



## HÁ ESPAÇO PARA O SAGRADO NO HORIZONTE CONCEITUAL E EXPERIENCIAL DO HOMEM CONTEMPORÂNEO?

Rogéria Guimarães Alves Bernardes<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo propõe-se a dialogar com a noção de sagrado, buscando situá-la no contexto das sociedades contemporâneas. Partindo de um esboço histórico da civilização ocidental e ancorado nas contribuições teóricas de autores como Rudolf Otto, Mircea Eliade e outros, o sagrado é situado em sua dimensão histórica e simbólica e revisitado a partir da análise da experiência do sujeito no mundo. Em tal contexto, a psicologia – em sua abordagem existencial-humanista – busca aprofundar esse diálogo, destacando a importância da sacralidade em face da angústia da finitude e das questões de sentido último. Destacando, pois, o caráter simbólico, cultural e histórico das experiências com o sagrado, este artigo busca refletir sobre as reconfigurações das experiências religiosas nos contextos atuais, tendo em vista sua importância na construção incessante de sentidos existenciais.

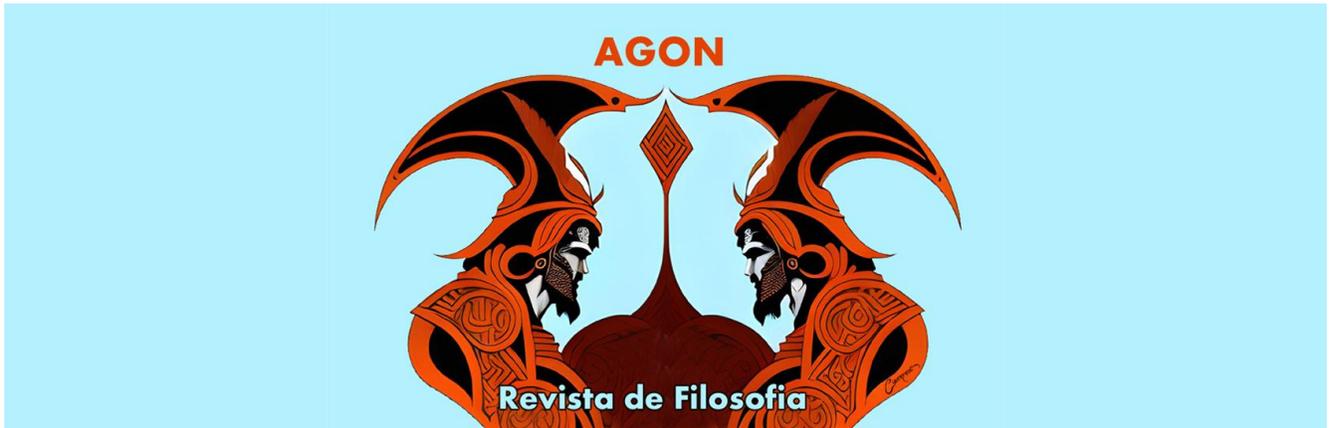
**Palavra-chaves:** Sagrado; Experiência; Sentido.

**ABSTRACT:** This article proposes to dialogue with the notion of sacred, seeking to situate it in the context of contemporary societies. Starting from a historical outline of Western civilization and anchored in the theoretical contributions of authors such as Rudolf Otto, Mircea Eliade and others, the sacred is situated in its historical and symbolic dimension and revisited from the analysis of the subject's experience in the world. In such a context, psychology – in its existential-humanist approach – seeks to deepen this dialogue, highlighting the importance of sacredness in the face of the anguish of finitude and questions of ultimate meaning. Emphasizing, therefore, the symbolic, cultural and historical character of the experiences with the sacred, this article seeks to reflect on the reconfigurations of religious experiences in current contexts, considering their importance in the incessant construction of existential meanings.

**Keyword:** Sacred; Experience; Sense.

---

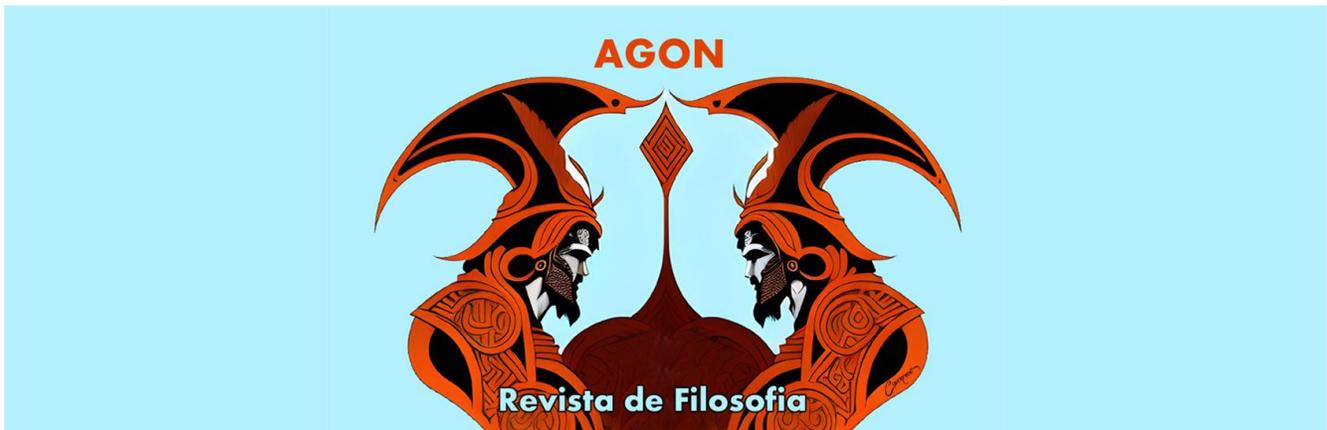
<sup>1</sup>Doutora em Psicologia. Universidade Federal Fluminense. E-mail: rgabernardes@gmail.com



## INTRODUÇÃO

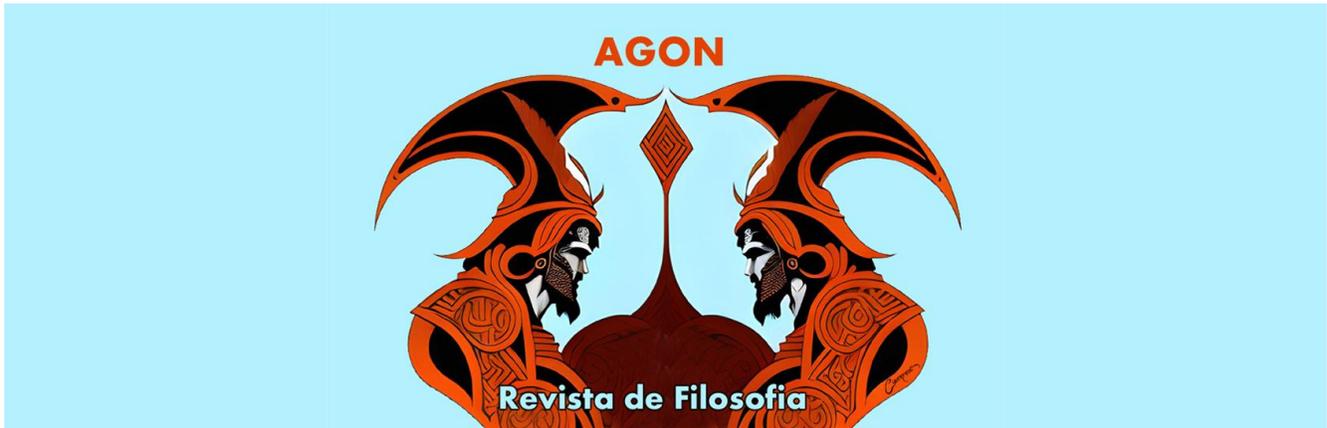
Há um consenso generalizado de que o período histórico conhecido como “*Idade Moderna*” tenha provocado radicais transformações nas relações humanas e nos contextos sociais, afetando, de maneira especial, o modo como a humanidade passou a se relacionar com a natureza, com o binômio saúde/doença, com o poder abstrato do Estado, com as noções de trabalho, de produtividade e de acumulação de bens, com as experiências de tempo e – dentre tantas outras transformações – com a construção identitária do sujeito. É fato corrente, no entanto, que, nenhum cenário parece ter sido tão drasticamente afetado quanto aquele que se relaciona com o âmbito do sagrado e do religioso. Em se tratando do Ocidente, podemos afirmar que a visão de mundo norteadora e integradora da compreensão dos fenômenos até a Idade Moderna, tenha se constituído fundamentalmente pela religião, especialmente pelo cristianismo, considerando-se, inclusive, a era cristã como um marco referencial histórico. Ancorados neste viés histórico do Ocidente, os séculos XIV e XV são reconhecidos e destacados por sua enorme importância em relação aos fenômenos sociais, culturais, econômicos e religiosos, pois, a partir de então, o deslocamento axial da concepção de mundo – até então teocêntrica – abre espaço para uma visão antropocêntrica, que emancipa o ser humano em face aos seus deuses e inaugura a era da racionalidade como medida de todas as coisas.

Vulgarmente conhecida como a “era da razão”, a modernidade desloca, pois, o sagrado e o religioso da primazia de instâncias produtoras de sentido no mundo ocidental. A compreensão de mundo passa a não repousar mais sobre o mito, mas sobre o discurso racional. Calcado no conhecimento técnico-científico e na ideia de um progresso ilimitado e



irreversível, o homem moderno – emancipado dos mitos e dos deuses que o impediam de encontrar sua plena autonomia – ancora-se, portanto, cada vez mais, numa racionalidade funcional e instrumental, que, na busca por respostas, fragmenta, esquematiza e analisa a realidade, encontrando, nessa racionalidade e na eficiência das explicações empíricas, muitas das respostas para seus questionamentos existenciais. É neste sentido que podemos considerar o fenômeno da *secularização*, a partir do qual, as respostas para as questões que acompanham a humanidade passam a ser encontradas no mundo – no *saeculum* – e não mais no sagrado e no transcendente. Progressivamente, tal fenômeno subtrai à influência da religião todos os domínios da vida humana – não só as funções política, econômica e científica – mas também aquilo que tange ao humano, enquanto sua identidade pessoal, existencial e seu lugar no mundo. Pelos séculos seguintes, seguimos observando o fenômeno da contínua racionalização da vida, dos avanços da ciência e do progresso da tecnologia criando, estruturando e definindo, indubitavelmente, o futuro da humanidade.

Herdeira natural da filosofia – com seus questionamentos sobre a condição humana –, mas emancipada como um saber independente, a partir do século XIX, a psicologia tem hoje a difícil tarefa de situar o lugar do sagrado no horizonte conceitual e experiencial do humano. A época atual – modernidade tardia, hipermodernidade, ou pós-modernidade – carrega em si os resultados de toda essa complexidade advinda das inúmeras transformações ocorridas nos últimos quatro séculos. Também conhecida como “modernidade em crise”, assiste às próprias transformações: à fragmentação das grandes narrativas, utopias e tradições, ao esvaziamento da ideia de um progresso ilimitado e ao desencanto da racionalidade como medida de todas as coisas, obrigando a humanidade a repensar e a reestruturar os conceitos e sistemas de valores, que antes lhe davam sustentação existencial. Este texto pretende, pois, sob o olhar da



psicologia, refletir sobre a noção de sagrado no contemporâneo. Pela abrangência do tema, decidimos delimitar tal noção: interessa-nos refletir sobre a sacralidade presente no curso da vida. O sagrado a que nos referimos relaciona-se, pois, com a experiência; não, necessariamente, com conceitos, com dogmas, com ritos ou com celebrações. Afinal, ainda há espaço para o sagrado no contemporâneo? Se sim, quando, onde o como ele pode ser experienciado? Pensamos reconhecer, nesses questionamentos, algo que acompanha a humanidade através dos tempos; algo tão antigo, que ultrapassa as fronteiras das diferentes culturas. Neste sentido, buscaremos dialogar, ao longo deste texto, com o pensamento de autores que, no contexto hodierno, muito têm contribuído para as discussões sobre o sagado, revisitando e enriquecendo tais discussões com diferentes olhares.

### **ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS**

Escolhemos, pois, construir nosso conjunto de ideias, partindo das ideias de Rudolf Otto (1869/1937) e de sua obra, *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Seguramente, ao publicar sua mais famosa obra, Otto buscava obter respostas para algumas dessas perguntas e inquietações, que também nos interrogam. Publicada pela primeira vez em 1917, é certo que parte da importância atribuída a essa obra – que alcançou rapidamente repercussão mundial, e que, mais de cem anos depois, continua influenciando o pensamento de muitos autores – advenha do contexto histórico e político em que fora concebida.

O ano era 1917; a Europa amargava o final da Primeira Guerra mundial e o império alemão desmoronava-se com suas colônias. Nas artes, nas músicas, nas letras, o movimento



expressionista manifestava-se através do pensamento daqueles que não se deixavam sugerir com o crescimento econômico e com o esplendor do incipiente século XX. Questionava-se a frieza da razão, desconfiava-se da idolatria das máquinas e do dinheiro, do desenvolvimento tecnológico e da ciência, entendidos, não como avanço, mas sinal da ruína do espírito. É neste contexto do *Aufbruch* – período de transição, de ruptura e de recomeço –, que podemos identificar o que se conhece como “teologia da crise”. Brandt (2007, p. 10) descreve esse contexto de “limiar entre épocas” como um momento de “categórica rejeição da teologia anterior à Primeira Guerra Mundial, abalo do conceito de ciência, assim como de religião vigente até ali, ênfase no irracional [...], no paradoxal, no intuitivo, no *kairos*, além da polêmica contra o historicismo, psicologismo e todo e qualquer idealismo”. Não obstante a contribuição desse contexto histórico, atribuímos o sucesso de *O Sagrado* à escolha da perspectiva adotada pelo seu autor. Ao invés de focar nas ideias e nas teorias acerca de Deus e da religião, Rudolf Otto, ratificando Santo Agostinho, preocupa-se em abordar a noção de sacralidade, especificamente, a partir da análise da experiência religiosa. Para Otto – em consonância com as ideias do *Aufbruch* –, o sagrado não se deixa apreender por conceitos, pois o que é nomeado não deixa de ser um reducionismo conceitual. “A religião é, para o autor, inderivável, tendo o seu início em si mesmo, razão pela qual, o Sagrado é categoria rigidamente *a priori*” (BRANDT, 2007, 14). Indo na contramão do momento histórico e do predomínio da razão como fonte privilegiada de conhecimento, o autor preocupa-se, preferencialmente, em ressaltar os elementos irracionais da experiência religiosa, em detrimento das definições e das derivações conceituais sobre a mesma.

Num primeiro momento, Otto esforça-se, pois, por clarificar o caráter particular dessa experiência com o sagrado – cunhada por ele como experiência do *numinoso* (do latim



*numem*; “Deus”, “força divina”). Por seu caráter irracional, o *numinoso* não pode ser explicitado por conceitos, mas, tão somente, através de expressões simbólicas e das descrições dos sentimentos e reações produzidas no humano. O autor categoriza o caráter específico dessas experiências numinosas, descrevendo e analisando como as pessoas reagem a elas e diante delas. Para Otto (2007, p.151), o sentimento do numinoso eclode da mais profunda base da psique, a partir dos estímulos, das condições e das experiências sensoriais do mundo. “Só que não emana delas, mas *através* delas”. Para descrever tal sentimento, ele cunha suas famosas expressões – *mysterium tremendum*, *mysterium fascinans* e *majestas* – que, desde então, aparecem comumente associadas aos aspectos característicos das experiências de natureza sagrada.

Citando Tersteegen, quando destaca que “um deus compreendido, não é Deus”, Otto (2007, p. 56) afirma que reside, justamente aí, neste aspecto inalcançável da divindade, o caráter de *mysterium* – o “totalmente outro” – e de *majestas* – majestade, supremacia absoluta. Esse sagrado que se revela como um mistério, apresenta-se também como *tremendum* – do latim *tremor*, medo ou temor (*furcht*) –, mas também, como *fascinans*, capaz de seduzir e de encantar. Surge, assim, o caráter dual do numinoso: o *mysterium tremendum* e *fascinans*, capaz de “apavorar, mas, ao mesmo tempo, de fascinar, de seduzir e de atrair”. Assim, com todos esses atributos – *mysterium tremendum*, *fascinans* e com sua *majestas* – a experiência com o sagrado carrega em si o encontro com uma alteridade radical, capaz de provocar, em quem a vivencia, sentimentos de fascínio, de encantamento, temor e reverência. Pensamos como Otto, que é difícil mencionar o sagrado – a divindade ou a transcendência – sem que nos debrucemos sobre o conceito de experiência. A palavra

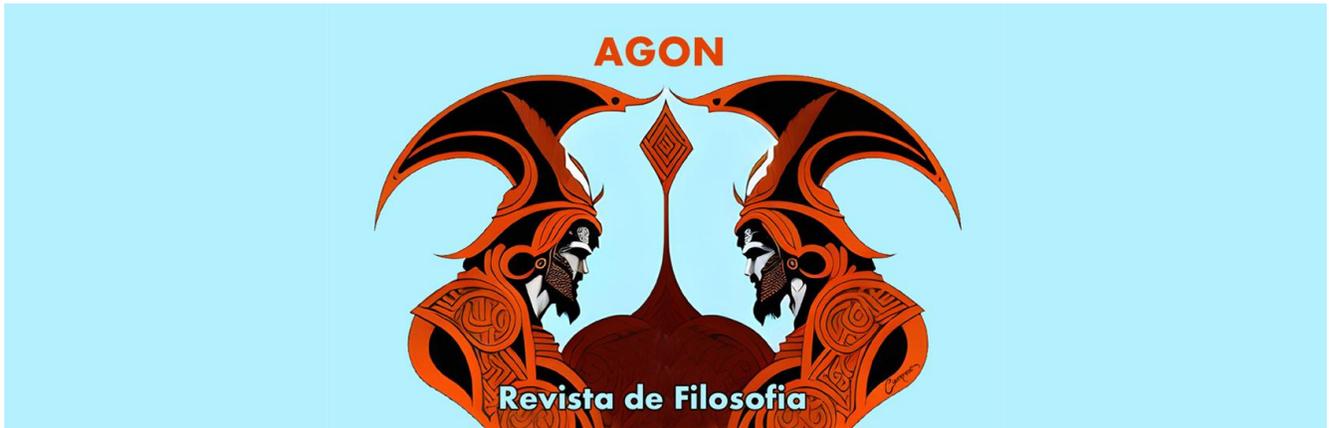


“experiência”<sup>2</sup> vem do grego *empeiria* e do latim *experientia* e, em linhas gerais, significa o conhecimento que se obtém a partir de uma prática; envolve tentar, comprovar. Em seu artigo, *Experiência religiosa: busca de uma definição*, AmatuZZi ratifica tais ideias, afirmando que o termo experiência designa, normalmente, um conhecimento obtido “na lida concreta com objetos particulares, e não nos livros ou no mero exercício dedutivo da razão raciocinante” (AMATUZZI, 1998, p. 53). O ato de experimentar implica, pois, em aprender com o novo, com o diferente, possibilitando, ao ser humano, apreensão, reflexão e compreensão dos fenômenos e a consequente construção de sentidos para a sua existência no mundo.

No texto, *Limites e alcance da leitura freudiana da religião*, Gontijo assinala o caráter pluriversal, simbólico, cultural e histórico, inerente às experiências com o sagrado, reforçando a noção de uma estreita ligação entre sacralidade e sentido. Como objeto privilegiado de vários saberes particulares – da antropologia, das ciências das religiões, da psicologia da religião, dentre outros –, a experiência religiosa desdobra-se continuamente em uma multiplicidade de vivências e de fenômenos, histórica e espacialmente condicionados pelas linguagens dos diversos tempos e lugares, expressando-se, pois, preferencialmente pela linguagem mitogenética – onde o mito nasce, necessariamente, como discurso sobre o sagrado. Isto é, ela se configura como uma “experiência que resulta primordialmente da capacidade simbólico-imaginária do homem e que se estende – como ensinava Rudolf Otto – entre o fascínio e o temor, ante o incompreensível e o misterioso” (GONTIJO, 1999, p. 152). Maria Clara Bingemer, no texto, *Mística e filosofia: a propósito de Simone Weil*, corrobora

---

<sup>2</sup>A distinção entre experimental e experiencial, decisiva para o estudo da experiência religiosa no cristianismo, e, em particular, da experiência mística, deve-se a Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952. O experiencial é o campo de uma experiência estritamente pessoal, mas obedecendo a uma estrutura definida, ao passo que o experimental é o domínio da experiência científica, com suas condições e regras (VAZ, 2015, p. 15).



essa complexa relação existente entre experiência, sagrado e sentido. Para a autora, a experiência é um fato primitivo, originário. É aquilo que se percebe de modo imediato e que se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Neste sentido, a autora destaca ainda a distinção entre *empiria* e *meta-empiria*, proposta por Jankélévitch e M. Dufrenne. Em tal distinção, *empiria* traduziria as experiências inseridas no curso cotidiano da vida; já o conceito de *meta-empiria* definiria as experiências capazes de romper furtivamente o cotidiano e nele irromper – momentos de fruição, de gozo, de epifania – traduzidas como instantes “da graça”, “de inspiração”. Nesta categoria, encontraríamos as experiências de natureza religiosa, amorosa, mística, poética, estética ou de êxtase – momentos em que predominam os aspectos sensitivos, sensoriais e emocionais, em detrimento dos aspectos cognitivo-rationais.

A par do que descrevemos até aqui, pensamos que ninguém discorreu tão bem sobre essa noção de sacralidade como Mircea Eliade (1907/1986), em seu livro, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Visitando alguns conceitos do sagrado em Otto, Eliade ressalta que “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 2010, p. 17). Numa tentativa de expressar esse ato da manifestação do sagrado, o autor propõe o termo hierofania – que exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que “algo de sagrado se nos revela”. Para Eliade, qualquer que seja essa manifestação, encontramos sempre diante do mesmo ato misterioso: ao manifestar o sagrado, os objetos transformam-se em outras coisas, apesar de permanecerem eles mesmos. A pedra sagrada, o som sagrado e a árvore sagrada não são adorados como pedra, som ou árvore, mas justamente porque se



transformaram em hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem som, nem árvore, mas aquilo que se manifesta através deles: *o sagrado, o ganz Andere*.

Da interação com o numinoso, surgem, portanto, os conceitos de “sagrado” e de “profano” – trabalhados por Eliade, ao longo de toda a sua obra – que identificam, segundo ele, duas modalidades diferentes de experiência no mundo<sup>3</sup>. Podemos medir a distância que separa estas duas possibilidades de ser-no-mundo, pela simples observação de como o homem constrói as suas relações com o espaço, com o tempo, com a natureza, com a sexualidade, com o trabalho, enfim, pela observação de como ele constrói, com a realidade que o cerca, a sua rede de relações e de sentidos. Observamos, nas colocações de Eliade, a ênfase no fenômeno da sacralização do mundo, efetivando-se a partir de quaisquer objetos ou situações. Compreendemos que, em tais fenômenos, é o modo de experiência de mundo – sagrado ou profano – que determinará, na verdade, a presença ou não de uma hierofania. Para o autor, “o sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia” (ELIADE, 2010, p. 18). Por tal motivo, nas sociedades pré-modernas, os homens tinham a tendência de buscar a maior proximidade possível com o sagrado e com seus objetos, pois tal proximidade equivalia ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. Eliade destaca que reside aí a grande distinção das sociedades modernas: quaisquer que fossem as diferenças culturais e históricas entre tribos e grupos sociais pré-modernos, o *homo religiosus* vivia num *Cosmos sacralizado*, cuja sacralidade manifestava-se em todas as situações de seu cotidiano. Com o advento da modernidade, o ser humano inaugura, pois, uma mudança radical no modo como passa a se relacionar com o

---

<sup>3</sup> Na acepção utilizada por Eliade, o profano não se confunde com a situação de pecado – ideia comum no cristianismo. Profano é o corriqueiro, a rotina, o dia a dia. O pecado, na perspectiva cristã, é ação consciente e livre, contrária à vida, tanto em relação à própria pessoa, quanto ao outro ou ao cosmo (PANASIEWICZ, 2013).



sagrado, com a realidade à sua volta e, em consequência, consigo mesmo. Como foi visto, até aqui, inúmeras transformações sociais e culturais foram determinantes para que, ao longo dos tempos, novas relações fossem sendo construídas com a dimensão sagrada. É sob este aspecto que podemos traduzir a experiência religiosa, portanto, como a percepção da presença do sagrado no universo humano – em suas mais variadas faces e manifestações. Destaca-se que a presença constante dessas práticas religiosas, no decorrer dos tempos e das civilizações, sempre pareceu traduzir o modo como o ser humano – reconhecendo-se finito – acolhia e buscava relacionar-se com aquilo que o transcendia. A relação com o sagrado – o transcendente – parece remeter-nos, pois, invariavelmente, à angústia da finitude e às questões do *sentido último*. A este respeito, citamos Giovanetti, quando afirma; “a interrogação que o homem faz, do mais profundo do seu ser, sobre as questões últimas do mundo e da realidade coloca-o ante o que denominamos ‘Sagrado’” (GIOVANETTI, 2004, p. 16).

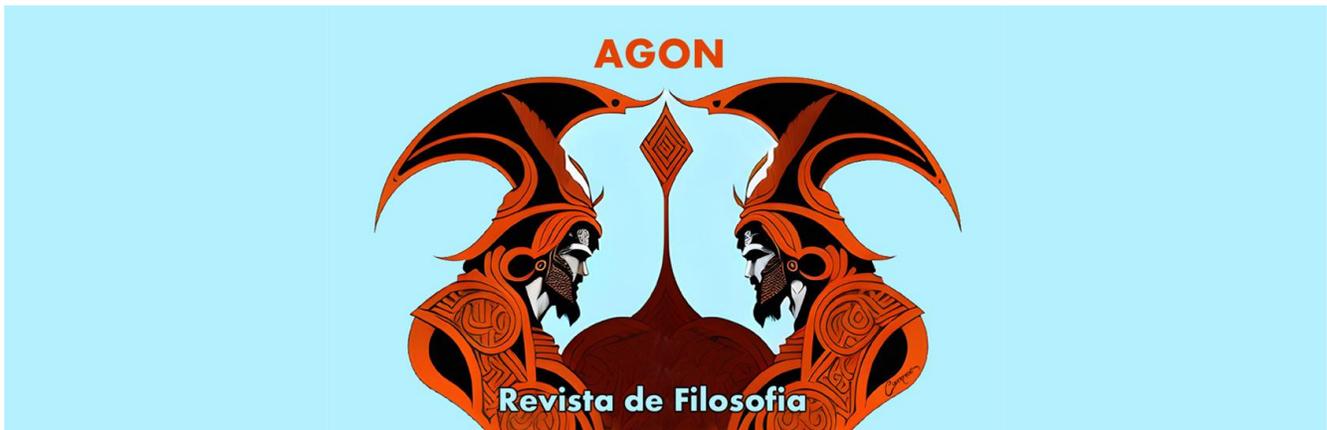
## DIÁLOGOS COM A PSICOLOGIA

Voltemos, portanto, à psicologia. Corroborando Ribeiro (2015, p.14), compreendemos a psicologia – etimologicamente, estudo da alma – como “a ciência que estuda o fenômeno humano na dimensão de sua totalidade, na sua plena e dinâmica relação pessoa-mundo. A ela interessa, por natureza, o pensar, o sentir, o fazer e a linguagem humana”. Como estudo do humano, em suas mais diversas manifestações no mundo – sejam de ordem biológica, emocional, social, espiritual, enfim –, seu objeto de estudo ultrapassa em muito o aspecto comportamental, supostamente previsível e mensurável. Assim, ao reconhecer o fenômeno



humano em sua plena e dinâmica relação com o mundo, a psicologia busca revisitar-se, continuamente, a partir de diferentes bases epistemológicas. Nascida em meio às indagações filosóficas, a psicologia, ao longo de sua trajetória – na busca pela definição e delimitação de seu objeto de estudo –, vem se utilizando, portanto, de várias fontes de inspiração. Na antiguidade, seu objeto de estudo esteve vinculado diretamente à filosofia – citemos, por exemplo, Aristóteles, quando, refletindo sobre a organização da vida humana, em seu tratado sobre a Alma, apontou a existência da alma vegetativa, da alma sensitiva e da alma intelectual. A esse respeito, Giovanetti (2004, p. 12) salienta que foi somente com o “advento da ciência moderna que a Psicologia se constituiu como ciência autônoma, reivindicando seu lugar entre as ciências humanas e decretando sua separação da filosofia. Era a época da separação; o surgimento da Psicologia do século XIX.”

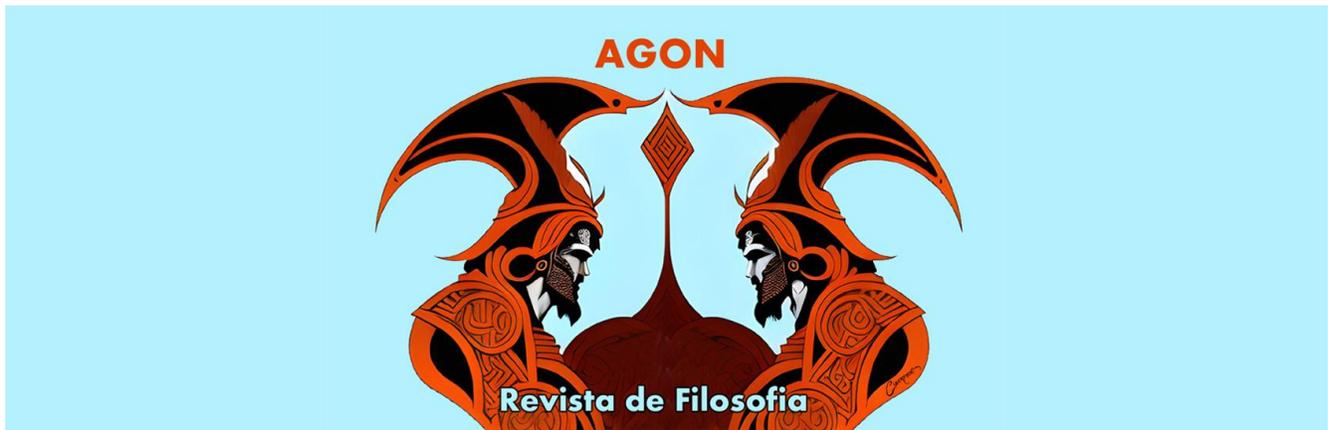
Nesse sentido, podemos dizer que a psicologia atual se constituiu a partir de bases epistemológicas bem distintas. De um lado, encontramos uma psicologia que busca e mantém sua inspiração na ciência moderna – com todas as implicações metodológicas advindas daí –, cujas principais abordagens são representadas pelo behaviorismo, pela abordagem cognitivo-comportamental e pela neuropsicologia. Por outro lado, a filosofia nunca deixou de ser uma fonte de inspiração para a compreensão da realidade humana, o que nos coloca diante de abordagens psicológicas de matriz filosófica, cujas indagações detêm-se sobre questões existenciais, tais como vontade, angústia, liberdade, etc., a partir de uma concepção de homem que sustenta tais questões. Por este viés, podemos destacar a psicologia humanista, inspirada no movimento cultural americano de valorização do humano – influenciado pela Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1948 – e a psicologia existencial, que tem



como fonte de inspiração o movimento filosófico e cultural, que se propagou na Europa, após o fim da Segunda Guerra Mundial, conhecido como “existencialismo”.

Observa-se que a virada significativa na visão de homem, inaugurada pelo existencialismo, irá afetar sobremaneira a psicologia. Desde o século XIX, com Kierkegaard, já se anunciava uma mudança na compreensão do ser, enfatizando-se a importância da existência concreta em detrimento da essência. Com o movimento existencialista do século XX – e com seus filósofos de referência, Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel, dentre outros –, a famosa afirmação de que “a existência precede a essência” confirma, de vez, essa mudança paradigmática de visão de homem, que se desloca de uma definição categorial de *essência* – que busca discorrer sobre a natureza do ser – para o conceito de *existência*, que enfatiza a ideia do “existente” – o ser humano na sua trajetória de vida. É num contexto tal, que, compreendendo a importância da existência concreta – da experimentação e de temas como angústia, liberdade, decisão, etc. –, a psicologia, portanto, se reinventa e amplia seu olhar sobre seu objeto de estudo.

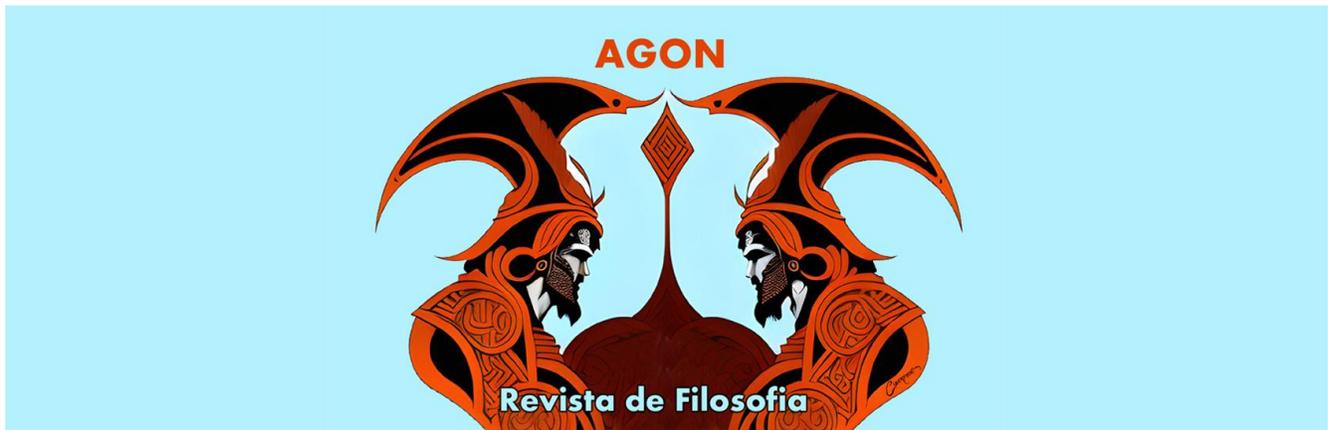
Nesse sentido, podemos afirmar, com Rollo May, que a psicologia existencial – fortemente influenciada pela corrente filosófica existencialista –, faz um “esforço para compreender o ser humano como um experimentador, como aquele a quem acontecem as experiências” (MAY, 1988, p. 25). Essa nova forma de compreender o humano, possibilita privilegiar o “vivido”, o singular, o concreto, agregando à percepção dos fenômenos humanos um olhar que se estende preferencialmente para as experiências subjetivas do ser-no-mundo – e, neste sentido, reconhecendo a importância do contexto histórico na constituição do ser. Assim, a psicologia, num viés existencial-humanista, busca ampliar as reflexões sobre esse humano a partir da ideia da subjetividade, ou melhor, a partir da noção de “processos de



subjetivação” – que enfatizam o caráter inacabado e em permanente devir do humano –, onde a noção de sujeito “emerge como o efeito ou produto, seja de uma prática discursiva, de processos identificatórios ou das próprias experiências culturalmente circunscritas” (LUSTOZA; SALZTRAGER, 2013, p. 43). É precisamente no seio das teorias psicológicas existencialistas, que encontraremos a concepção de uma antropologia “dimensional”, defendida por alguns pensadores – dentre os quais, Max Scheler e Viktor Frankl –, que busca compreender o humano a partir de suas dimensões constitutivas e que favorece uma abertura ao sagrado. Segundo tal visão, o ser humano, na complexidade de sua constituição, pode ser entendido a partir de três níveis estruturais: a dimensão corporal ou somática, a dimensão psicológica e a dimensão espiritual ou noética (do grego *nous*).

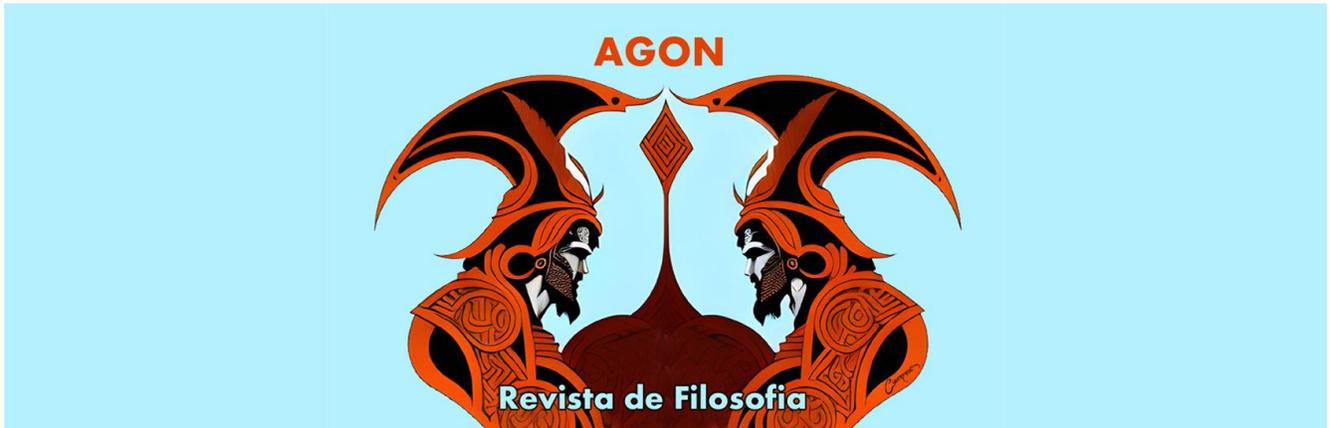
A esse respeito, Giovanetti (2004) enfatiza que a maioria das teorias psicológicas procura compreender a vida somente a partir das duas primeiras dimensões do humano, mas, segundo ele, é justamente a dimensão espiritual ou noética a responsável pelas experiências propriamente humanas. Através dela, o ser humano é capaz de hierarquizar os valores de sua existência, exercitar a sua capacidade de decisão e de escolha e de refletir sobre sentidos de vida, abrindo-se ao transcendente. Citando Coelho (2001), ele ressalta que é, justamente, por meio da dimensão noética que nos colocamos “diante das situações, conferindo a elas um sentido, um motivo ou razão pela qual valesse a pena continuar vivendo. A dimensão espiritual mostra-se, portanto, como uma dimensão não-determinada, mas determinante da existência” (COELHO apud GIOVANETTI, 2004, p. 5).

Maciel (2015), em seu texto, *O indisponível e a Psicologia*, ressalta que essa dimensão nada tem de místico, mas diz respeito aos processos subjetivos, que estão acima dos parâmetros puramente biológicos – e, portanto, não abarcáveis pelas análises psicodinâmicas



clássicas ou pelas concepções mais empíricas do humano. Neste sentido, a dimensão noética pode ser compreendida como uma dimensão constitutiva do ser, genuinamente humana, através da qual todo ser humano manteria “um núcleo refratário a todo tipo de abordagem puramente explicativa” (MACIEL, 2015, p. 145). Enquanto dimensão, ela permite, pois, a abertura do ser ao mundo, expressando-se através da criatividade, do exercício da vontade, da liberdade, da capacidade imagética e de simbolização, da livre tomada de decisões, da construção de valores, mas também, através da abertura para o transcendente, que pode ou não assumir um formato religioso. Dessa forma, podemos afirmar que a experiência religiosa é apenas uma das possíveis manifestações da dimensão noética ao longo da existência. É neste sentido, pois, que podemos compreender a existência de uma “espiritualidade arreligiosa”, ou seja, independente do cultivo de uma religiosidade vinculada a determinada tradição religiosa. Destaca-se, portanto, que embora a abertura para o sagrado exista potencialmente em todos os seres humanos, ela adquire diferentes formas e expressões, dependendo dos contextos sociais, históricos e culturais nas quais se manifesta. Isso explicaria, pois, o caráter histórico e simbólico das experiências com o sagrado, apontado, anteriormente, por Eliade e por Otto em suas obras.

Inobstante a sua expressão, a busca pelo sagrado vincula-se diretamente à construção de sentidos existenciais, o que nos permite ressaltar, com Giovanetti (2004, p. 07) que “a dimensão espiritual nos permite fazer a experiência da profundidade, da captação do simbólico, de mostrar que o que move a vida é um sentido, pois só o espírito é capaz de descobrir um sentido para a existência”. Assim, tal dimensão possibilitaria os processos reflexivos, simbólicos e a construção incessante de sentidos e de significados, que



acompanham todo ser humano ao longo de sua existência, em suas experiências de mundo. Ou, nas palavras de Panasiewicz (2013),

infinitez e finitude se conectam no interior do humano. A infinitez aponta para a abertura ao mistério transcendente, ao sempre mais que preenche sua subjetividade, acenando seu horizonte utópico. A finitude caracteriza-se pela materialidade e pelo território simbólico que o ser humano cria para tornar objetivos os valores transcendentais. Em outras palavras, o transcendente torna-se imanente e materializa-se pela força e expressão do símbolo. Essa articulação entre infinitez e finitude, abertura transcendental e território simbólico é o que caracteriza a religiosidade humana (Panasiewicz, 2013, p. 592).

Percebemos, assim, a estreita ligação existente entre a visão de sujeito no mundo, a ideia de sacralidade e a abordagem psicológica que busca explicar essas correlações. É partindo, pois, deste lugar da psicologia – que não naturaliza o humano como algo dado anteriormente à existência no mundo – que organizamos o conjunto de ideias que constrói este texto. Corroborando as palavras de Bingemer (2013, p.16), quando afirma que “a uma nova concepção de ser humano necessariamente corresponde uma igualmente nova concepção de Deus”, ressaltamos a importância das experiências com o sagrado, na incessante criação e recriação de sentidos. Acreditamos que se torna urgente, portanto, resgatar o olhar da psicologia para os fenômenos abarcados pela complexa relação estabelecida, desde sempre, com a dimensão do sagrado.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dialogando, pois, com autores que contribuíram tão ricamente para a construção deste texto, parece-nos correto destacar a estreita e complexa vinculação, que parece existir entre sacralidade, experiência e sentido. No entanto, algumas perguntas permanecem: afinal, ainda há espaço para o sagrado no contemporâneo? Se sim, quando, onde e como ele pode ser experienciado? Considerado o século sem Deus – onde até as divindades tornaram-se efêmeras e fugazes, identificando-se com objetos de consumo – o século XX encarnou o ápice do conceito de pós-modernidade, no que tange ao esvaziamento das grandes tradições religiosas. No entanto, é exatamente no atual cenário de século XXI, que podemos encontrar o que pode ser considerado como paradoxal: o ressurgimento da dimensão religiosa na sociedade atual. Esse ressurgimento revela que o recuo do sagrado tradicional não implica em seu desaparecimento. Pelo contrário, o que observamos é somente o deslocamento de suas manifestações para outros contextos, assumindo formas novas e tão diversas quanto grupos católicos carismáticos, evangélicos neopentecostais, grupos de religiosidade oriental, espiritualistas, grupos religiosos de matrizes africanas, seguidores do Santo Daime, dentre outros. Esta diversidade de formas reflete o caráter múltiplo e fragmentado do sujeito contemporâneo, que, desligado de sistemas religiosos universais, passa a buscar, individualmente ou em pequenos grupos, algo que sustente suas crenças e ajude na reconstrução de sentidos ante o esvaziamento da existência – possuindo, muitas vezes, várias bases que podem ser trocadas e substituídas de acordo com as suas necessidades.

O ser humano relaciona-se com o mundo a partir de um horizonte de sentidos no qual habita. Assumindo, pois, a dimensão espiritual como uma dimensão constitutiva do humano

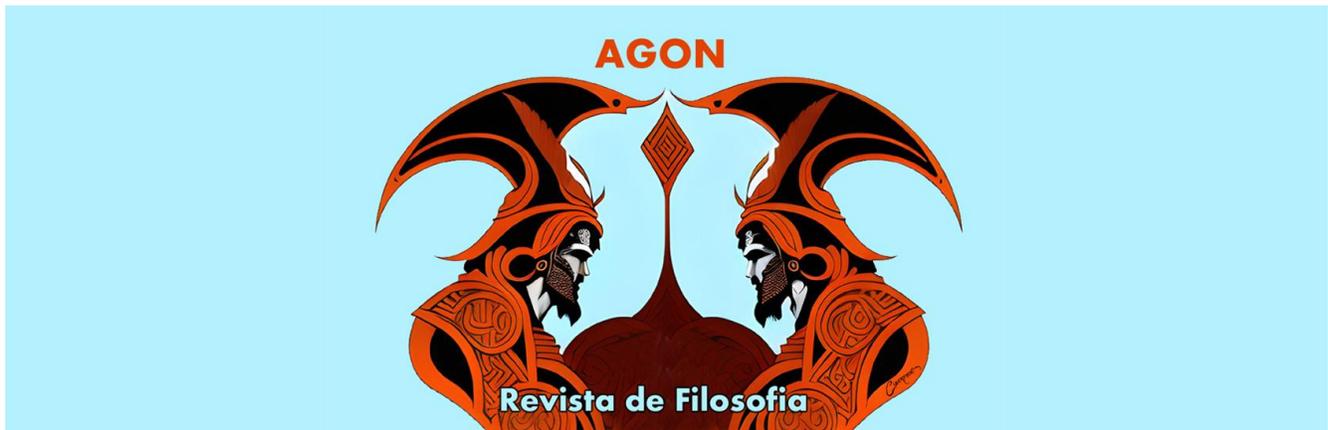


– através da qual ele se abre para o transcendente –, podemos compreender a presença constante das manifestações religiosas, nas diferentes civilizações, como resultado dessa busca incessante do humano por respostas ante a existência. Para além do caráter histórico e cultural – encarnado no legado deixado pelas grandes tradições religiosas –, vimos que a espiritualidade se manifesta também – e primeiramente - como experiência subjetiva, através de emoções, de valores, de visão de mundo e de sentidos para a existência. Assim sendo, tendo em vista o caráter simbólico, cultural e histórico, inerente às experiências religiosas, vislumbramos a ideia de um sujeito que se reinventa e se reconfigura, continuamente, em relação ao sagrado e, neste sentido, paradoxalmente, novas possibilidades de experiências religiosas vêm sendo construídas e reveladas nos contextos “dessacralizados” da contemporaneidade. Parece-nos correto afirmar, pois, que uma verdadeira experiência significativa com o sagrado não precisa acontecer, necessariamente, a partir de regras, de conceitos e de dogmas de alguma tradição religiosa, mas acontece, sim, a partir das atribuições de sentidos às experiências ocorridas nas relações decorrentes das experiências de mundo.

Experiência religiosa, encontro, epifania, hierofania; é interessante observar como todos estes conceitos parecem convergir, quando tentamos descrever os fenômenos que envolvem as experiências com o sagrado; conceitos convergentes na definição daquilo que cria abertura e inaugura uma nova ordem de sentidos com os fatos do cotidiano. Percebemos que, por se tratar de algo que surge da interrogação mais profunda da existência, o desejo pelo sagrado está presente, originariamente, em todos os seres humanos, ainda quando vivido como um encontro pessoal, a partir de acontecimentos ordinários do dia a dia. Como fonte inesgotável de sentidos e de significados para quem as vivencia, as experiências religiosas têm,



pois, a capacidade de provocar sensações e emoções, despertando novos sentimentos, comportamentos e diferentes ações no mundo. Acreditamos, portanto, que a psicologia não pode mais ignorar e desconhecer a importância dessas experiências com o sagrado, que, com sua função constitutiva e integrativa da psique, produz e ressignifica, continuamente, sentidos existenciais.



## REFERÊNCIAS

**AMATUZZI, M. M. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA:** busca de uma definição in Estudos de Psicologia, v. 15, n.º 1, 49-65, 1998.

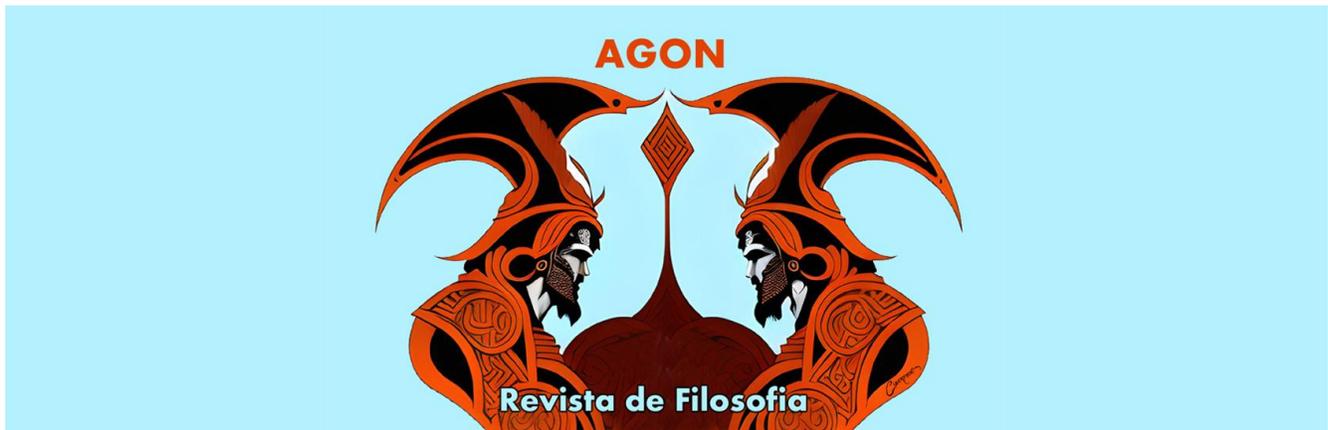
**BINGEMER, M. C. L. O MISTÉRIO E O MUNDO:** paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

**BINGEMER, M. C. L. MÍSTICA E FILOSOFIA:** a propósito de Simone Weil. In: PINHEIRO, M. R. & BINGEMER, M. C. L. (org.). Mística e filosofia. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.

**ELIADE, M.. O SAGRADO E O PROFANO:** a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

**GIOVANETTI, J. P. O sagrado na psicoterapia.** In: **ANGERAMI-CAMON** (org.). Vanguarda em psicoterapia fenomenológico- existencial. São Paulo: PioneiraThomson Learning, 2004, p. 01-25.

**GONTIJO, E. D. Limites e alcance da leitura freudiana da religião.** In: **MASSIMI, M. & MAHFOUD, M.** (org.). **DIANTE DO MISTÉRIO:** psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999, p. 143-162.



**LUSTOZA, R. Z.; SALZTRAGER, R. A SUBJETIVIDADE NATURALIZADA E OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO:** questões epistemológicas e históricas. In: **ALMEIDA, L. (org.). A PSICOLOGIA CONTRA A NATUREZA:** reflexões sobre os múltiplos da atualidade. Niterói: Editora da UFF, 2013, p. 27-55.

**MACIEL, J. C. O. INDISPONÍVEL E A PSICOLOGIA:** a dimensão espiritual no pensamento de Viktor Frankl. In: **HOLANDA, A. (org.). Psicologia, religiosidade e fenomenologia.** 2. ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2015, p. 11-36.

**MAY, R. PSICOLOGIA EXISTENCIAL.** 5. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1988.

**OTTO, R. O SAGRADO:** os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.

**PANASIEWICZ, R. CATEGORIZAÇÃO DE EXPERIÊNCIAS TRANSCENDENTAIS:** uma leitura da religiosidade, da fé e da religião in *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba*, v.5, n.º 2, p. 587-611, jul./dez. 2013.

**RIBEIRO, J. P. Religião e psicologia.** In: **HOLANDA, A. (org.). Psicologia, religiosidade e fenomenologia.** 2. ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2015, p. 11-36.

**VAZ, H. C. de L. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.