

# SAGRADO: MISTÉRIO E REVELAÇÃO

*Ataide José Mescolin Veloso (Aeronáutica-CBNB e UNISUAM)*  
[ataideveloso@bol.com.br](mailto:ataideveloso@bol.com.br)

## **1. Introdução**

O desejo de ver o imperceptível se manifesta por meio de uma necessidade de adentrar os portais do sagrado. O sagrado é o mistério, o que se doa em diferentes experiências, como experiências extraordinárias. Para se aproximar do sagrado, entretanto, não é necessário ir em busca do extravagante, do que é estimulante, na esperança vazia de, assim, encontrar o extraordinário.

Os deuses se apresentam como extraordinário ao homem na intimidade do ordinário. Junto ao fogo, Heráclito se achava na proximidade e dimensão do sagrado, o que muito espantava os seus contemporâneos, que, ao chegarem à sua residência, não acreditaram na cena que estava diante dos seus olhos: Heráclito, o conhecido pensador estava a se aquecer na lareira. Para Heráclito, a dádiva do forno era o sinal indicador da atuação dos deuses.

## **2. Desenvolvimento**

O pensador diz o ser e o poeta dá nome ao sagrado. No pensamento heideggeriano, a essência do sagrado somente pode ser pensada a partir da verdade do ser e somente a partir da essência do sagrado é que a Essência da divindade pode ser pensada. “Somente na luz da essência da divindade pode-se pensar e dizer o que a palavra ‘deus’ pretende significar.” (HEIDEGGER, 1995, p. 81) A dimensão do sagrado continua inacessível caso a abertura do ser não se clareie e em sua clareira o homem não se aproxime dela. Um elemento que distingue a nossa época das demais é que a dimensão da graça tem-se tornado inacessível ao homem.

Na inaparencia do ordinário, vigora o extraordinário do aparecimento. Isso quer dizer: aqui onde eu, o pensador, me abrigo, o inaparente se encontra na intimidade do aparecimento e do brilho mais extremos. Aqui onde possuo um abrigo, o que parece estar excluído do outro reúne-se numa unidade. Aqui, no âmbito do pensador, em todo lugar, o que parece se contrapor e excluir, o contrário, é ao mesmo tempo o que atrai. Talvez essa atração seja até necessária para que um possa contrariar o outro. Onde isso acontece, vigora a luta. O pensador se demora na proximidade do que está imbuído de luta. (HEIDEGGER, 2000, p. 95)

O mistério da existência não é mistério devido a pertencer à existência, mas por retrair-se diante da existência e, retraindo-se, é capaz de desocultar o projeto de existencialidade. É nesse jogo de verdade e não verdade, de velar e revelar que o homem habita, lançando-se aos caminhos e descaminhos que as possibilidades históricas de pensar e não pensar lhe oferecem. O mistério da existência torna possível o vigor da fé e o vigor da fé possibilita o mistério da existência. O homem não crê gratuitamente. A fé é o dom de uma conquista e não se mostra sem ascese. O homem só se abre para a dimensão da fé no momento em que se expõe ao mistério. Não é possível haver fé onde não há carisma. (LEÃO, 1977, p. 23)

Hoje, o mistério da existência chega ao homem através de uma hermenêutica de negação – o nada e o seu vigor de nadificação estão a operar por toda parte. O sagrado se recolhe e, conseqüentemente, as sombras desceram sobre o mundo. O homem agora vive sem a luz da divindade. Não mais existe uma reunião dos homens e das coisas de maneira natural no seio da divindade. É essa escuridão histórica que sustenta as forças do niilismo.

Perdendo a jovialidade, afastando-se das graças divinas, o homem se encontra permeado por sombras. Tudo é nivelado na dessacralização – já não há mais como distinguir o superior do inferior. O homem se deixa dominar pela vontade de potência. Num universo dessacralizado, a divindade não pode regressar ao coração do homem. Não há santuário que abrigue o divino. O retorno da deidade não depende do homem. O que está ao seu alcance é preambular a fé, voltando-se para o que pertence à sua essência. Ao fazer isso, é possível que chegue a abrir-se novamente para o mistério da existência. Assim, o destino do ser pode conduzir os caminhos da história dos entes em irrupções repentinas de verdade.

É necessário reaver a serenidade dinâmica do pensamento essencial, aquele que é o próprio vigor do sagrado e que, portanto, permite acesso a ele. Para tanto, é imprescindível que seja abandonado o pensamento que se detém na objetividade dos entes e que se deixa absorver pela objetividade e praticidade do real. O pensamento essencial é aquele que, pensando a verdade do ser, dá acesso a uma das possibilidades de experiência com o sagrado. É esse pensamento que produz uma modificação no modo de ver as coisas. O fato de o pensamento essencial ser precursor do sagrado não significa que ele tenha de desaguar na fé. Pensar é deixar o tempo ser tempo.

O pensamento essencial, que se propõe a pensar o advento do ser, não tem como se desviar de uma pergunta complexa a respeito da essência da divindade: “ser é deus?” O peso de uma lógica alternativa quase leva o pensamento essencial a sucumbir ao tentar uma resposta afirmativa ou negativa, acomodando-se no solo tranquilo da religião e da teologia, ou mesmo do ateísmo. Deixa, dessa forma, diante da evidência lógica da pergunta, ameaçar-se pela morte e pela cegueira.

Antes de elaborar um tipo de resposta, apontando para uma única direção, como a teologia e a metafísica sempre fizeram, torna-se necessário pensar radicalmente o “é” da pergunta que questiona a respeito de deus. Só é possível ter acesso à inteligência da divindade, de maneira originária, através do ser, que é o advento cairológico. Somente é possível pensar a verdade do ser a partir da essência do sagrado.

O divino constitui o horizonte pluridimensional da deidade, o elemento misterioso onde poderá haver uma correspondência com deus e os deuses. Por isso, o pensamento essencial procura sua verdade fora da dualidade metafísica do teísmo e ateísmo. O ateísmo moderno não passa de uma consequência do cristianismo perfeitamente humanizado, isto é, no fundo totalmente descristianizado.

Na tentativa de desconstruir a dualidade metafísica, o pensamento essencial busca afastar-se do cristianismo e do ateísmo, desenvolvendo a experiência da dessacralização, que é um ponto comum entre todos os modernos. O pensamento essencial busca a radicalidade da re-volução: ao buscar ser precursor do sagrado, ele nega todas as representações tradicionais de deus. A metafísica tomou posse de todas as palavras e de toda a gramática. As linguagens existentes foram transformadas em outras funções da estrutura onto-teo-lógica da metafísica. Rejeitando o deus dessacralizado da metafísica, o pensamento essencial se aproxima do deus divino. É possível que o silêncio de deus seja a única possibilidade de se sobrepor decididamente à dessacralização do mundo:

Talvez seja o cairós de um novo des-ve-lar-se do horizonte do Sagrado. Um horizonte do sagrado mais originário do que as experiências que nos proporcionam as religiões modernas, cativas todas de uma metafísica mais teológica e mais dessacralizada do que nunca. Talvez na experiência da ausência de deus, na espera do silêncio, nos seja concedida outra vez a jovialidade necessária para voltar a brilhar a estrela de deus em novo advento de Cristo. (LEÃO, 1977, p. 230)

Aproximar-se do sagrado é deixar-se guiar pela renúncia plena ao proveito próprio, renúncia esta que não pode ser unilateral em nenhum

dos três aspectos que compõem a sua estrutura essencial. Heidegger caracteriza o primeiro aspecto como o fundamento interno da renúncia ao proveito próprio, que se baseia num repouso em si mesmo (uma forma autêntica de autonomia). O segundo item é a relação com as coisas enquanto objetos, a qual permite uma abertura e uma dedicação em relação a estas. O último aspecto da unilateralidade diz respeito ao relacionamento enquanto relacionamento entre o fundamento interno e o objeto: o “entre” de que surge a consolidação do fundamento interno e o favorecimento do objeto.

Heidegger continua a explicar que, em relação ao primeiro aspecto, a renúncia ao proveito próprio será unilateral se chegar a se cristalizar em arbítrio; relativamente ao segundo lado, caso se perca no instante em que se dilui por completo no objeto; no que tange ao terceiro aspecto, se se contentar em pairar entre o seu fundamento interior e o objeto e, ainda assim, continuar vazia – isso significa que está centrada em si mesma e nada deseja para si. Não chega a se distanciar, a se perder do objeto; entretanto, não presta assistência a ele. O sagrado somente é experienciado a partir do momento em que esses três lados estão visíveis, claros, na superioridade da entrega realizada.

É por esse motivo que se instaura no sagrado o luto em que vibra a renúncia forçada à invocação dos antigos deuses. O luto não se torna duro e petrificado até se transformar naquele tipo de desespero que chega a recusar tudo; muito pelo contrário, os deuses antigos são venerados por ele. Esse luto não se permite desviar por descontroles de nostalgias daqueles que fugiram. Nada pede e nada força. É o luto o responsável por fundar uma relação nova com o deus; portanto não se deixa dissolver no vazio.

O luto é que permite que se tenha acesso à tempestade e ao relâmpago: linguagem dos deuses por excelência. Quem não pode se esquivar diante dessa linguagem? Quem deve aguentá-la e integrá-la no ser-aí do povo? O poeta. O poeta força e confina os raios divinos para o interior da palavra e verte esta palavra carregada de relâmpagos para a língua do seu povo. Não cabe ao poeta dar vazão à expressão de vivências interiores, deixando-se levar por um lirismo desmedido e descabido. De fato, ele se encontra lançado “sob as tempestades de deus, de cabeça descoberta, colocado à mercê sem qualquer proteção e afastado de si próprio. O ser-aí não é outra coisa senão o estar colocado á mercê do poder esmagador do ser.” (HEIDEGGER, 2004, p. 37 e 38)

Os poetas falam a partir de uma revelação indicadora, a essência do dizer poético. Poetizar: um dizer no sentido de uma revelação indicadora. A palavra “poetizar” (*Dichten*) origina-se de *tithôn*, verbo do antigo alemão, que tem como correspondente na língua latina *dictare*: forma reforçada de *dicere* (dizer). O verbo *dictare* tem como significado “ditar”, “recitar”, “verter”, “elaborar algo em linguagem – um relato, um tratado, uma redação, ou mesmo uma canção”. Ligando um significado ao outro, tem-se a ideia central de *dichten*, que é formular com o recurso à linguagem. Foi somente do século XVIII em diante que o vocábulo *dichten* passou a ser empregado única e exclusivamente para se referir a estruturas linguísticas às quais damos o nome de “poéticas”. É aí que passa, também, a vigorar o termo *Dichtungen*, referente a “poesias”.

A palavra “poético” (do grego: *poien*, *poiesis*, que tem como significado “produzir ou fazer algo”) pertence ao mesmo campo semântico de *tithôn*, diferenciando-se deste por possuir um significado mais amplo. Cabe ressaltar que o significado primitivo de *tithôn* (*dicere*) tem a mesma raiz que o vocábulo grego *deiknymi*: revelar alguma coisa, tornar visível, designando uma indicação particular e não em sentido amplo.

É por esta via que se pode aceder ao saber que advém da essência do poético. Poetizar (*dichten*), de acordo com o significado fundamental da sua raiz denota um dizer no sentido de uma revelação indicadora. Esta visão coincide com a ideia que Hölderlin tem a respeito da linguagem dos deuses: “E acenos são / desde sempre a linguagem dos deuses”. (HOLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2004, p. 39) A poesia é exatamente a transmissão dos acenos dos deuses ao povo. É permitir a abertura do ser-aí do povo a estes acenos. Os deuses se revelam não por meio de opiniões ou observações, mas sim pelos seus acenos.

Aceno difere de sinal. O ato de acenar distingue-se do mero apontar em direção a algum lugar ou alguma coisa e também do ato de se tentar levar alguém a perceber ou observar algo. Na verdade, acenar implica uma maneira de, à proporção que a distância cresce, conseguir deixar o outro próximo a si, como ocorre na despedida. De modo inverso, na chegada, é a revelação da distância que ainda vige na proximidade gratificante.

Os deuses acenam simplesmente porque *são*. E a poesia é este acenar envolto em palavras. Como aceno, ela permite o adentrar e o permanecer no sagrado. A poesia não encontra a sua razão de existir na mera fantasia ou na criatividade que resulta da imaginação do escritor. Em

vez de conceber a poesia como sendo da ordem do não real, Hölderlin acena em outra direção: “O que fica, porém, instituem-no os poetas”. (HOLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2004, p. 39)

O poeta funda o ser e a poesia é dádiva, é fundação causadora do que permanece. Aquilo que permanece se vela e se des-vela na poesia; por conseguinte, o que todos consideram o esplendor do real no dia-a-dia é, de fato, irreal. O poeta incorpora o aceno dos deuses nos alicerces da língua de um povo sem que este adquira consciência disso. Funda-se, então, o ser na existência histórica dos povos e é inserida neste ser uma instrução. Hölderlin vê a poesia como “o mais inocente de todos os afazeres”. Estando “sob as tempestades de deus”, o ser é instituído, o qual é apreendido desde o momento em que compreendemos originalmente o ser-aí do poeta.

Deus é tempo. Aqueles que estão nos mais longínquos cumes do tempo são exatamente os que mais duramente se expõem às manifestações dos deuses. Muito frequentemente, têm-se excluído os deuses da dimensão do tempo, imputando-lhes o caráter do que é eterno. É notório lembrar, aqui, que mesmo o nosso conceito de eternidade ainda se acha bastante influenciado pela ideia que temos em mente do que é tempo.

Existem duas concepções de eternidade que são traduzidas por dois termos que se originam do pensamento cristão: *sempiternitas*, que denota a ininterrupta continuação do tempo, um por-aí-fora que não para e *aeternitas* – o *nunc stans*, que designa o presente que não finda, o agora parado neste instante. Não obstante, as noções de eternidade apresentadas acima provêm de uma experiência com o tempo como o mero passar do agora na sucessão. O tempo é visto como o sem-fim da sucessão do agora e o para sucessivo de um agora que abrange todas as coisas.

A questão é que essa concepção de tempo não é capaz de abranger a essência do tempo e nem muito menos a concepção de eternidade, uma vez que tais ideias não permitem que se aproxime da experiência poética de uma forma pensante.

Deus é tempo e é exatamente no tempo dos deuses que são erguidos os cumes dos montes como tempos dos povos, tempos estes que possuem as suas próprias medidas. Assim como o tempo do dia a dia, o tempo nos cumes também é longo, porém de maneira diferente. O tempo do dia a dia é *Langerweile* – longo no tédio – o qual nos faz esperar e esvazia o nosso ser a partir do momento em que passamos a fazer algo que torne o tempo *Kurzweilig* – mais divertido.

Longo é o tempo dos cumes, uma vez que nestes se aguarda o acontecimento ininterruptamente, o que não implica aborrecimento ou diversão. Nos cumes, não se realiza nada com o intuito de fazer o tempo passar; muito pelo contrário; busca-se primar pela plenitude e duração, e ele é conservado pelo próprio ato da espera. Essencialmente longo é o tempo dos e nos cumes, visto que qualquer preparação não pode ser realizada de um momento para o outro, mas chega a consumir diversas gerações.

Somente conseguiremos saber quem somos quando conhecermos o nosso tempo. Nenhuma pessoa tem conhecimentos suficientes para datar e indicar o tempo, até mesmo os criadores que moram nos cumes do tempo. Eles apenas são capazes de saber quando não se encontram diante do tempo do acontecimento verdadeiro. Só poderemos conhecer o tempo a partir do momento em que nos tornarmos participantes. Isto não significa uma participação determinada, já que não se refere a algo específico, mas sim uma participação que caracteriza o nosso ser-aí como tal.

O sagrado se instaura a partir da manifestação da disposição fundamental da poesia – o poeta sempre fala partindo de uma disposição interior, a qual define o território, impregnando o espaço onde o dizer poético permite a instauração de um ser. Não se pode confundir, entretanto, a disposição fundamental com o extravasar de um sentimentalismo limitado e precário. A disposição fundamental promove a abertura do mundo que recebe a marca do ser no dizer da poesia.

No dizer poético, o poeta reconhece a fuga dos deuses e percebe que já não pode invocá-los. De forma alguma, o poeta pode evocar, no antigo país, as imagens divinas. Chega a sentir saudades de um céu premonitório. Para ele, o dia se extinguiu, tudo acabou e, portanto, nada deseja negar ou pedir. Todos se encontram céticos e envolta está a frente na escuridão. Pressente-se um tempo mais rude.

O ato de invocar não se refere apenas à invocação dos que são próximos ao poeta e nem muito ao tipo de invocação através da qual aquele que está a clamar visa a colocar em destaque a sua própria presença. É a invocação na qual aguardamos o que é invocado: o aguardado é posto à distância como aquilo que se encontra longe, de maneira que venhamos a prescindir da sua proximidade.

A invocação é uma maneira de solucionar uma disputa entre a abertura da predisposição e a necessidade do seu preenchimento. A dor é exatamente o ato de enfrentar essa disputa, um sofrimento a partir do

qual a invocação surge como lamento. Este lamento da invocação faz vibrar as cordas do luto numa disposição fundamental. A essência desse luto não consiste em uma impotente descida às profundezas do estado de alma e nem em um banhar-se desprovido de força. As disposições fundamentais encontram-se intimamente relacionadas à natureza espiritual e não à alma.

Nem todo ato de suportar dores constitui um sofrimento. É possível que um animal sofra por causa de alguma coisa, todavia este ato não significa, de fato, um sofrimento, assim como as dores de estômago não são uma dor, diferentemente do luto. A dor e o sofrimento só existem quando se despende um esforço com o objetivo de enfrentar o diferente.

Renunciar a invocação dos deuses significa desejar decididamente viver na ausência deles. Tal determinação origina-se na intrínseca superioridade da disposição fundamental do luto. Todas as coisas pequenas tornam-se indiferentes, permanecendo unicamente na intangibilidade do uno. Este luto não consiste em um virar de costas desesperado, numa retirada magoada:

Este luto é, antes, a superioridade lúcida da bondade simples de uma grande dor – disposição fundamental. É ela que revela o ente de uma forma inteiramente diferencial e essencial. [...] A disposição enquanto disposição deixa acontecer a revelação do ente. (HEIDEGGER, 2004, p. 83)

A estrutura da disposição fundamental é essencialmente poética e o luto que daí se origina é sagrado – não é um estado de tristeza aleatório que advém de alguma coisa isolada. Toda a disposição fundamental é sagrada. São três os elementos que a compõem: o primeiro item é a causa íntima da disposição, ou seja, aquilo que a provoca; em segundo lugar, aquilo que se acha presente na disposição fundamental e, por último, a maneira através da qual o que dispõe e o disposto se relacionam mutuamente.

É imprescindível notar que a presença da disposição fundamental, de forma alguma, serve de suporte para uma cisão entre sujeito e objeto. Não há um sujeito e um objeto entre os quais se instaura uma disposição que passa a oscilar entre os dois. A disposição e o seu movimento (ascendente ou descendente) é o elemento indispensável que dá início à inserção do objeto na disposição, transformando, assim, o sujeito no que se encontra disposto.

Na cosmovisão de Hesíodo, “o mundo existe porque foi criado pelos deuses” (ELIADE, 1999, p. 135) e a própria existência do mundo tem



algum significado: “o mundo não é mudo nem opaco, não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado”. Para Hesíodo, “o mundo é um conjunto não enumerável de teofanias, séries sucessivas e simultâneas de presenças divinas. Cada presença é um polo de forças e de atributos, que instaura e determina a área temporal-espacial de sua manifestação.” (TORRANO, 2001, p. 51) Tal presença do deus instaura a si mesma e funda o tempo e o espaço absoluto. Em cada caso, surge um deus e o tempo e o espaço em que esse deus existe passam a existir. O deus se manifesta historicamente ao povo e assim se dá a sua vida:

Não há um tempo e espaço que existissem antes de esse deus existir e que ele viesse ocupar: a presença do deus é a força suprema e original, originadora de si mesma e de tudo o que a ele concerne. O deus não é senão a sua superabundante presença e está todo ele presente em todas as suas manifestações, já que presença não é senão manifestação, negação do esquecimento, verdade, *alétheia*. (TORRANO, 2001, p. 51)

O conceito que o homem constrói a respeito de deus ou de seus deuses é transmitido pela cultura: não é inerente a uma natureza humana; portanto, diversas atribuições que o homem entende hoje como sendo pertencentes à sua esfera, na Grécia Arcaica, eram vistas como privilégios dos deuses. Por outro lado, o que os cristãos modernos atribuem ao divino, os gregos arcaicos o compartilhavam com os seus deuses.

Na concepção de Hesíodo, o mundo não é uma materialidade que se funda em uma essência homogênea, que subsiste por si própria. Não é possível encontrar no cosmos uma homogeneidade em relação aos fenômenos; ou seja, não se pode regular e estruturar o universo por leis constantes e intrínsecas. É a ciência moderna a responsável por passar esse tipo de crença.

O deus grego é conhecido pela sua *timé*: o domínio pertencente a um deus no sentido espacial e temporal e no âmbito das suas atribuições (grupo de funções relativas a ele). Transgredir o domínio de um deus significa ofender a sua *timé*. Em outras palavras, qualquer transgressão à esfera de atuação divina representa um enfraquecimento de seus poderes, uma diminuição de seu próprio ser. A divindade é vista como ciumenta: apropriar-se da *timé* de um deus é extrair uma parte do seu ser. É possível configurar o Panteão grego a partir de uma oposição de domínios recíproca (*timái* divinas ou presenças numinosas). É uma constante tensão de forças que são capazes de determinar a si próprias, encontrando, assim, a sua maneira de se expressar. Cada deus tem o cuidado de vigiar atentamente a sua *timé*, daí o surgimento de um conflito tenso.

No início da *Teogonia* de Hesíodo, o poeta invoca as musas não só como parte do processo poético, mas também como fundamento e origem de toda a revelação. O nome das musas são as próprias musas e estas são o canto com o seu poder encantatório. O sentido e força do canto não são resultados da voz ou do potencial artístico do cantor. É somente com a presença das musas que o canto irrompe e é manifestado. Em sua *Teogonia*, Hesíodo mostra que as musas têm o divino monte Hélicon. Ora, o verbo grego que é empregado no poema com o valor de “têm” é *ékhousin*, que tanto pode significar ter-ocupar-habitar, como também ter-manter-suster. Pelo fato de as deusas habitarem o monte, elas procuram conservar a sacralidade e a grandeza de que ele se reveste. A sacralidade do Hélicon somente se dá em sua imponência pela presença numinosa das musas. Estando presentes, elas são um poder de presença e de presentificação. Ao dançar em volta da fonte violácia e do altar de Zeus, as musas colocam em prática um ritual de magia simpatética que o pensamento mítico vê como uma maneira de garantir a eternidade do fluxo da fonte.

É necessário que os nomes das musas sejam pronunciados para que estas se revelem como força numinosa, permitindo, assim, que o canto se desenvolva em toda a sua plenitude. As musas são, na verdade, o princípio do canto, tanto no sentido inaugural como no dirigente-constitutivo (da *arkhé*). A palavra cantada é indissociável da memória. É a memória a responsável por fazer o poeta lembrar-se dos fatos do passado de um povo. No momento em que o poeta é possuído pelas musas, ele se alimenta do conhecimento de *Mnemosyne*: todo o vigor da sabedoria expressa pelas genealogias é estendido ao poeta. O passado que se desvela não é simplesmente um tempo anterior ao presente, mas sim a sua fonte. Dirigindo-se a ele, a rememoração busca atingir o ser em toda a sua profundidade. É a descoberta do original, do momento primordial: a gênese dos deuses, o nascimento da humanidade, o surgimento do cosmos.

A presença das musas torna-se indispensável no início do processo de criação poética. O culto da memória entre os *aedos* e a importância que ela possuía no pensamento poético “não podem ser compreendidos se se desprezar o fato de que, do século XII ao século IX, a civilização grega fundava-se não sobre a escrita, mas sobre as tradições orais.” (DE-TIENNE, 1998, p. 16)

É por meio da memória que o poeta consegue decifrar o indecifrável, ver o invisível. Graças à memória primordial que ele é capaz de

recuperar, o poeta inspirado pelas musas tem acesso às realidades originais. “Essas realidades manifestaram-se nos tempos míticos do princípio e constituem o fundamento deste mundo”. Mediante uma visão pessoal dos acontecimentos que busca resgatar, consegue o poeta entrar em contato com o outro mundo, podendo regressar ao universo dos mortais a fim de apresentar a eles a realidade primordial através do canto. Além de atuar por meio da rememoração, da lembrança, *Mnemosyne* é responsável por produzir o esquecimento. Ao adentrar o mundo das divindades, o *aedo* foge da sua condição de simples mortal e lhe é concedido o privilégio de conhecer o tempo *áion* dos deuses.

Para o homem religioso, o cosmos “vive” e “fala”. (ELIADE: 1972, p. 108) A vida do cosmos serve como prova de que ele é santo, já que foram os deuses que o criaram e estão sempre se revelando ao homem através da vida cósmica. Todos os comportamentos humanos foram gerados pelos deuses, ou mesmo pelos chamados “heróis civilizadores”, os quais deram origem a experiências e atividades significativas, tais como: trabalhos, formas de alimentar-se, de exprimir-se e até mesmo de fazer amor. O homem religioso tem uma existência aberta para o mundo, vive num mundo aberto. Melhor dizendo, o homem religioso tem acesso a um grande número de experiências que poderiam ser consideradas cósmicas. Todas essas experiências são tidas como religiosas porque o mundo é sagrado.

### 3. Conclusão

O homem religioso considera a existência de dois mundos complementares – no primeiro, a angústia e o tremor não chegam a invadir a sua vida, a sua ação acha-se comprometida apenas com a sua pessoa superficial; no segundo, todos os seus impulsos são dirigidos por um sentimento de dependência íntima, fazendo com que o homem permita o completo envolvimento do seu ser.

Mírcea Eliade procura mostrar que, nas múltiplas religiões de todas as épocas, existe uma unidade do sagrado. Para Eliade, cada religião é “simultaneamente uma revelação particular e uma revelação completa e globalizante, contendo todas as estruturas do sagrado.” (SCHWARZ, 1993, p. 18) Portanto, dizer que o sagrado é universal não significa afirmar que há uma homogeneidade dos valores espirituais. O que se propõe é uma atitude solidificada na experiência interior do homem, a única que tem a capacidade de atualizar a imaginação criadora.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. *A escrita de Orfeu*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins, 1999.

\_\_\_\_\_. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo e Brasileiro, 1995.

\_\_\_\_\_. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo* (volumes 1 e 2). Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. (vol. 1). Petrópolis: Vozes, 1977.

SCHWARZ, Fernand *et alii*. *Mircea Eliade: o reencontro com o sagrado*. Trad. José Maria Caselas. Lisboa: Nova Acrópole, 1993.

TORRANO, Jaa. *Teogonia – a origem dos deuses*. Estudo e tradução. São Paulo: Iluminuras, 2001.