidade congênita, que sua estrutura biológica é inacabada, não há outro modo para o homem sobreviver, em qualquer distribuição geográfica do planeta, a não ser de realizar esse empreendimento de buscar estabilidade em dado contexto sociocultural criado por si mesmo. Berger resume o fado dessa incessante busca ao expressar que “biologicamente privado de um mundo do homem, [...] o mundo humano deve ser modelado pela própria atividade do homem”⁹. A vida do indivíduo só se torna possível na medida em que ele conjuntamente a outros indivíduos, os quais por meio da interação social conseguem criar um mundo de significado criado humanamente, posto que “o homem não só produz um mundo como também se produz a si mesmo”, explica Berger¹⁰.

O indivíduo infla-se de importância, portanto, quando consegue que o seu modo de agir se repita com regularidade e seja diretamente recíproco em interações sociais duradouras. A este processo de se conseguir produzir um mundo socialmente modelado pela própria atividade humana, no qual a totalidade da vida de um indivíduo torna-se subjetivamente significativa, Berger o denomina *exteriorização*. A partir dos elementos sistemáticos de sua teoria sociológica do conhecimento, o autor de *O Dossel Sagrado* concebe que as formações socioculturais surgem pelo fenômeno da exteriorização.

⁹ BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 18.

¹⁰ BERGER, 2009, p. 19.

Tal fenômeno constitui, pois, a contínua efusão do indivíduo no contexto sociocultural a que pertence. Dessa maneira, Berger afirma que devido ao fato dos indivíduos serem “congenitamente forçados a impor uma ordem significativa à realidade”¹¹, o fenômeno da “exteriorização é uma necessidade antropológica”¹². Com isto, “o mundo humanamente produzido atinge o caráter de realidade objetiva”¹³, sendo posteriormente interiorizada, a ponto de que uma percepção aguda da fabilidade da estrutura ordenada e significativa que o cerca inflija “ao indivíduo intoleráveis tensões psicológicas, tensões que se fundam no fato radicalmente antropológico da socialidade”¹⁴; como consequência, “a realidade e a identidade são malignamente transformadas em figuras de horror destituídas de sentido”¹⁵.

O ser humano é um animal inteiramente aberto à experiência, todavia sempre utiliza de estratégias para que sua biografia individual não se torne uma insanável obscuridade cognoscitiva. Concordamos com o argumento de ser um horror maligno o fato da perda da plausibilidade de sentido, pois, utilizando a contundente expressão de Becker, essa experiência revela que “a vida pode não passar de um interlúdio insignificante de um perverso drama de carne e osso que chamamos de evolução”¹⁶.

A rigor, por mais que o indivíduo recorra incessantemente a estratégias que o faça evitar essa experiência arrasadora e apavorante, nada separa seus empreendimentos da total fabilidade. De acordo com Berger, o fenômeno antropológico da exteriorização é uma “qualidade protetora”¹⁷, uma vez que a partir da experiência da perda da plausibilidade de sentido “o indivíduo não só começará a perder as suas posturas morais, com desastrosas consequências psicológicas, como também se tornará inseguro quanto às suas posições cognitivas”¹⁸. Berger explica, por sua vez, que o homem sempre estará vulnerável a passar por essa experiência. Isto porque “*toda* realidade social é precária. *Todas* as sociedades são construções em face do caos [...] são ameaçadas ou entram em colapso”¹⁹.

Essa vulnerabilidade é bastante óbvia. Como a estrutura biológica da espécie humana não possui os meios para dar estabilidade à conduta humana, o empreendimento de uma formação sociocultural que não entre em colapso é empiricamente inexequível. O colapso ocorre exatamente por causa dessa inviabilidade e insuficiência da estrutura, que não permite que a socialização — o processo no qual uma geração interioriza o consenso perdurável no tocante aos traços mais importantes da formação sociocultural — seja realizada com êxito.

¹¹ BERGER, 2009, p. 35

¹² BERGER, 1985, p. 17.

¹³ BERGER, 1985, p. 22.

¹⁴ BERGER, 2009, p. 35.

¹⁵ BERGER, 2009, p. 35

¹⁶ BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 230.

¹⁷ BERGER, P.; LUCKMANN, T. *A Construção da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985, p. 35.

¹⁸ BERGER, 1985, p. 35.

¹⁹ BERGER, 1985, p. 21, grifos do autor.

O antropólogo cultural Becker considera que esse é o estágio em que cada indivíduo presente “a sombra da imperfeição”²⁰ de suas próprias condutas, o que os forçam a reexaminar toda sua fraqueza e desamparo:

Sentimo-nos diminuídos pelas deficiências humanas. Nossos interiores se sentem vazios e angustiados, nossas vidas, sem valor, quando vemos a inevitável insignificância do mundo expressa através dos seres humanos que vivem nele. [...] A razão é que, por ser um ser finito, ele também está condenado, e vemos essa condenação em sua fabilidade na própria deterioração. A redenção só pode vir de fora do indivíduo, do além, da *nossa conceituação da fonte máxima das coisas*, da perfeição da criação. Ela só pode vir quando sacrificamos nossa individualidade, abrimos mão dela, admitimos nossa condição de criatura e nosso desamparo.²¹

Essa redenção a qual se refere Becker trata-se da transcendência absoluta que visa a criação de um cosmos sagrado. Dentre as buscas de estabilidade, de criar uma estrutura de ordem e significância, o empreendimento humano de criar um cosmos sagrado é o mais importante, pois representará “o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade”²². Tanto assim, que Berger e Luckmann asseguram que “durante a maior parte da história da humanidade foi simplesmente impensável uma sociedade sem uma religião que dissesse respeito a tudo e a todos”²³.

Tanto Berger e Eliade concebem o fenômeno religioso como essa abertura para o sagrado. Eliade, por sua vez, considera a experiência do sagrado com extrema importância, porque a transcendência que esta propicia ao indivíduo, em face das rotinas normais do dia a dia, significa uma afirmação ontológica sobre o verdadeiro modo de ser no mundo. “Quanto mais religioso é o homem, mais real ele é, e mais ele se desvia da irrealidade de um devir privado de significação”, explica Eliade²⁴.

Para que a experiência do sagrado seja ao indivíduo uma afirmação ontológica, ela precisa se opor à uma experiência profana. A respeito dessa oposição Eliade afirma que “sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real”²⁵.

Rohden lembra, muito a propósito, que “toda realidade profana é não significativa, neutra [...]. Para Eliade somente a experiência do sagrado confere significação”²⁶. O homem concebe o sagrado como uma realidade imensamente poderosa; por isso a experiência do sagrado representará ao indivíduo “ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia”²⁷. Se há, portanto, uma necessidade antropológica do ser humano em construir um mundo

²⁰ BECKER, 2007, p. 236.

²¹ BECKER, 2007, p. 196, grifo do autor.

²² BERGER, 1985, p. 41.

²³ BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 41.

²⁴ ELIADE, 2008, p. 374

²⁵ ELIADE, 2008, p. 13.

²⁶ ROHDEN, C. S. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 42.

²⁷ ELIADE, 2008, p. 14.

socialmente ordenado e significativo, Eliade não dúvida que a possibilidade de tal construção “está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado”²⁸, uma vez que é a partir dessa descoberta que os seres humanos conseguem evitar “o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido”²⁹.

O sagrado possibilita, então, que os homens construam imensos edifícios de representação simbólica, que os fazem expandir suas experiências para além do cotidiano profano. Eliade explica que a consequência disso radica no fato de que o homem

Já não se sente um fragmento impermeável, mas um cosmos vivo aberto a todos os outros cosmos vivos que o rodeiam. As experiências macrocósmicas deixam de ser para ele *exteriores* e, enfim, *estranhas* e *objetivas*; elas *não o alienam de si mesmo* mas, pelo contrário, conduzem-no a ele próprio, revelam-lhe a sua própria existência e o seu destino. *Os mitos cósmicos e toda a vida ritual apresentam-se assim como experiências existências do homem arcaico*: este último não se perde, não se esquece de si como *existente* quando se conforma com um mito ou intervém num ritual. Pelo contrário, ele reencontra-se e compreende-se, porque esses mitos e rituais proclamam acontecimentos macrocósmicos, que dizer, antropológicos e, em última instância, “*existenciais*”.³⁰

Entendido isto, ver-se-á que a experiência sagrada revela-se a verdadeira possibilidade do indivíduo enfrentar a angústia da sua insignificância, de esquecer sua instabilidade congênita. Pode-se vislumbrar na seguinte passagem dos Salmos o motivo ontológico de máxima importância da plena transcendência que é participar da esfera sagrada:

Fazei-me conhecer, Senhor, o meu fim e o número de meus dias, para que eu veja como sou efêmero. A largura da mão: eis a medida de meus dias. Diante de vós minha vida é como um nada; todo homem não é mais que um sopro. De fato, o homem passa como uma sombra; é em vão que ele se agita [...].³¹

O que esses versículos nos revelam é a rigor a desorientação do indivíduo quando se mantém apenas na esfera profana. O profano é tudo aquilo que desorienta o indivíduo, jogando-o em meio ao caos no qual, por sua vez, se agita em vão.

Sobre os impasses da experiência do sagrado

Há muitas complexidades que uma investigação sobre a experiência do sagrado necessita enfrentar. Os estudos de Eliade salientam que dificilmente haverá uma época onde o sagrado inexistente, pois “o sagrado é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência”³². A existência é um problema que precisa de uma resposta sagrada, o que permitiu que durante a maior parte da história humana, os

²⁸ ELIADE, 1989, p. 09.

²⁹ ELIADE, 1989, p. 09.

³⁰ ELIADE, 2008, p. 372, grifos do autor.

³¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, SALMOS 38,39, p. 568-569, 2011.

³² ELIADE, 1989, p. 10.

estabelecimentos religiosos fossem monopólios da sociedade, monopólios de legitimação da vida individual e coletiva.

Quando o desenvolvimento da modernidade fez que a maior parte dos setores da sociedade e da cultura tornassem completamente subtraídos à dominação das instituições religiosas, ocorreu uma crise existencial. Assim, o homem passou a não aceitar nenhum modelo para a humanidade fora da condição humana, o que significou notadamente o declínio do cosmos sagrado. O cientista político Voegelin³³ debruçou-se sobre essa atrofia da experiência do sagrado. O autor de *A nova ciência política* destacou que por mais que a consequência dessa atrofia fez o homem concentrar-se completamente na matéria, em estudos sobre a imanência da realidade, o sagrado não fora afastado. Voegelin explica que “mesmo que Hegel, Marx e Nietzsche matem completamente Deus e expliquem que ele está morto, o ser divino permanecerá eterno e o homem terá ainda de lidar com sua vida selada pela criaturidade e pela morte”³⁴.

O fato de o sagrado ser um elemento da própria consciência humana, permitia que ao declinar o cosmos sagrado fosse transferido à *imago hominis* toda a realidade significativa. Pode-se facilmente vislumbrar essa transferência em toda a sua clareza no poeta Fernando Pessoa³⁵. Provavelmente a sua obra mais espinhosa, *O livro do desassossego* foi escrito entre 1913 a 1934, é nesta obra que encontramos expresso de forma contundente alguns impasses do sagrado na modernidade:

Nasci em um tempo em que a maioria dos jovens haviam perdido a crença em Deus [...]. E então, porque o espírito humano tende naturalmente para criticar porque sente, e não porque pensa, a maioria desses jovens escolheu a Humanidade para sucedâneo de Deus. [...] Não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa soma de animais, fiquei, como outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que comumente se chama Decadência.³⁶

Ainda mais do que a transferência, o narrador nos revela as consequências:

Sem fé, não temos esperança, e sem esperança não temos propriamente vida. Nada tendo uma ideia de futuro, também não temos uma ideia de hoje, porque o hoje, para o homem de acção, não é senão um prólogo do futuro. [...] Quem tem Deuses nunca tem tédio. O tédio é a falta de uma mitologia. A quem não tem crenças, até a dúvida é impossível, até o cepticismo não tem força para desconfiar. Sim, o tédio é isso: a perda, pela alma, a sua capacidade de se iludir, a falta, no pensamento, da escada inexistente por onde ele sobe sólido à verdade³⁷.

Vê-se, pois, que o declínio do Cosmos sagrado e a secularização das instituições fez que o homem moderno se encontrasse em uma situação sociocultural inteiramente nova. Contudo, a perda de credibilidade da religião não significou o abandono do sagrado. *O livro*

³³ VOEGELIN, Eric. *Hitler e os alemães*. São Paulo: É Realizações, 2007.

³⁴ VOEGELIN, 2007, p. 340.

³⁵ PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³⁶ PESSOA, 2006, p. 40.

³⁷ PESSOA, 2006, p. 267-268.

do desassossego narra que essa experiência do sagrado foi transferida do Cosmos sagrado ao homem. “O homem procurou um ‘tu’ quando a visão mundial da grande comunidade religiosa supervisionada por Deus morreu”, explica Becker³⁸.

O filósofo e crítico literário Steiner publicou na década de 1970³⁹ uma obra que visou declarar que a sensibilidade da existência evidenciava uma nostalgia do absoluto. Para Steiner (2003), o declínio da “doutrina cristã deixou atrás de si um enorme vazio. Onde existe um vácuo, manifestam-se novas energias e substitutos”⁴⁰. O autor de *Nostalgia do absoluto* não tinha dúvidas de que a experiência do sagrado é fundamental para o homem, por isso considerou que “a história política e filosófica do Ocidente ao longo dos últimos 150 anos poderá ser vista como uma série de tentativas de preenchimento do vazio deixando pela erosão da teologia”⁴¹. Assim, a experiência do sagrado volta-se sobretudo às ideologias políticas. Conforme assinala Merquior, o pensamento “ideológico propriamente dito é uma peculiaridade da sociedade moderna e da sua florescência urbano-industrial”⁴².

Merquior, também em obra publicada na década de 1970, considera que o declínio do Cosmos sagrado e da doutrina cristã proporcionou “a necessidade de lançar mão de mitos compensatórios, de sucedâneos altissonantes e exibicionistas da legitimidade natural [...] numa palavra, de *narcóticos ideológicos*”⁴³.

No século XX, nenhuma das grandes utopias derivadas das ideologias políticas logrou êxito, o que permitiu que as dúvidas surgissem, levando ao fato de que as ideologias políticas perdessem também a plausibilidade de sentido. Bauman⁴⁴ assinala em seus estudos sociológicos esse “definhamento da política”⁴⁵, a partir do qual a sociedade contemporânea consiste numa “época ‘pós-ideológica’ ou ‘pós-utópica’, não nos preocupamos com uma visão coerente da boa sociedade e trocamos a preocupação com o bem público pela liberdade de buscar satisfação pessoal”⁴⁶.

Essa consequência é bastante óbvia. A crença ingênua de fazer o próprio homem a transcendência para uma experiência do sagrado desconsiderou o que Becker denominou “a sombra da imperfeição”⁴⁷, referente a própria conduta humana devido a estrutura biológica da espécie humana não possuir meios de estabilidade. Ao concordarmos com Berger no fato de que “todos os mundos socialmente construídos são intrinsecamente precários. Amparados pela atividade humana, são eles constantemente ameaçados pelos

³⁸ BECKER, 2007, p. 162

³⁹ STEINER, George. *Nostalgia do absoluto*. Lisboa: Relógio D’Água, 2003.

⁴⁰ STEINER, 2003, p. 11.

⁴¹ STEINER, 2003, p. 11.

⁴² MERQUIOR, Jose Guilherme. *Saudades do Carnaval: Introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense, 1972, p. 107.

⁴³ MERQUIOR, 1972, p. 110, grifo do autor.

⁴⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

⁴⁵ BAUMAN, 2000, p. 16.

⁴⁶ BAUMAN, 2000, p. 13.

⁴⁷ BECKER, 2007, p. 236.

fatos humanos do egoísmo e da estultice”⁴⁸, percebemos que o homem e as ideologias políticas como experiência do sagrado são ainda mais precários que o Cosmos sagrado.

Dessa maneira, ocorreu outra crise existencial, uma vez que “interpretações firmes da realidade tornam-se hipóteses. Convicções tornam-se questões de gosto. Preceitos tornam-se sugestões”⁴⁹. Tudo isso levou o indivíduo a um vazio de significado, a viver uma vida inapelavelmente profana. Pois na forma sociocultural contemporânea não há mais valores comuns, que determinam a maneira de agir do indivíduo nas diferentes áreas da vida, o que dificulta, por sua vez, a formação do senso de responsabilidade e o cultivo de hábitos críticos.

Assim, o desdobramento psicológico contemporâneo corresponde ao paroxismo de uma situação na qual o indivíduo não mais possui modos de absorver no próprio ser experiências sagradas. Tendo em vista a experiências do sagrado como uma autoafirmação ontológica, Eliade explica que “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*”⁵⁰.

As angústias e irresponsabilidades morais da contemporaneidade profana

Os estudos filosóficos e fenomenológicos de Scruton⁵¹ visam, sobretudo, delinear as consequências morais dos impasses da experiência do sagrado. Conforme o autor, é cada vez mais raro a experiência do sagrado na sociedade contemporânea, já que esta encontra-se imersa “numa cultura que está em plena fuga do sagrado”⁵². Tal fuga, a partir da “prática da profanação”⁵³, ocasionou no fato de

Por toda a parte vemos um hábito incansável de “objetificação”: a exibição de seres humanos e de seus assentamentos como objetos a ser consumidos e descartados, a redução do sexo a uma relação entre partes do corpo e a exibição da morte em imagens de destruição ensandecida.⁵⁴

Scruton argumenta que, por um lado, a objetificação é um fenômeno intelectual, pois há um pendor das investigações científicas àquilo que Scruton denominou “charme do desencanto”⁵⁵, as quais recorrem à biologia, à genética, à neurociência com vistas a “remover aquilo que nos distingue como seres humanos”⁵⁶. O autor de *Coração devotado à morte* assinala, desse modo, que os elementos que distinguem o homem de qualquer outra espécie animal consistem no “reconhecimento do eu e do outro, além do senso, específico dos seres

⁴⁸ BERGER, 1985, p. 42.

⁴⁹ BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 60.

⁵⁰ ELIADE, 1992, p. 101, grifo do autor.

⁵¹ SCRUTON, R. *O rosto de deus*. São Paulo: É Realizações, 2015.

⁵² SCRUTON, 2015, p. 214.

⁵³ SCRUTON, 2015, p. 214.

⁵⁴ SCRUTON, 2015, p. 214.

⁵⁵ SCRUTON, 2015, p. 49.

⁵⁶ SCRUTON, 2015, p. 49.

racionais, de responsabilidade por aquilo que se é e que se faz e que os obriga a refletir sobre essas coisas”⁵⁷.

Por outro lado, além do empreendimento teórico no qual “a crença em Deus é amplamente rejeitada, considerada um sinal de imaturidade emocional e intelectual”⁵⁸, a objetificação das experiências existenciais empíricas dos indivíduos pertence a um universo simbólico subtraído de qualquer fenômeno religioso. A peculiaridade que destacamos do ensaio *O rosto de Deus* é, pois, a reflexão de Scruton sobre a *responsabilidade interpessoal*.

O termo expressa claramente que Scruton não concebe o indivíduo e a sociedade como entes distintos; não existe, desse modo, um verdadeiro eu escondido no interior de cada indivíduo como uma pérola está dentro da concha da ostra. Scruton argumenta que a liberdade “entra no mundo por meio do eu”⁵⁹, contudo cada *eu* está inevitavelmente dependente de outros *eus*, cujos relacionamentos mútuos formam a estrutura da sociedade. Para esclarecer essa noção de uma rede de relacionamentos interpessoais, Scruton propõe como seu sinal distintivo o que

Hegel afirmava [de] nós, seres autoconscientes, [que] *nos tornarmos aquilo que essencialmente somos* por meio de um processo de conflito e resolução. A autoconsciência é implantada em nós como condição a *ser realizada*, e a adquirimos por meio da *Entäußerung* – por meio da construção da arena pública em que o diálogo entre o eu e o outro pode ocorrer. O eu se torna real mediante o reconhecimento do outro. A linguagem, as instituições e as leis são veículos por meio dos quais obtemos *Selbstbestimmung*, a certeza do eu, que também é uma limitação do eu e um reconhecimento do limite entre eu e o outro.⁶⁰

Ao aceitar que se encontra em uma rede de relacionamentos interpessoais, o indivíduo aceita a responsabilidade que lhe cabe, buscando o controle subjetivo sobre uma ação pela qual se é responsável objetivamente. Será exatamente esse ato de assumir a *responsabilidade interpessoal* que propicia ao indivíduo constituir sua identidade pessoal.

Aceitar essa responsabilidade é, portanto, tornar-se um ser moral. Nesse aspecto, Scruton considera que a verdadeira moralidade é interpessoal, pois desse modo o indivíduo ao agir desconsidera qualquer espécie de cálculo pragmático. Contudo, assinala que na cultura contemporânea essa responsabilidade é cada vez mais recusada, uma vez que

caímos no hábito de ver tudo, inclusive a nós mesmos, como uma coisa a ser usada e consumida, e é justo chamar isso de queda. De fato, é nisso que consiste a “queda do homem”. [...] o bem e o mal tornam-se benefício e custo, de modo que nada é santo, nada é consagrado, nada é resgatado do escambo e da troca. Lidamos com o mundo precificando-o.⁶¹

⁵⁷ SCRUTON, 2015, p. 50.

⁵⁸ SCRUTON, 2015, p. 17.

⁵⁹ SCRUTON, 2015, p. 64.

⁶⁰ SCRUTON, 2015, p. 202.

⁶¹ SCRUTON, 2015, p. 168.

Obviamente a sociedade é uma estrutura na qual os indivíduos precisam vincular-se ininterruptamente, formando longas redes de relacionamentos interpessoais; todavia, se esses mesmos indivíduos não dispõem inteligivelmente de uma ordem significativa fundada em valores recíprocos, a exequibilidade de uma conduta responsável está posta em dúvida. Com isso, será amplamente provável que o indivíduo se entregue à satisfação de sus prazeres sem nenhum filtro moral, pois, ao estar imerso num vácuo axiológico, sua desorientação o fará conduzir-se por uma consciência-interesse pautada em cálculos pragmáticos. Não há dúvida para Scruton de que somente “o senso do sagrado coloca um freio nessa atitude instrumental”⁶².

No decorrer de suas pesquisas e reflexões filosóficas, Scruton extrai uma conclusão da mais alta importância: “que a experiência do sagrado é [...] uma legítima extensão do nosso senso de responsabilidade”⁶³. A seu ver, consequência óbvia, nesse fato, consiste “que a experiência das coisas sagradas é um caso particular de uma capacidade mais geral de encontrar sentido e revigoração moral nas coisas deste mundo”⁶⁴. Esse revigoração moral ocorre porque “a pessoa religiosa é aquela que experimenta a profunda necessidade de dar graças; e ela experimenta essa necessidade como impulso comunitário, algo que compartilha e que a une a uma comunidade”⁶⁵.

Tais considerações de Scruton convergem nitidamente aos estudos de Eliade, nos quais argumenta que a experiência do sagrado implica o abandono da existência profana no sentido em que “a iniciação obriga a assumir a responsabilidade de homem”⁶⁶. Em outras palavras, Eliade explica que independente do período sociocultural

*O homo religiosus acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades, ou seja, participa da realidade.*⁶⁷

À luz dessas mesmas concepções sobre as experiências do sagrado, Scruton estipula seu prognóstico relativamente à que vem sendo considerado como crises do contemporâneo. O sociólogo Bauman e o historiador Lasch assinalam como grave o desmantelamento dos vínculos humanos, este último, que considera o narcisismo como a melhor metáfora para a sociedade contemporânea, afirma que o “narcisista não consegue identificar-se com alguém, sem ver o outro como uma extensão de si mesmo, sem obliterar a identidade do outro”⁶⁸.

⁶² SCRUTON, 2015, p. 170.

⁶³ SCRUTON, 2015, p. 170.

⁶⁴ SCRUTON, 2015, p. 171.

⁶⁵ SCRUTON, 2015, p. 223.

⁶⁶ ELIADE, 1992, p. 92.

⁶⁷ ELIADE, 1992, p. 97.

⁶⁸ LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983. p. 17.

Lasch assinala também como grave a desvalorização do passado, cujo resultado, tendo em vista o desmantelamento dos vínculos humanos, é o “vazio interior”⁶⁹, posto que na sociedade contemporânea o indivíduo “possui o mundo intrapsíquico tão pobremente povoado”⁷⁰. Conclui-se, pois, que a vida do indivíduo contemporâneo está radicada “na experiência subjetiva do vazio e do isolamento”⁷¹.

Baseados com o que nos deparamos ao longo dessa investigação, podemos afirmar que a sociedade contemporânea é amplamente profana. Para Scruton não é possível que a cultura permaneça nesse afastamento resoluto do sagrado. É necessário retomá-lo e reintroduzi-lo porque é o único modo de ocorrer o estímulo ao indivíduo de sacrificar-se, ou seja, de haver “renúncia pelo interesse alheio”⁷². A experiência do sagrado “hoje é encontrado tão raramente [pois] na cultura do consumo não tem sacrifícios: o entretenimento fácil nos distrai”⁷³. Nesse sentido, a rigor, o abandono da experiência do sagrado suscita uma vacância mórbida de sentimento moral.

Considerações Finais

Esperamos ter deixado claro na presente investigação que o fenômeno religioso, entendido como experiência do sagrado, não se trata de discutir a existência de deuses. Embora não tenhamos utilizado exemplos de tradições religiosas, o argumento no qual nos pautamos, derivado dos estudos de Mircea Eliade, consistiu em que a experiência sagrada é a forma como o indivíduo infere um sentido à sua existência a partir de estrutura de valor. No bojo dos estudos teóricos dos principais autores utilizados depreende-se que a experiência do sagrado é, com efeito, uma função antropológica básica, sem a qual os indivíduos enfrentam tensões psicológicas e morais graves.

Evidentemente, nossa investigação não é exaustiva. A experiência do sagrado, e o fenômeno religioso em geral, são de uma complexidade labiríntica. Não se trata apenas da crença em deuses, pode ser também a esperança em ideologias políticas, bem como pode haver resquícios do sagrado quando na sociedade contemporânea o consumo transformou-se em insígnia identitária.

Sérias questões de nossa sociedade contemporânea precisarão ser enfrentadas, com vistas a possíveis soluções. Merquior assinala que não é mais possível “ignorar o estado patológico do conjunto da cultura moderna [derivado] do deserto de valores e a existência mecânica do homem moderno”⁷⁴. De forma semelhante, Berger e Luckmann, assinalam que o indivíduo contemporâneo está imerso “tanto nas incertezas de sentido quanto na

⁶⁹ LASCH, 1983, p. 43.

⁷⁰ LASCH, 1983, p. 64.

⁷¹ LASCH, 1983, p. 64.

⁷² SCRUTON, 2015, p. 231.

⁷³ SCRUTON, 2015, p. 231.

⁷⁴ MERQUIOR, 1972, p. 128.

indecisão do julgamento moral”⁷⁵. Ao longo de nossa investigação, tentamos demonstrar que esses diagnósticos resultam do fato de que o desdobramento psicológico contemporâneo corresponde ao paroxismo de uma situação na qual o indivíduo não possui mais modos de absorver no próprio ser experiências sagradas. Uma existência que não possua essas experiências é, com efeito, a coisa mais difícil de o indivíduo realizar, pois é chafurdar na angústia da insignificância, levar uma vida efêmera, potencialmente desprovida de qualquer propósito.

Referências

- BAUMAN, Z. Introdução. In: BAUMAN, Z. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 09-16
- BECKER, E. Os fracassos do heroísmo. In: BECKER, E. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 129-245.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2009.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- _____. *A Construção da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2011.
- CAMUS, A. *A queda*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. Prefácio. In: ELIADE, M. *Origens: História e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 09-14.
- GRAY, J. Ateísmo evangélico, cristianismo secular. In: GRAY, J. *Anatomia de Gray*. Rio de Janeiro: Record, 2011. p. 325-336.
- LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- MERQUIOR, J. G. Metamorfose da consciência cristã e do ideal heroico nos tempos modernos. In: MERQUIOR, J. G. *Saudades do Carnaval: Introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense, 1972. p. 99-129
- PESSOA, F. *O livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

⁷⁵ BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 87.

ROHDEN, C. S. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SCRUTON, R. *O rosto de deus*. São Paulo: É Realizações, 2015.

STEINER, G. Os messias seculares. In: *Nostalgia do absoluto*. Lisboa: Relógio D'Água, 2003. p. 11-22.

VOEGELIN, E. Em direção a uma restauração da ordem. In: VOEGELIN, E. *Hitler e os alemães*. São Paulo: É Realizações, 2007. p. 311-354