

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

KERLON POTHIN WOLFF

**MOLDURAS COSMOLÓGICAS E CRITÉRIOS DE SELEÇÃO NO SISTEMA  
INTERPRETATIVO DE MIRCEA ELIADE**

São Leopoldo

2024



KERLON POTHIN WOLFF

**MOLDURAS COSMOLÓGICAS E CRITÉRIOS DE SELEÇÃO NO SISTEMA  
INTERPRETATIVO DE MIRCEA ELIADE**

Trabalho Final de  
Mestrado Acadêmico  
Para a obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Religião, Teologias e  
Sociedade  
Linha de Pesquisa: História e Teologia

Orientador: Oneide Bobsin

São Leopoldo

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

W855m Wolff, Kerlon Pothin

Molduras cosmológicas e critérios de seleção no sistema interpretativo de Mircea Eliade / Kerlon Pothin Wolff; orientador Oneide Bobsin. – São Leopoldo : EST/PPG, 2024.

149 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2024.

1. Religião. 2. Filosofia. 3. Eliade, Mircea, 1907-1986. 4. Simbolismo. 5. Cosmologia. I. Bobsin, Oneide, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

KERLON POTHIN WOLFF

**MOLDURAS COSMOLÓGICAS E CRITÉRIOS DE SELEÇÃO NO  
SISTEMA INTERPRETATIVO DE MIRCEA  
ELIADE**

Dissertação de Mestrado  
Para a obtenção do grau de Mestre  
em Teologia Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em  
Teologia  
Área de Concentração: Religião,  
Teologias e Sociedade

Data de Aprovação: 03 de setembro de 2024

PROF. DR. ONEIDE BOBSIN (PRESIDENTE)  
Assinado digitalmente

PROF. DR. IURI ANDRÉAS REBLIN (EST)  
Assinado digitalmente

PROF. DR. ARNALDO HUFF ERICO (UFJF)  
Docente visitante

Assinado  
digitalmente por:  
Oneide Bobsin  
Data: 01/10/2024  
13:25:18 -03:00



Assinado  
digitalmente por:  
Iuri Andréas Reblin  
Data: 01/10/2024  
13:56:22 -03:00



## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo tempo de vida, dom mais precioso de todos, que nos últimos dois anos pude dedicar novamente à pesquisa, investigação e ao aprimoramento acadêmico na área da teologia.

Ao Prof. Dr. Oneide Bobsin, pela orientação e ajuda, no particular e nas interações coletivas do Grupo de Pesquisa “Protestantismo”, no qual todos crescemos ao relatar periodicamente nossos avanços, e trocar ideias. Aos professores do Programa de Pós-Graduação da EST, com sua *expertise* e cordialidade, respeito interdenominacional e constante abertura ao diálogo, e em particular aos professores Flávio Schmidt e Valério Schaper, dos componentes de *hermenêutica filosófica*, com suas novas perspectivas e desafios.

Aos colegas do mestrado e doutorado, por sua disposição em ajudar, compartilhar e dividir nossas descobertas; pelas trocas de opinião e experiências, e em particular ao amigo Osvaldo Veras, com sua generosa personalidade, empatia e disposição para o diálogo.

À equipe da Pós-Graduação, por nos proporcionar a porta de entrada com o projeto de pesquisa aprovado e, ato contínuo, pela recomendação ao apoio financeiro do CAPES, sem o qual tudo seria mais difícil. Agradeço ao CAPES como instituição não apenas pela Bolsa de Pesquisa, mas igualmente pelo gesto de sensibilidade adicional conferido aos bolsistas do Rio Grande do Sul face à tragédia hídrica que se abateu sobre o estado em maio de 2024. À equipe da Secretaria do PPG, na pessoa da Sra. Carla Gafski e sua atitude sempre profissional, guiando neófitos nos labirintos da documentação oficial; e de igual maneira, ao Günter e à equipe da Biblioteca da EST, com sua simpatia e disposição de ajudar a todo tempo.

E à minha família, sem cujo apoio direto, essa caminhada não teria chegado a bom termo: meus patrocinadores, Edir e Íria, e a Lenia Yasmin, minha esposa, por sua paciência exemplar, diante das longas horas diárias no escritório.

Meu muito obrigado!

## RESUMO

Estudando o período formativo da *morfologia dos símbolos* na obra de Mircea Eliade, a partir de suas obras publicadas entre os anos de 1928 e 1949, esta investigação busca entender que critérios Eliade teria usado para classificar e selecionar os elementos constitutivos da morfologia dos símbolos, formada por simbolismos e padrões míticos. As hipóteses levantadas são desenvolvidas a partir de um conjunto de estruturas conceituais prévias, das quais Eliade teria gradualmente retirado elementos para a morfologia dos símbolos, base para o seu *sistema hermenêutico*. A tais estruturas conceituais, que formam cosmovisões condicionadas por uma explicação mítico-religiosa da origem do cosmos, denominou-se *molduras cosmológicas*, representando culturas e épocas específicas como pontos de partida para as descobertas que fizeram dele um nome lembrado no século 20 como historiador, fenomenólogo e hermenêuta da religião. Diante disso, o estudo foi dividido em três etapas. A *primeira* descreve a trajetória biográfica e intelectual de Eliade, apresentando seu processo de assimilação de informação e sua especialização em filosofia e na metafísica hindu. A *segunda* identifica as estruturas conceituais ou molduras cosmológicas a partir das quais ele começa a elaborar um sistema amplo e abrangente. E a *terceira* etapa levanta hipóteses sobre os *critérios de seleção* que formariam seu sistema hermenêutico.

Como conclusão, seus principais critérios seletivos servem como filtros selecionados a partir de uma lógica concêntrica. Os elementos mais gerais ou longínquos são elementos de unidade, comuns às mais diversas formas de religião. Para organizá-los, novos graus de especificidade são agregados através dos critérios de *universalidade orgânica* (filtro intercultural), *abertura* (filtro fenomenológico), *arquétipo* (filtro mítico-arquetípico) dando forma, finalmente, aos *Simbolismos e Padrões Míticos* destacados especialmente no ano de 1949, com os clássicos *O Mito do Eterno Retorno* e *Tratado de História das Religiões*.

**Palavras-chave:** Mircea Eliade. Cosmologia. Morfologia dos Símbolos. Sistema Hermenêutico. Molduras cosmológicas. Critérios de Seleção.



## ABSTRACT

*Studying the formative period of the morphology of symbols in the work of Mircea Eliade, based on his works published between 1928 and 1949, this research seeks to understand what criteria Eliade would have used to classify and select the constituent elements of the morphology of symbols, formed by symbolisms and mythical patterns. The hypotheses raised are developed from a set of previous conceptual structures, from which Eliade would have gradually extracted elements for the morphology of symbols, the basis for his hermeneutic system. These conceptual structures, which form worldviews conditioned by a mythical-religious explanation of the origin of the cosmos, were called cosmological frames, representing specific cultures and eras as starting points for the discoveries that made him a name remembered in the 20th century as a historian, phenomenologist and a philosopher of the hermeneutics of religion. In view of this, the study was divided into three stages. The first describes Eliade's biographical and intellectual trajectory, presenting his process of assimilating information and his specialization in Hindu philosophy and metaphysics. The second identifies the conceptual structures or cosmological frameworks from which he begins to develop a broad and comprehensive system. And the third stage raises hypotheses about the selection criteria that would form his hermeneutic system.*

*In conclusion, his main selective criteria serve as filters selected from a concentric logic. The most general or distant elements are elements of unity, common to the most diverse forms of religion. To organize them, new degrees of specificity are added through the criteria of organic universality (intercultural filter), openness (phenomenological filter), archetype (mythical-archetypal filter), finally giving shape to the Symbolisms and Mythical Patterns highlighted especially in 1949, with the classics *The Myth of the Eternal Return* and *Patterns in Comparative Religion*.*

**Keywords:** *Mircea Eliade. Cosmology. Morphology of Symbols. Hermeneutic System.*

*Cosmological Frameworks. Selection Criteria*

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	20
1.1 FORMULAÇÃO DO PROBLEMA .....	21
1.2 REFERENCIAL TEÓRICO .....	22
1.3 DELINEAMENTO METODOLÓGICO .....	23
<b>2 ASPECTOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS DE MIRCEA ELIADE</b> .....	25
2.1 ASPECTOS BIOGRÁFICOS .....	25
2.1.1 Anos iniciais: da Romênia à Índia. ....	25
2.1.2 A Fase Europeia: Londres, Lisboa, Paris. ....	27
2.1.3 As Conferências Eranos .....	29
2.1.4 Estados Unidos e a Universidade de Chicago.....	31
2.2 ESTADO DA ARTE.....	31
2.2.1 Trajetória pessoal, obra acadêmica e obra literária.....	31
2.2.2 Antologias e Listas Bibliográficas .....	31
2.2.3 Coautorias e Compilações Críticas sobre a Obra de Eliade.....	34
2.2.4 Análises Temáticas de Eliade por Especialistas e Críticos .....	40
2.2.5 Estudos internacionais mais recentes sobre Mircea Eliade.....	41
2.2.6 Eliade no contexto dos Estudos do Esoterismo Ocidental.....	46
2.2.7 Estudos sobre Mircea Eliade no Brasil .....	48
2.3 REFERENCIAIS TEÓRICOS E DEFINIÇÃO DE TERMOS .....	52
2.3.1 Referenciais Teóricos.....	52
2.3.2 Definição de Termos .....	53
<b>3 COSMOLOGIA E UNIVERSO MÁGICO</b> .....	57
3.1 O UNIVERSO MÁGICO DO JOVEM ELIADE.....	57
3.1.1 A estrutura das filosofias mágicas .....	60
3.1.2 A Atitude Mágica e a Ideia de Liberdade .....	63
3.1.3 A Atitude Mágica e a Atitude Mística .....	65
3.2 SIDDHIS: FISILOGIA MÍSTICA E PODERES MÁGICOS .....	67
3.2.1 Oito Principais Componentes do Esoterismo.....	68
3.3 A ESTRUTURA MÁGICA DA REALIDADE E A ABORDAGEM DE ELIADE ....	71
3.3.1 Magia como Religião do Poder.....	73
<b>4 COSMOLOGIA, ALQUIMIA E METAFÍSICA HINDU</b> .....	74

4.1 DESAFIOS TERMINOLÓGICOS NOS ESTUDOS DA IOGA.....	74
4.2 A ALQUIMIA NO ORIENTE: ÍNDIA, CHINA, BABILÔNIA .....	76
4.2.1 Alquimia Asiática: China e Índia .....	77
4.3 O ARCO TEMÁTICO MÁGICO-ALQUÍMICO DE MIRCEA ELIADE.....	82
4.3.1 Cosmologia e Alquimia Babilônica: da Correspondência Fisiológica à Cósmica ..	86
4.3.2 Homologias, Correspondências e Harmonias.....	87
4.3.3 O Simbolismo do Centro .....	88
4.3.4 Metalurgia e Alquimia: a Presença Mágica dos Metais na Babilônia.....	89
4.4 UM COSMOS VIVO E SEXUADO.....	90
<b>5 A COSMOLOGIA HERMÉTICO-RENASCENTISTA .....</b>	<b>100</b>
5.1 ELIADE E O ESOTERISMO OCIDENTAL .....	100
5.1.1 Uma Contribuição à Filosofia do Renascimento.....	104
5.2 DOIS MODELOS SOTERIOLÓGICOS: RELIGIO E REINTEGRATIO .....	107
5.2.1 A Prisca Theologia e a Philosophia Perennis .....	110
5.2.2 A Cabala Cristã e a Reintegração .....	114
5.3 O MITO DA REINTEGRAÇÃO E UNIÃO DOS OPOSTOS .....	115
5.3.1 O Arco Temático da Reintegração .....	115
5.3.2 A <i>Coincidentia Oppositorum</i> e a Totalização .....	118
5.3.3 Dualismos, Consciência e a Superação das Polaridades .....	121
<b>6 CRITÉRIOS DE SELEÇÃO .....</b>	<b>124</b>
6.1 COMPONENTES ESOTÉRICOS NA OBRA DE GOETHE .....	124
6.1.1 A Compreensão Mágica do Símbolo.....	127
6.1.2 Imagens Primordiais: Arquétipos como Base Existencial do Símbolo .....	128
6.2 PRIMEIRO CRITÉRIO: “UNIVERSALISMO ORGÂNICO” .....	130
6.3 SEGUNDO CRITÉRIO: ABERTURA FENOMENOLÓGICA E SEMÂNTICA.....	132
6.3.1 Porosidade, Correspondências, Sincronicidade.....	134
6.4 TERCEIRO CRITÉRIO: ARQUÉTIPO COMO FILTRO SELETIVO .....	135
6.5 SIMBOLISMOS: SUBCONJUNTO FINAL DA MORFOLOGIA DOS SÍMBOLOS .....	139
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>143</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>145</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O historiador das religiões romeno Mircea Eliade (1907-1986) desenvolveu em sua obra um sistema de interpretação do fenômeno religioso denominado “hermenêutica criativa”, no qual diferentes tradições são reclassificadas a partir de seus elementos comuns em subconjuntos denominados *simbolismos*. Estes, por sua vez, formam a *morfologia dos símbolos*.

Na Grécia antiga, o debate sobre diferentes modelos do cosmos inaugura o fazer filosófico ocidental. Ainda que incipientes e especulativas, as características do pensamento pré-científico que definem esses modelos explicativos formam a matéria prima com a qual Eliade trabalha na elaboração de seu modelo hermenêutico. Este explora os elementos textuais, imagéticos e narrativos de cosmovisões tipicamente religiosas. Em termos filosóficos, o escopo essencial para Eliade inclui problemas típicos da cosmologia e da metafísica do chamado mundo pré-Socrático. Nas culturas arcaicas em destaque, nem *o sagrado* está longe do comum e do profano, nem tampouco a compreensão do mundo está separada das crenças no sobrenatural. Portanto, pode-se pensar num conjunto inicial de culturas antigas cuja compreensão sobre o cosmos é essencialmente metafísica, o que implica a consciência da presença do sagrado no mundo.

Na busca de uma noção de universalidade, Eliade busca validar, pela reunião e sobreposição de exemplos sincrônicos, uma *morfologia dos símbolos*. Considerando como o autor mergulha no conteúdo mítico arcaico como matéria prima para a sua análise, é preciso entender como as estruturas cosmológicas que ele adota, se adequam à tarefa de abarcar num substrato final, o maior número possível de elementos que formam seu sistema interpretativo, sua maior contribuição para a história e a fenomenologia das religiões.

O tema desta investigação se volta para a identificação dos modelos cosmológicos e das pressuposições que formam a estrutura conceitual que Eliade teria utilizado para selecionar exemplos para o seu modelo explicativo. Como delimitação inicial, serão estudadas mais de perto as obras de sua fase romena de produção intelectual, a saber, suas obras iniciais, de 1928 a 1943, e as de sua fase de Paris, de 1944 a 1949, com destaque para a publicação de seu *Tratado de História das Religiões*, que já contém a essa altura praticamente todos os elementos essenciais desse sistema interpretativo. No contexto de toda a sua obra anterior à fase norte americana (1956-1986), Moshe Idel, vê no autor romeno duas ênfases distintas. A primeira, está numa cosmovisão *mágico-religiosa do mundo*. Como segunda ênfase, em uma fase posterior, o autor teria então se voltado para uma cosmovisão explicada pelo *mito e suas*

*implicações rituais*. Pode-se também classificar essa distinção denominando o autor como o primeiro Eliade e o segundo Eliade, o autor internacionalmente conhecido.

### 1.1 FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Como Eliade dá início ao seu sistema de simbolismos? Suas primeiras obras podem ajudar a responder a questões sobre o processo formativo do seu sistema de interpretação de mitos e símbolos, no campo da história das religiões? É possível identificar nos diferentes modelos cosmológicos abordados por ele, o modo como ele constrói os critérios que o levaram a selecionar aspectos comuns em diferentes tradições e heranças religiosas?

A pergunta principal, portanto, se resume em: Que critérios foram usados por Mircea Eliade na classificação dos elementos que compõem seu sistema interpretativo, conhecido como *Hermenêutica Criativa*?

Três hipóteses iniciais foram levantadas no início da investigação.

Um primeiro modelo cosmológico serviu de referência ou moldura inicial que teria despertado o interesse do autor para os problemas envolvidos. Propõe-se aqui que essa moldura inicial encontra sua primeira sistematização na sua Tese de Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Bucareste (1928), intitulada *Contribuição à Filosofia do Renascimento*, dentro da qual se encontra uma forte ênfase no hermetismo e sua cosmologia centrada no conceito de correspondências cósmicas.

Considerando o que Eliade discute no contexto da relação entre hermetismo e cristianismo no renascimento, a segunda hipótese forma uma sequência necessária. Um segundo modelo cosmológico serviu de ponto de partida para o processo lógico de identificação de elementos estruturais comuns, imagens, símbolos ou conceitos. Esse segundo modelo ou moldura cosmológica seriam as noções metafísicas do hinduísmo, porque seus pressupostos se encaixam no conjunto geral que dará posteriormente origem a importantes aspectos da sua obra acadêmica.

A terceira hipótese levantada aqui então, aponta para uma zona de intersecção entre essas duas molduras e sua ênfase numa cosmologia mágico-religiosa (como destacada por Idel) como o substrato primário para o modelo explicativo de Mircea Eliade. Os pontos comuns a esses dois campos, sejam ideias, mitos, símbolos, imagens, ou doutrinas, são esses elementos que formam um núcleo para o que Eliade posteriormente denomina *morfologia dos símbolos*, no afã de demonstrar a universalidade dos mesmos, e sua identificabilidade em diferentes tradições.

Partindo de distintas molduras cosmológicas como analisadas na obra de Mircea Eliade, o objetivo geral da pesquisa foi entender o processo de elaboração teórica de seu sistema interpretativo pela identificação dos critérios usados por ele. Como objetivos específicos, foram listados:

*Investigar* a obra e o pensamento de Eliade através dos livros e artigos publicados entre os anos de 1928 e 1949, abrangendo suas teorias sobre história das religiões em suas fases iniciais e intermediária, na Europa. A delimitação não exclui a consulta a suas obras posteriores, mas se concentra nestas fases.

*Compreender* a relação entre cosmologia (como fase na história da filosofia ocidental), e o tipo de conteúdo mítico-religioso que caracteriza o pensamento de tradições ou religiões “arcaicas” ou “primitivas”, como tendo em comum uma abordagem de modelos explicativos pré-científicos, valorizados no conceito Eliadiano de *homo religiosus*.

*Propor* hipóteses para o processo de formação da sua *morfologia dos símbolos* identificando os critérios pelos quais os diferentes elementos de seu sistema se unem formando padrões.

## 1.2 REFERENCIAL TEÓRICO

A base dos documentos desta investigação está nos livros do próprio Eliade, com foco na busca de evidências do processo de formação de suas teorias, o que nos leva a delimitar o escopo à sua fase formativa. Mesmo no idioma romeno original, edições relativamente recentes de seus livros da fase inicial (década de 1930) não abrangem tudo, e portanto, mesmo os mais aplicados estudiosos do tema não conseguem acesso a absolutamente tudo do que ele publicou. A título de escopo, serão listadas suas obras publicadas desde 1928, mas em especial as posteriores à sua tese de doutorado sobre a Ioga, de 1933, até o *Tratado de História das Religiões*, de 1949.

**1928** - *Contribuții la Filosofia Renașterii* (Tese de Graduação. Filosofia. Universidade de Bucareste)

**1932** - *Solilocvii*

**1934** - *Oceanografie; India; Alchimia Asiatica*

**1936** - *Yoga: Essai sur les origines de la mystique Indienne*. (Tradução Francesa da Tese de Ph.D. em Filosofia defendida em Bucareste em 1933)

**1937** - *Cosmologie și alchimie babiloniana; Folklorul ca instrument de cunoaștere*

**1938** - *Metallurgy, Magic and Alchemy; Zalmoxis I;*

**1939** - *Fragmentarium* (Ed. Vremea, Bucareste);

**1942** - *Mitul reintegrării*; Zalmoxis II

**1943** - *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* (Publicom, Bucharest); *Insula lui Euthanasius*; *Os Romanos, latinos do Oriente* (Lisboa); Zalmoxis III (?)

**1949** – *Le mythe de l'éternel retour* (Cosmos and History); *Traite d'Histoire des Religions* (Patterns in Comparative Religion)

Os temas identificados nesta investigação aparecem vez após vez em diferentes edições. Em certos casos, porque continuaram a ser desenvolvidos em livros e artigos posteriores ao escopo proposto. Estes casos serão citados na proporção em que apresentem desenvolvimentos ou ampliações dos tópicos, bem como dos critérios aqui identificados. Nos outros casos, ideias que sofreram pouca ou nenhuma alteração a não ser numa tradução posterior, o fato também será mencionado.

### 1.3 DELINEAMENTO METODOLÓGICO

A pesquisa bibliográfica é o fundamento desta investigação, considerando o extenso material à disposição em livros, arquivos digitalizados, revistas e outros documentos, uma vez que o tema, proposto é composto, em essência, pela discussão de questões filosóficas com uma abordagem hipotético-dedutiva. A organização dos passos a serem seguidos na pesquisa é apresentada a seguir.

**Capítulo 2 - Aspectos Bio-Bibliográficos do autor.** Este passo inclui os dados biográficos mais relevantes do autor, relacionando-os em especial a sua fase formativa e aos assuntos relacionados aos critérios buscados nesta investigação. O capítulo avança elencando então no estado da arte, as principais críticas ao autor e, considerando a complexidade da sua obra, subdivide-a em antologias e listas bibliográficas, coautorias e compilações críticas, com foco no crítico, análises temáticas, com foco em tópicos Eliadianos específicos, estudos internacionais mais recentes, ou os mais relevantes a nível internacional, indo para um escopo mais específico que dá o tom geral da investigação: Eliade sob a perspectiva dos estudos acadêmicos atuais sobre o esoterismo ocidental. A parte final da seção então revisa os estudos mais conhecidos de Eliade no Brasil. O referencial teórico conecta as perguntas da pesquisa aos principais nomes cuja área de especialidade melhor contribui para indicar as possíveis soluções, concluindo com esclarecimentos terminológicos, dos quais o mais importante é o da “cosmologia”, e a ênfase Eliadiana em modelos explicativos do cosmos e do universo físico fora do pensamento pré-socrático e platônico, nas mitologias e cosmologias de culturas da antiguidade, que caracterizam a ideia de narrativas ou explicações “arcaicas” ou “primitivas”.

Termos relativos à obra e tópicos da pesquisa também são ressaltados, com o fim de delimitar seu uso no contexto desta pesquisa.

O corpo principal da pesquisa foi dividido em duas partes essenciais. A primeira é composta pelos **Capítulos 3, 4 e 5** que desenvolvem uma descrição do escopo cultural original a partir do qual Eliade dá seus primeiros passos na direção de um modelo abrangente. Essas estruturas conceituais são denominadas “molduras cosmológicas” e teriam servido, hipoteticamente, de referência para Eliade em seus primeiros livros científicos, demonstrado assim como elas contribuem na formação da sua linha de raciocínio, e como ele começa a montar seu quebra-cabeças. Encerrando o desenvolvimento, a segunda parte forma o **Capítulo 6** que, englobando o quadro geral, levanta hipóteses para os “critérios de seleção” de Mircea Eliade. Nesse passo, se procurou portanto, identificar os *critérios* usados por Eliade para a formação de seu sistema interpretativo, baseados nessas estruturas conceituais ou “molduras cosmológicas”. A implicação dessas hipóteses aponta para um problema central na obra do autor, que é a sua metodologia (ou metodologias), jamais explicada(s) clara ou sistematicamente por ele. Depois de uma documentação que fundamenta os primeiros cinco capítulos, o capítulo 6 sugere os critérios para as considerações finais que podem indicar opções para a introdução ao problema do método Eliadiano.

## 2 ASPECTOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS DE MIRCEA ELIADE

### 2.1 ASPECTOS BIOGRÁFICOS

Os dados biográficos essenciais de Mircea Eliade estão divididos aqui em três períodos. O primeiro trata do seu período formativo na Romênia até a Índia, incluindo a sua ida para a Inglaterra. O segundo período compreende seus anos em Paris, com ênfase na sua participação no círculo Eranos e em como esse momento contribuiu para uma disseminação muito mais ampla da sua obra para o público de língua inglesa a partir da década de 1950. O período final cobre a sua posição como Professor de História das Religiões na *Divinity School* da Universidade de Chicago, e a sua influência sobre toda uma geração de historiadores da religião.

#### 2.1.1 Anos iniciais: da Romênia à Índia.

Mircea Eliade nasceu em Bucareste, Romênia, em 9 de março de 1907, filho de Gheorge Eliade, oficial do exército romeno. Desde cedo demonstrou forte inclinação para o conhecimento geral, literatura e ciências humanas. Ávido leitor, suas primeiras paixões foram a história, a botânica e a zoologia, tendo descoberto a química em 1919, nos anos do Ensino Médio no Lycée Spiru-Haret. Míope e retraído quando adolescente, Eliade buscou refúgio nos livros e na imaginação. Suas explorações da natureza e amor pelo conhecimento prepararam o caminho para que ele publicasse seus primeiros artigos sobre fauna e flora na *Revista de Ciências Populares* com apenas quinze anos de idade (1921).

Matriculado em outubro de 1925 na Faculdade de Letras e Filosofia, o jovem Eliade teve aulas com *Nae Ionescu*, que em 1927 o convidaria para compor a equipe editorial do jornal *Cuvântul* (Palavra). Na primavera daquele ano, Eliade se uniu a outros estudantes egressos do Liceu para uma viagem cultural à Itália, na qual começou a se familiarizar com o pensamento renascentista, embora seus interesses parecessem ir na direção das religiões orientais, a filosofia Indiana, a alquimia e o hermetismo.<sup>1</sup> Ele volta a Roma em 1928, e procura aproveitar ao máximo o acesso às bibliotecas da cidade, reunindo material para a sua tese de licenciatura, além de encher seus cadernos de notas com “documentos adicionais sobre hermetismo, ocultismo e alquimia, e suas relações com o Oriente.”<sup>2</sup>

Lendo relatos de autores como Carlo Formichi e Giuseppe Tucci (Universidade de Roma) de suas viagens à Índia, que Eliade descobriu a Biblioteca da Escola de Estudos Indianos em Roma, obtendo permissão para entrar. Ali teve contato com a obra de *Surendranath Dasgupta* e sua

---

<sup>1</sup> ELIADE, *Autobiography* Volume I, p.127.

<sup>2</sup> ELIADE, 1981, p.144.

*História da Filosofia Indiana*. Dasgupta era naquele tempo, “o mais célebre historiador da filosofia Indiana”,<sup>3</sup> tendo sido patrocinado por um homem rico. Eliade resolve então solicitar uma bolsa de dois anos a esse mesmo homem, o Maharaja Mahindra Chandra Nandry de Kassimbazar, escrevendo-lhe uma carta de Roma, na qual explicava que seu plano era “aprender o Sânscrito e estudar filosofia Indiana.”<sup>4</sup>

De volta a Bucareste em 1928, Eliade concluiu a sua tese em outubro, recebendo seu título de Licenciatura em Filosofia. No início de 1929, ele estava em Calcutá, onde permaneceu nos próximos dois anos estudando com Dasgupta e preparando a sua abordagem sobre a Ioga<sup>5</sup> e o Tantrismo (Ibid., 176).<sup>6</sup>

Depois de dois anos do programa original de estudos, por ter se envolvido romanticamente com a filha de seu professor, Eliade teve de deixar a casa da família Dasgupta em *Bhawanipore*. Ele passaria os meses seguintes no *Svarga Ashram* em *Rishikesh*, tentando colocar em prática as técnicas de Ioga que aprendera teoricamente com S. Dasgupta, agora sob a guia de *Swami Shivananda*. Ele permaneceu na Índia, viajando entre o fim de 1930 e a primavera de 1931, quando surgiu a oportunidade de ir até *Sahibganj*, no noroeste do país, no qual teve contato mais de perto com a cultura do povo *Santal*. Essa experiência, com outros grupos étnicos e classes sociais, lhe trouxe um *insight* que influenciaria decisivamente sua posterior abordagem da cultura e da religião. Nas palavras de Eliade, foi naqueles dias que ele começou a discernir *elementos de unidade* que mais tarde iria desenvolver em sua concepção hermenêutica da filosofia da história. Por aqueles dias então, recebeu uma carta do pai, solicitando o seu retorno imediato a Bucareste para cumprir obrigações do serviço militar.

Tendo retornado à Romênia, Eliade chegou a Bucareste na noite de natal de 1931. No ano seguinte, ele se concentrou na redação da sua tese de doutorado, apresentada em fevereiro de 1933, e aprovada em junho.<sup>7</sup> Convidado para ser o assistente de Nae Ionescu na universidade, Eliade deu

---

<sup>3</sup> ELIADE, 1981, p. 145.

<sup>4</sup> ELIADE, 1981, p. 145.

<sup>5</sup> O termo “Yoga” conforme vertido do sânscrito ao inglês, será aqui trazido em sua forma aportuguesada, a Ioga, e não “o Yoga” ou “o Ioga”, considerando recomendação do linguista brasileiro Aldo Bizzocchi. Citações de obras estrangeiras, porém, serão mantidas em sua configuração e grafia original. Ver <https://diariodeumlinguista.com/2021/06/21/a-ioga-ou-o-yoga/> Acesso em 07-09-2023.

<sup>6</sup> Para mais informações, ver *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta: The History of their Encounter. Dasgupta's Life, his Philosophy and his Works on Yoga: A Comparative Analysis of Eliade's Chapter on Patañjali's Yogasūtra and Dasgupta's Yoga as Philosophy and Religion*, de Claudia Guggenbühl (Zürich, 2008). Nesse detalhado e compreensivo estudo, ela comenta sobre o livro de Eliade (*Yoga: Immortality and Freedom*, publicado pela Fundação Bollingen de Nova Iorque em 1959 [volume LVI da Série]): “o relato de Eliade sobre o Ioga clássico de Patañjali é mais seletivo e parcial do que o de Dasgupta. Eliade escolheu apenas as seções da filosofia da Ioga que se adequavam aos seus propósitos, e que não hesitou em transformar a terminologia Indiana numa língua completamente diferente” (Op. cit., p.214). O que sugere, de acordo com a autora, que “o esforço de Eliade em apresentar a Ioga como uma prática pan-Indiana praticamente universal, certamente se harmoniza com o perfil da Série Bollingen” (Op. cit., p. 215) e com a sua própria visão sobre o fenômeno religioso, poderíamos acrescentar, o que é relevante quando comparado à primeira edição da sua Tese Doutoral, publicada em 1936.

<sup>7</sup> ELIADE, 1981, p. 251.

palestras e seminários enquanto se preparava para a publicação da sua tese sobre a Ioga. Em 1934, passou algum tempo na *Stadtbibliothek* em Berlim complementando a bibliografia e reunindo fontes para seus primeiros livros sobre alquimia oriental – além das suas novelas. A tese foi publicada em 1936 como “*Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, simultaneamente em francês [Paris: Librairie Orientaliste Paul Guethner] e romeno, [Bucareste: Fundatie pentru Literature si Arta Regele Carol II].”<sup>8</sup> Eliade continua escrevendo e começa a dar aulas na Universidade de Bucareste.

Por sua estreita relação com *Nae Ionescu*, e seus artigos como apoiador intelectual dos *Legionários da Guarda de Ferro*,<sup>9</sup> Eliade foi preso em julho de 1938 e mantido no campo de *Miercurea Ciucului* até novembro.<sup>10</sup> Durante aqueles meses, Eliade tomou tempo para esboçar seu *Magic, Metallurgy and Alchemy* (Ibid., p. 63).

### 2.1.2 A Fase Europeia: Londres, Lisboa, Paris.

Nos meses após essa crise, e censurado por seus artigos políticos, Eliade perdeu seu posto na universidade, tendo de realizar trabalhos literários esporádicos para se manter, até ser apontado para o cargo de *adido cultural* da delegação Romena em Londres, pelo Primeiro Ministro G. Tattaresco. Essa indicação salvou Eliade, que desembarcou na capital inglesa com sua esposa Nina, em abril de 1940. Nesse período, ele “redigia relatórios culturais” em boletins semanais informando a situação geral da Europa para Bucareste, e sempre que possível, coletava dados para os seus artigos

<sup>8</sup> GUGGENBÜHL, Claudia. *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta: The History of their Encounter*, p. 5.

<sup>9</sup> De acordo com ELWOOD (1999:82) “a Legião do Arcanjo Miguel, um movimento político/espiritual com inclinações fascistas e anti-Semíticas teve muita atuação na Romênia durante a década de 1930. A “Legião”, como passou a ser mais conhecida, ou *Guarda de Ferro*, tinha fortes tendências pro-Nazismo e era virulentamente anti-Semita. Essas posições influenciaram a virada da Romênia na direção das Potências do Eixo, entre 1940 e 1941, sendo associadas a diversas atrocidades naquele período.(...) Eliade sofreu por quatro meses na prisão por causa da sua alegada conexão com a Legião, quando a ditadura do Rei Carol II se voltou contra ela em 1938. Ele então teve a chance de escapar do maior dos desastres que varreu o seu país, ao ir servir como adido cultural (cultural attaché) em Londres e em Lisboa.” Outras obras sobre o envolvimento político de Eliade nos anos de 1930 podem ser encontradas em Ivan Strenski (1989); Adriana Berger (1989; 1994); Leon Volovici (1991; Stanley G. Payne (1995); Radu Ioanid (1990). Daniel Dubuisson (2006:174-177) apresenta referências bibliográficas, estudos e artigos de vários outros autores sobre o tema, nas páginas 187-188. Moshe Idel (2014:196) apresenta no capítulo 7 de seu livro, não apenas uma lista atualizada de outros especialistas no tema (Cristiano Grotanelli, Alexandra Laignel-Lavastine, Mihaela Gligor, Mihai Iovănel, Dan Dana), mas a sua posição pessoal: a alegação de Eliade sobre seu apoio à Legião do Arcanjo Miguel (movimento nacionalista cristão), como de interesse exclusivamente religioso, não é aceitável. Eliade teria admiração pessoal não apenas por Nae Ionescu, seu mentor na Universidade de Bucareste, mas por outros líderes influentes do movimento, como por exemplo, Ion Moța e Corneliu Codreanu, tendo colaborado com artigos para o movimento na década de 1930. Considerando sua aversão aos valores anti-religião do modelo soviético que se instaurou na Romênia, e ao mesmo tempo, a problemática situação de ter seu passado vinculado a um movimento de contornos fascistas, seria suficiente estímulo para que ele buscasse se desvencilhar dessa associação, alegando puro interesse espiritual. Afinal, a Romênia era um país cristão-ortodoxo até o fim da Segunda Guerra Mundial. O “terror da história” que Eliade menciona em suas obras, tocou profundamente a sua vida ao lhe ensinar os riscos de explorar transformações culturais e espirituais por meio da ação política, mesmo que exclusivamente jornalística. Eliade nunca mais voltou à Romênia, e onde estivesse, teria que provar que suas motivações políticas do passado eram legítimas na sua dimensão espiritual, sendo que o totalitarismo fascista foi o estopim do grande conflito mundial. Como estrangeiro, não fazia sentido ser ativista de um ideal passado e *sem volta*. Como romancista de sucesso, não podia atingir os mesmos índices de popularidade *fora* da Romênia. O mais natural seria passar o resto da vida demonstrando - com sua obra acadêmica - que a sua trajetória espiritual individual e suas reflexões sobre o tema das religiões tinham uma contribuição decisiva e relevante para os problemas da existência e da espiritualidade do ser humano enquanto *homo religiosus*.

<sup>10</sup> ELIADE, 1988, p.74.

e livros, *La Mandragore* e *Le chamanisme*.<sup>11</sup> Num segundo momento, Eliade foi transferido como secretário cultural a Portugal, mudando-se em fevereiro de 1941, na semana em que a Grã-Bretanha rompeu laços diplomáticos com a Romênia.<sup>12</sup> Eliade permaneceu em Lisboa e Cascais, por quatro anos e meio, até o fim da guerra, quando decidiu não mais voltar para a Romênia, agora sob a ocupação soviética. Durante sua estada em Portugal, escreveu *Salazar și revoluția în Portugalia*, (Salazar e a sua Revolução em Portugal) e em português, *Os Romanos, Latinos do Oriente*, além de artigos para a imprensa local como um “esforço para aproximar Portugal da Romênia.”<sup>13</sup> Ele continuou produzindo artigos para a Revista de História das Religiões *Zalmoxis*, tendo publicado ainda na Romênia seu *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (Comentários sobre a Lenda do Mestre Manole).

Em Lousa, nas cercanias de Lisboa, a sua primeira esposa Nina faleceu de câncer em 20 de novembro de 1944.<sup>14</sup> Terminada a guerra, e com um visto francês, Eliade partiu para Paris, chegando em setembro de 1945.<sup>15</sup> Na década seguinte em Paris, o autor viu a consolidação de seu trabalho como filósofo e historiador das religiões, com a publicação dos seus livros mais importantes, entre os anos de 1949 e 1954. Esta possivelmente tenha sido a fase mais produtiva da sua carreira, apesar de suas lutas e desafios financeiros pessoais. Por influência do partido comunista romeno e sua embaixada em Paris, apesar de ele ter por duas vezes tentado a posição de professor titular universitário, nunca obteve o posto.<sup>16</sup>

Mas com sua tese doutoral publicada em francês,<sup>17</sup> seus artigos na *Zalmoxis, Revue des Études Religieuses*, fundada com colaboradores internacionais, e com três volumes lançados entre 1939 e 1943, já era conhecido pelos intelectuais e orientistas de Paris, encontrando lá pessoas que o ajudaram nos tempos mais difíceis. Por influência de George Dumèzil, Eliade foi apresentado aos principais autores de seu campo de pesquisa. A despeito da instabilidade financeira que caracterizou os primeiros cinco anos em Paris, Eliade conseguiu avançar em sua produção intelectual quase ininterruptamente, publicando artigos em revistas especializadas<sup>18</sup> e uma versão popular da sua

---

<sup>11</sup> ELIADE, 1988, p. 3.

<sup>12</sup> ELIADE, 1988, p.89. Nos anos Romanos iniciais, Eliade podia ser classificado como um Nacionalista Místico-Cristão, mas que no campo político se definia como um Ativista Cultural (Ideias). O rompimento Diplomático entre Romênia e Inglaterra se deveu a uma manobra política dos Legionários que depuseram o Rei Carol II num golpe de Estado, aliando-se aos alemães (Eixo) na ocasião. Essa posição durou de 1941-1944, quando Michael I retomou a Coroa aprisionando a Guarda de Ferro, e assumiu o poder, realinhando a Romênia com os Aliados (UK) de 1944-1945. Depois, com o avanço Soviético, Michael I abdicou e o país passou à Influência direta de Moscou/URSS.

<sup>13</sup> ELIADE, 1988, p. 102.

<sup>14</sup> ELIADE, 1988, p. 106.

<sup>15</sup> ELIADE, 1988, p. 112.

<sup>16</sup> A Romênia tornou-se "comunista" depois de 1945. Foi portanto, já sob o domínio da URSS que a embaixada Romena influenciou na não-recomendação do nome de Eliade nesse processo. Apesar disso, Eliade foi convidado esporadicamente a dar palestras.

<sup>17</sup> A tese foi publicada por Paul Geuthner em Paris, 1936 com o título *Yoga, Essay sur les origins de la mystique Indienne*.

<sup>18</sup> “*Le problème du chamanisme*”. *Revue de l’histoire des religions* vol 131 [1946]; “Science, idéalisme et phénomènes paranormaux”. Critique no. 23 [1948];

tese, intitulada *Téchniques du Yoga* em 1948. O ano de 1949 foi excepcional na sua carreira, com a publicação de duas de suas obras mais importantes. Seu *Le mythe de l'éternel retour* (Cosmos and History) seguido do *Traité d'Histoire des Religions* (iniciado ainda em Londres e publicado depois em inglês como *Patterns in Comparative Religion*).

### 2.1.3 As Conferências Eranos

Ao se casar outra vez (Christinel Cottescu), em 9 de janeiro de 1950,<sup>19</sup> Eliade inicia uma nova fase, à que se soma o convite estendido a ele naquele mesmo ano para dar palestras nas *Conferências Eranos* em Ascona, Suíça.

Eranos foi concebida originalmente pela sua fundadora, Olga Fröbe-Kapteyn, como um fórum para o intercâmbio entre a religião e a espiritualidade do Oriente e do Ocidente. Com o passar do tempo, contudo, o escopo foi ampliado para incluir não apenas assuntos como psicologia, história da arte, música e ciência natural, mas também temas “herméticos” e “esotéricos”. Eranos, portanto, não se preocupava exclusivamente com a erudição acadêmica, mas de igual maneira [...] com a transformação espiritual da humanidade. Tanto as seções racionais como as “míticas” da humanidade deviam receber a devida atenção.<sup>20</sup> (tradução nossa)

Eliade tinha lido o primeiro Anuário da Eranos (*Eranos-Jahrbüch*) ainda na Romênia, uma década antes, e confessou ter ficado “...fascinado por esse tipo de simpósio multidisciplinar, no qual, além de C.G. Jung, um grande grupo de eruditos que eu admirava muito já tinham participado”<sup>21</sup>. Sua presença regular no simpósio entre 1950 e 1963 não influenciou seu sistema de pensamento, já que suas obras principais já tinham sido publicadas, mas o intercâmbio de ideias e experiências e a chance de encontrar grandes nomes no seu campo de pesquisa, abriram para ele imensas oportunidades. Isso começa com uma bolsa de pesquisa.

Tendo uma admiração em comum pela obra e o pensamento de C.G. Jung, o casal norte-americano Mary e Paul Mellon vinham apoiando financeiramente o círculo de Olga Fröbe desde 1938, e especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, o *Instituto Bollingen* fundado pelo casal foi o pivô para a disseminação mundial de vários dos autores que palestravam no Círculo Eranos. Isso ocorria através de bolsas de pesquisa com a posterior publicação de seus trabalhos em inglês, formando a conhecida *Bollingen Series*. Pode-se dizer que a principal contribuição da Eranos à

<sup>19</sup> ELIADE, 1988, p. 134.

<sup>20</sup> HACKL, Hans Thomas. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Translated by Christopher McIntosh. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, Ithaca, 2013, p. 11. No original: “‘Originally Eranos was conceived by its founder, Olga Fröbe-Kapteyn, as a forum for interchange between Eastern and Western religion and spirituality. Over time, however, the scope widened to include not only subjects such as psychology, art history, music and natural Science, but also “hermetic” and “esoteric” themes. Eranos was thus not exclusively concerned with learned scholarship, but equally with [...] with the spiritual transformation of humanity. Both the rational and the “mythical” sections of humanity were to be given their due.’”

<sup>21</sup> ELIADE, 1988, p. 139.

carreira de Eliade se dá pelos contatos que ele fez em Ascona, através do representante editorial do Instituto Bollingen, John Barret.

Quando Barret o conheceu, Eliade, que tinha sido roubado em Paris, tinha uma única maleta com seus pertences, e enquanto esperava o resultado da bolsa de pesquisa que solicitara, estava próximo do desespero. Em dezembro de 1950, Eliade se tornou um beneficiado da *Bollingen Fellow*, passando a receber duzentos dólares por mês, e logo ele se juntou ao círculo mais interno da Eranos, retornando para dar palestras quase todos os anos até 1963, visitando também com frequência fora da época.<sup>22</sup> (tradução nossa)

Essa bolsa de três anos subsidiaria Eliade em sua “Pesquisa e escrita na área de Filosofia, Mitologia e Religiões Comparadas.”<sup>23</sup> Embora ele já fosse relativamente bem conhecido na Europa, com seus livros em francês, foi essa parceria com a *Fundação Bollingen* que o catapultou para se tornar um autor conhecido no cenário editorial nos Estados Unidos,<sup>24</sup> embora ele continuasse residindo e produzindo na França. Em 1951, aparece *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Librairie Payot, Paris). Em novembro de 1952, *Images et Symboles* é publicado, seguido da “preparação de novas edições corrigidas e ampliadas do *Le mythe de l'éternel retour* e do *Traité d'histoire des religions* para o alemão, inglês e espanhol.”<sup>25</sup>

Em 1953, ele começou a trabalhar numa nova edição da sua tese sobre a Ioga, vista por ele como uma “transformação total do texto de 1936”<sup>26</sup> e publicada em 1954 como *Le Yoga: Immortalité et liberté*. Seu último livro publicado na França antes de se mudar para os Estados Unidos também foi o último tratamento dado em seus estudos, ao tema da alquimia, intitulado *Forgerons et alchimistes* (Flammarion, Paris, 1956). Em abril de 1955, Eliade palestrou em Roma no VII Congresso Internacional de História das Religiões, presidido por Raffaele Pettazzoni. No evento, Joachim Wach informou ter apontado o nome dele para as Palestras Haskell na Universidade de Chicago de 1956-1957. Outro encontro significativo foi com o professor de filosofia alemão E. Grassi, que insistiu para que Eliade aceitasse se unir ao seu projeto editorial, *Rowohlt Deutsche Encyklopadie*, contribuindo para a coleção com um livro original, uma síntese da abordagem de

---

<sup>22</sup> MCGUIRE, W. *Bollingen, an adventure in collecting the past*. Bollingen Series. Revised Ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989, p. 150,151. No original: “When Barret met him, Eliade, who had been robbed in Paris, had a single suitcase of belongings, and, while awaiting the verdict on his fellowship application, he was close to desperation. In December 1950, Eliade became a Bollingen fellow, at \$200 per month, and he also soon joined the inner circle of Eranos, returning to lecture nearly every year until 1963, and often coming out of season to visit.”

<sup>23</sup> MCGUIRE, 1989, p. 315. Appendix, “The Bollingen Fellows”. “*Mircea Eliade (1951): Research and writing in philosophy, mythology, and comparative religion.*”

<sup>24</sup> Em seu primeiro encontro com Eliade, Barret expressou seu interesse no livro *Le Mythe de l'éternel retour*, que tinha sido publicado pouco antes. A tradução dele foi confiada a Willard R. Trask, outro dos tradutores incomuns da Série Bollingen [...] O Mito do Eterno Retorno (XLVI, 1954) estabeleceu o seu nome nos Estados Unidos; Ao longo de suas várias edições, o *Cosmos and History* vendeu mais de 100 mil cópias. Mais dois livros de Eliade traduzidos por Trask, apareceram nos Estados Unidos: *Yoga: Immortality and Freedom* (LVI, 1958) e *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (LXXVI, 1964); três ensaios, traduzidos por Manheim, estavam nos volumes da Eranos. (MCGUIRE 1989, p. 151,152)

<sup>25</sup> ELIADE, 1981, p. 164.

<sup>26</sup> ELIADE, 1981, p. 165.

Eliade à História das Religiões. Esse pequeno volume se tornaria um de seus livros mais vendidos mundialmente, com o título *O Sagrado e o Profano*.

#### 2.1.4 Estados Unidos e a Universidade de Chicago

Depois da participação inicial como orador convidado para as *Haskell Lectures* (com o tema “Padrões de Iniciação”) em 1956, e da súbita morte do Professor Joachim Wach, “Eliade obteve a cátedra de História das Religiões na *Divinity School* da Universidade de Chicago em 1957, assumindo a direção do departamento.”<sup>27</sup>

O reconhecimento da sua obra foi aumentando gradualmente. Em 1962, a Universidade de Chicago lhe conferiu o título de “Sewell L. Avery Distinguished Service Professor”, e em 1966 “ele foi eleito membro da Academia Americana de Artes e Ciências, seguido de vários reconhecimentos acadêmicos nos Estados Unidos, Canadá, América Latina e Europa.”<sup>28</sup> Sua produção acadêmica nos Estados Unidos passou a se concentrar, de livros individuais a revistas científicas como *History of Religions*, séries como *History of Religious Ideas* (3 volumes) e à direção editorial de projetos coletivos, como a *The Encyclopedia of Religion* (16 volumes), publicada postumamente.

## 2.2 ESTADO DA ARTE

### 2.2.1 Trajetória pessoal, obra acadêmica e obra literária

Muitos eruditos buscaram entender o processo de elaboração da controversa abordagem metodológica de Mircea Eliade, começando por seus alunos de História das Religiões na Universidade de Chicago, seguido por seus primeiros críticos, ainda na década de 1960. A tarefa é tão desafiadora e volumosa quanto a própria obra do autor romeno. Diferentes biógrafos e estudiosos de Mircea Eliade confirmam a observação de que, para compreender suas ideias de maneira mais completa, é preciso conhecer, além dos dados biográficos essenciais, tanto a sua obra literária como a sua obra acadêmica. Por razões de escopo, sua obra literária não será incluída na análise, já que esta se centraliza mais em questões filosóficas, e porque as abordagens que consideram o conteúdo teológico do pensamento Eliadiano serão mais úteis na elaboração de seus pressupostos e como influenciaram seus critérios seletivos.

### 2.2.2 Antologias e Listas Bibliográficas

O volume de livros e artigos publicados por Mircea Eliade é imenso. Em inglês, uma das primeiras tentativas de listar a obra do romeno foi a de Douglas P. Allen, que organizou uma das mais exaustivas bibliografias do material publicado por Eliade em *Mircea Eliade: An Annotated*

<sup>27</sup> GNOLI G. Mircea Eliade: 1907-1986. *East and West*, September 1986, Vol. 36, No. 1/3, p. 296.

<sup>28</sup> GNOLI, 1986, p. 296.

*Bibliography*.<sup>29</sup> Allen e Doeing contribuem com uma retrospectiva minuciosa da antologia de Eliade e, além de resumos de cada obra, oferecem no início uma cronologia de suas publicações até a ocasião (xiii-xxii). Seguem-se outras listas bibliográficas elencadas em apêndices ou anexos de livros sobre o autor, como referências finais em livros dedicados exclusivamente à obra dele. Entre essas, pode-se destacar aqui, em primeiro lugar, a extensa pesquisa de Mac Linscott Ricketts, que trouxe aspectos até então desconhecidos da trajetória do primeiro Eliade, na obra de dois volumes *Mircea Eliade: the Romanian Years*.<sup>30</sup>

A produção especificamente literária de Eliade, incluindo novelas, contos e ensaios, recebeu atenção em Mircea Handoca, *Mircea Eliade Bibliografie* (1997-1998-1999). Bucurest: Editura Jurnalul Literar, 3 volumes; Sobre suas obras publicadas em espanhol, uma lista relevante se encontra em J.A. Hernández Garcia. “Bibliografía comentada de Mircea Eliade”. *Estudios de Asia y Africa*, Jan. - Apr., 2003, Vol. 38, No.1 (120), pp. 223-262. Sobre os aspectos biográficos do autor, uma síntese suficientemente completa da trajetória dele pode ser encontrada no *No Souvenirs* (1977); Seus diários, que reúnem importantes revelações pessoais, foram publicados numa série de quatro volumes no ano de 1989 pela University of Chicago Press: *Journal I*, 1945-1955; *Journal II* (publicado anteriormente como *No Souvenirs*) 1957-1969; *Journal III*, 1970-1978; e o volume IV, 1979-1985. Esses volumes complementam os dois volumes da *Autobiography* Vol. I (1981) e *Autobiography* Vol. II (1988) da mesma editora de Chicago, sendo que o mais recente é *The Portugal Journal* (2010), que traz na íntegra o seu diário escrito em Portugal entre 1941 e 1945.<sup>31</sup> Além disto, têm surgido nos últimos anos material epistolar inédito, no qual a troca de ideias e a discussão acadêmica iluminam convergências e divergências com outros intelectuais nas diferentes fases da vida de Eliade.

Entrevistas como a publicada por Claude-Henri Rocquet, *Ordeal by Labyrinth* (1983) têm o problema de que Eliade reconstrói dados e significados do seu passado *dourando a pílula*, no sentido de enfatizar aspectos quase providenciais da sua trajetória, além de acentuar mais o heróico do que o que é menos glorioso. Em termos de método, C.H. Rocquet questiona como Eliade aceita o estruturalismo de Georges Dumézil mas não o de C. Lévi-Strauss. Eliade confirma a convergência com Dumézil e (o estruturalista russo) Propp, citando imediatamente Goethe e sua morfologia das plantas. Propp teria usado extensivamente a abordagem Goethiana no seu *Morphology of the Folktale*, por exemplo. Quanto a Lévi-Strauss, porém, a observação de Eliade é quanto à sua recusa em *interpretar* os dados, contrária à sua abordagem como hermeneuta.

---

<sup>29</sup> ALLEN, Douglas; DOEING, D. *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography*. New York and London. Garland, 1980.

<sup>30</sup> RICKETTS, Mac Linscott. *Mircea Eliade: the Romanian Years*. New York: Columbia University Press, 1988, vol. I,II.

<sup>31</sup> ELIADE, Mircea. *The Portugal Journal*. Bryan Rennie, ed. Translated from the Romanian and with a Preface and notes from Mac Linscott Ricketts (SUNY Series: Issues in the Study of Religion). Albany, NY: State of New York University Press, 2010. 298p.

Eu admiro muito a Lévi-Strauss como escritor, e o considero uma mente notável. Mas a partir do momento em que ele exclui a hermenêutica, não há nada no método dele que eu possa usar muito. Um historiador das religiões [...] pensa que o seu primeiro dever, na prática, é captar o significado original de um fenômeno sagrado, e então, interpretar a história dele. Então eu não vejo muito bem o que um historiador das religiões vai fazer com o estruturalismo nos moldes de Lévi-Strauss.<sup>32</sup> (tradução nossa)

David Cave, no *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*<sup>33</sup> tem uma lista mais resumida de fontes primárias e artigos, e seu interesse é a defesa dos principais elementos da *hermenêutica criativa* de Eliade, que considera distinta, justamente por suas ambições universais, além da análise do *novo humanismo* como visão espiritual centrada num *homo religiosus* cuja existência e compreensão mítica do mundo giram em torno do símbolo. Segundo Cave, depois de Joachim Wach, é Eliade que coloca a hermenêutica no centro do empreendimento acadêmico da fenomenologia,<sup>34</sup> o que ele vê, ao contrário de Ivan Strenski, como algo positivo.

Bryan Rennie, em *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*<sup>35</sup>, divide as obras Eliadianas em publicações romenas não traduzidas, obras acadêmicas [não-ficção], artigos e entrevistas, ficção, e diários, dedicando detalhada atenção à compreensão de Eliade do significado intrínseco da religião através dos elementos da sua morfologia: a hierofania, o aspecto *não homogêneo* do sagrado em sua relação dialética com o profano, a *coincidentia oppositorum*, o *homo religiosus*; A função do símbolo, que “traduz uma situação humana em termos cosmológicos”... e “revela a interdependência entre as estruturas da existência humana e as estruturas cósmicas”, conforme Eliade.<sup>36</sup> Para Rennie, é a relação entre as estruturas cósmicas e os símbolos que conta. “...para ser uma situação existencial real da humanidade, uma dada estrutura deve ser também uma estrutura do mundo, ou cósmica. É função adicional do símbolo que ele unifique os níveis da realidade humana e cósmica.”<sup>37</sup> (tradução nossa) Ambos autores fazem uma análise da obra completa do autor romeno, e apesar de destacarem pontos significativos da sua fase inicial e formativa, sua leitura abrange o conjunto final e já consolidado do pensamento de Eliade.

<sup>32</sup> ELIADE, Mircea. *Ordeal by Labyrinth: conversation with Claude-Henri Rocquet* (translated by Derek Coltman). Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 142. No original: “I admire Lévi-Strauss very much as writer, and I regard him as a remarkable mind; but, insofar as it excludes hermeneutics, there is nothing in his method that I can put too much use. A historian of religions [...] thinks that his first duty, in practice, is to grasp the original meaning of a sacred phenomenon and then to interpret its history. So I don't quite see what a historian of religions is going to be able to do with structuralism in the Lévi-Straussian mold.”

<sup>33</sup> CAVE, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York: Oxford University Press, 1993.

<sup>34</sup> “In the history of religions, it would be Joachim Wach and later Mircea Eliade who positioned hermeneutics at the center of the phenomenological enterprise.” (CAVE, 1993, p. 16)

<sup>35</sup> RENNIE, Bryan S. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1996.

<sup>36</sup> RENNIE, 1996, p.53. “...it discloses the interdependence between the structures of human experience and cosmic structures.” Apud: *Symbolism, the Sacred and the Arts*, p. 13.

<sup>37</sup> RENNIE, p. 53. No original: “In fact, in order to be a real existential situation of humanity a given structure must also be a structure of the world or cosmic structure. It is a further function of the symbol that it unifies the human and the cosmic levels of reality.”

### 2.2.3 Coautorias e Compilações Críticas sobre a Obra de Eliade

O mesmo vale para coautorias e novas compilações de críticos e estudiosos do pensamento Eliadiano, que reúnem artigos e livros individuais em edições especializadas em Eliade. Entre os diversos volumes disponíveis, *Imagination and Meaning: the Scholarly and Literary Works of Mircea Eliade* (1982) pode ser listado entre os primeiros a resgatar<sup>38</sup> trechos (inéditos até a década de 1980) de artigos e ideias nas quais Eliade explora seus próprios paradoxos pessoais, na busca de equilíbrio entre a produção literária e a acadêmica. A introdução de Norman J. Girardot, co-editor com Mac Linscott Ricketts, compreende perfeitamente essa tensão e sintetiza o objetivo do livro ao sugerir uma apreciação crítica mais séria e equilibrada entre essas dimensões, a acadêmica e a literária. Para isso, em diferentes partes do livro, trechos do *Fragmentarium*, *Oceanografie* e *Solilocvii* são traduzidos. A segunda parte do livro por exemplo, usa o título “Coincidentia Oppositorum” como metáfora para essa união de opostos em Eliade. Girardot comenta: “Essa dualidade profundamente sedimentada no caráter e na obra de Eliade tornam o decifrar a sua importância muito difícil, uma vez que a erudição de Eliade e a sua ficção se sobrepõem dialeticamente em método e intenção.”<sup>39</sup> É essa “interação mutável entre o concreto e o ideal, história e ficção, razão e imaginação em Eliade tem, para dizer o mínimo, levado a uma desorientação dos críticos.”<sup>40</sup> O destaque vai para o artigo de Adrian Marino “Mircea Eliade’s Hermeneutics” e para as considerações de Douglas P. Allen “Phenomenological Method and the Dialectic of the Sacred”, que encerram a parte I.

Seguindo a linha de referência acima, a obra editorial de Bryan Rennie se destaca com pelo menos três livros. O primeiro é o *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (1996), no qual Rennie sintetiza as propostas da hermenêutica Eliadiana (Hierofania, o sagrado, dialética sagrado profano, *Coincidentia Oppositorum*, *Homo Religiosus*, Símbolos e Simbolismos, Mitos e Mitologia, tempo primordial ou *Illud Tempus*, e a abordagem de Eliade à História), concentrando-se na parte II na crítica acadêmica a Eliade, incluindo o problema de como este lida como o relativismo ou subjetivismo, o problema filosófico do comprometimento com convicções nunca completamente racionais ou verificáveis, e a questão do envolvimento de Eliade com a Guarda de Ferro na Romênia. Destacam-se os capítulos 14 e 15 nos quais ele sintetiza, refuta ou destaca as críticas de diversos estudiosos. R. F. Brown [1981] sobre o uso Eliadiano “irresponsável” de material antropológico

---

<sup>38</sup> *Imagination and Meaning: the Scholarly and Literary Works of Mircea Eliade*. Edited by Norman J. Girardot and Mac Linscott Ricketts. New York: The Seabury Press, 1982.

<sup>39</sup> GIRARDOT, Norman J. In: *Imagination and Meaning*, p. 2. No original: “This ‘deep-seated duality’ in Eliade’s character and work makes the decipherment of his significance all the more difficult since his scholarship and fiction dialectically overlap in method and intention.”

<sup>40</sup> GIRARDOT, 1982, p. 2. O original: “...the shifting interplay between the concrete and the ideal, history and fiction, reason and imagination in Eliade’s work has, at the very least, to critical bewilderment.”

(ignorando os contextos originais em seus níveis etnográficos e mesmo exegéticos em favor de um nível explicativo-hermenêutico); Jonathan Z. Smith [1978] sobre o significado do *omphalos* babilônico, ou sobre a suposta agenda teológica oculta de Eliade, na opinião de certos teólogos. Mesmo as críticas de Douglas P. Allen [1978]; ou Gregory D. Alles [1988] sobre sua ontologia do sagrado, elementos normativos, o objeto da crença religiosa; Rennie conclui essa obra destacando aspectos do pensamento de Eliade em diálogo com a pós-modernidade. Ele volta em *Changing Religious Worlds: The Meaning and the end of Mircea Eliade* (2001)<sup>41</sup>, onde compila artigos de um congresso da Academia Americana de Religião.

*Mircea Eliade: a Critical Reader*, (2006) é provavelmente o livro mais completo editado por Bryan Rennie sobre as críticas e estudos mais significativos da obra de Eliade ao longo das últimas cinco décadas. O livro é formado por 43 capítulos, e dividido em quatro partes, nas quais artigos originais de Eliade dialogam com seus críticos. I - Introdução bibliográfica; II – A Compreensão Eliadiana de Religião, que de certa forma repete a síntese do livro de 1996, mas acrescenta ao mesmo tempo importantes análises (William Paden [1994] , sobre o legado de Durkheim e o uso do termo “sagrado” antes de Eliade; Douglas P. Allen, sobre a Dialética do Sagrado; Gregory Alles [1987] e John A. Saliba [1976], sobre o *Homo Religiosus*; Robert D. Baird [1970], da compreensão Fenomenológica de Eliade sobre o Simbolismo; John Valk [1992] sobre *Coincidentia Oppositorum*); Na Parte III – A Metodologia de Eliade, encontram-se as críticas de Edmund Leach [1966] aos problemas antropológicos do trabalho de Eliade; Richard Gombrich [1974], problemas filológicos na terminologia de Eliade sobre o Budismo; R.J. Z. Werblowsky [1989], e Ivan Strenski [1978] sobre problemas teóricos de Eliade). A parte IV lida com Problemas e temáticas de Eliade, começando pela metodologia histórica, com as críticas de Robert Segal [1989] que revisa a historiografia de Eliade, e Guilford Dudley III [1976] sobre Eliade como Anti-Historiador da Religião. Além de fornecer uma bibliografia muito ampla de críticos de Eliade, ainda que vários já citados em 1996, a parte final trata com grande sensibilidade de temas como sua literatura e a sua religião particular. Nosso destaque vai para dois autores. Zwi Werblowsky por exemplo, apesar de suas críticas a nível antropológico, sugere que Eliade não teria sido de fato anti-Semita, surpreendendo-se com a constatação de como “...o Eliade do início dos anos 1930 ainda se identificava completamente com a Ortodoxia Oriental (Bizantina). Os argumentos de Eliade (a favor dos judeus) não são nem liberais nem humanistas, mas teológicos.”<sup>42</sup> Na mesma direção, outros dois

<sup>41</sup> Ver abaixo, a resenha de Gregory Alles sobre esta obra, e sua síntese do problema do método em Eliade.

<sup>42</sup> WERBLOWSKY, Zwi In: *Mircea Eliade: A Critical Reader*, p. 299. No original: “Of even greater interest is the fact that the Eliade of the early thirties still completely identifies with eastern (Byzantine) Orthodoxy. Eliade’s arguments are neither liberal nor humanist, but theological.” Contra Nae Ionescu, o jovem Eliade argumenta em 1934 (Revista *Vremea*) que os judeus não poderiam estar sob eterna maldição porque isso imporia “limites dogmáticos *a priori* à ilimitada liberdade da Graça de Deus.”

autores que surpreendem por suas propostas menos convencionais são Alexander F.C. Webster [1986] e Ansgar Paus [1989].

Através do que denomina “dualismo fenomenológico de Eliade”, o primeiro explora as semelhanças conceituais entre a dicotomia sagrado x profano (particularmente no livro *O Sagrado e o Profano*) e a teologia Ortodoxa. Isso começa com a via negativa (método apofático). Sua leitura da relação entre o *homo religiosus* e seu posicionamento espaço-temporal em relação ao reino do sagrado ou sobrenatural “pareceriam feitos sob medida para o teólogo ortodoxo.”<sup>43</sup> Destacando claros paralelos entre essas explicações, Webster destaca: a sacralidade da natureza e a ideia de religião cósmica como algo já cogitado na ortodoxia Patrística; o que Eliade chama de dessacralização do mundo é semelhante à crítica ortodoxa ao “secularismo”; a hierofania em Eliade dá espaço para a encarnação de Cristo (*kenosis*) como a maior das hierofanias, além de ter afinidades com as epifanias da liturgia ortodoxa; O cosmos como organismo sagrado sendo representado arquitetonicamente pode ser reconhecido na arquitetura Bizantina, cujos domos são também “uma cópia do cosmos” etc. Webster parece não diferenciar com muita precisão o dualismo das dicotomias em si, o mesmo ocorrendo com a análise de Alexander Schumemann, que aplica em sua teologia litúrgica exatamente as dicotomias Eliadianas.

Já Ansgar Paus [1989], em “The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise”, explora aspectos ainda mais específicos da teologia ortodoxa oriental no pensamento de Eliade, sendo bem mais detalhado a respeito de uma suposta “agenda oculta” de Eliade relacionada à teologia cristã. Depois de uma análise das convergências e divergências entre Eliade e Otto, Paus afirma: não é na Ciência da Religião, ou em qualquer disciplina da Filosofia, nem nas fenomenologias idealistas-transcendentais, nem na fenomenologia filosófica, na psicologia profunda ou mesmo na Ontologia derivada de Platão que se pode compreender o raciocínio Eliadiano. Sua hermenêutica visa oferecer *o significado dos dados religiosos* na história das religiões. Segundo Paus, “...a chave para entender todo o material histórico e religioso de Eliade, visto na perspectiva dele de julgamento, está numa teologia, ou para ser mais preciso, na Iconoteologia Bizantina.”<sup>44</sup> A metodologia de Eliade dá novo significado a diferentes ideias e cria uma “consciência metodológica religiosa integrativa”<sup>45</sup> orientada para síntese, e são esses “agregados de pensamento da experiência religiosa mística do Cristianismo Ortodoxo Bizantino” que formam para ele “princípios integradores de pesquisa na

---

<sup>43</sup> WEBSTER, Alexander R.F. “Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: an Experimental Synthesis” In: *Mircea Eliade: A Critical Reader*, p. 406. “...Eliade’s analysis of the spatial, temporal and natural aspects of the ‘centeredness’ of the religious person in the sacred or supernatural realm and the interrelations of these myths, symbols and rituals would seem made to order for an Orthodox theologian.”

<sup>44</sup> PAUS, Ansgar. “The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise”, In: *Mircea Eliade: A Critical Reader*, p.396. “...the key to the understanding of the whole of Eliade’s religious, historical material, seen from his perspective of judgment lies in a theology, or to put it more precisely, in Byzantine Icontheology.”

<sup>45</sup> PAUS, 2006, p. 394.

comparação de campos religiosos historicamente os mais variados.” Paus cita a influência de Nae Ionescu, mas destaca igualmente o papel do professor Nichifor Crainic (1889-1972), da cadeira de *teologia mística e ascética* da faculdade de Teologia da Universidade de Bucareste, na compreensão Eliadiana da identidade espiritual ortodoxa romena. Assim como no pensamento teológico Bizantino nenhum sistema filosófico foi adotado como princípio direcionador da produção teológica, selecionando-se antes, fragmentos ecléticos de sistemas diferentes quando isso era conveniente, o método de Eliade apresenta características igualmente ecléticas, e que o próprio Eliade denominava método “integrativo.” “O conceito Eliadiano da ciência da religião mostra uma desconcertante afinidade com o conceito de teologia ou o ensino teológico da antiga Bizâncio.”<sup>46</sup> Isso inclui a herança do paganismo greco-romano no culto Bizantino às imagens. Assim, de acordo com A. Paus, “Eliade não apenas viveu no mundo iconoteológico de Bizâncio, mas também tirou dele a matriz da moldura interpretativa básica para a sua hermenêutica total, científica e religiosa.”<sup>47</sup> O autor então elenca como os quatro elementos fundamentais da teologia dos ícones a) A relação entre o ícone e seu arquétipo ou protótipo, considerada cósmica e atemporal; b) As imagens como meios pragmáticos de ilustrar conteúdo teológico; c) “Uma imagem, estátua ou ícone é um receptáculo material, terrestre ou cósmico para o poder, energia ou vida divina. No meio do espaço empírico e no tempo empírico, esses objetos materiais criam locais ou *topoi* para a irrupção de um poder espiritual que em si, transcende o mundo”;<sup>48</sup> e d) A justificativa teológica para as imagens está na encarnação da divindade. “Deus e homem em uma pessoa [...] representa o fundamento Cristológico da teologia dos ícones”. Esses conceitos podem ser facilmente reconhecidos na fenomenologia de Eliade, na semelhança entre as teofanias - que trazidas a um contexto mais amplo, se mesclam às hierofanias - e na relação símbolo-hierofania (a hierofania precedendo o símbolo). Paus denomina essa atitude de “Iconosofia das Religiões. Para Eliade, isso representa um padrão de interpretação do qual não há exceções.”<sup>49</sup> Daí o adjetivo “total”, que ele aplica como “princípio neutro de interpretação universalmente válido.”<sup>50</sup> Com isso em mente, pode-se ler Eliade novamente dando novo sentido à expressão “universal” a partir de uma teologia cuja ontologia arcaica pode ser identificada na prática, num momento e cultura bastante específicos da história.

<sup>46</sup> PAUS, 2006, p. 397. “Eliade’s concept of the science of religion displays a perplexing affinity with the concept of theology or theological teaching in the bygone Byzantium.”

<sup>47</sup> PAUS, 2006, p. 398. “Eliade not only lived upon the Iconotheological world of Byzantium but he also took from it the matrix or basic interpretative framework for his scientific, religious ‘total Hermeneutics.’”

<sup>48</sup> PAUS, 2006, p. 399. “An image, a statue or an icon is a material, terrestrial or cosmic receptacle for divine power, energy or life. In the middle of empirical space and in empirical time these material things creat places or *topoi* for the breakthrough of a spiritual power, which itself transcends our world.”

<sup>49</sup> PAUS, 2006, p. 399.

<sup>50</sup> PAUS, 2006, p. 400.

Finalmente, no *The International Eliade* (State University of New York, 2007) Rennie apresenta uma seleção de onze autores comentando convergências e divergências sobre as propostas Eliadianas, dentro de seus campos de especialização. Do ponto de vista da Teologia do NT, o artigo de Joseph Muthuraj considera como certos pontos tocados por Eliade dialogam com a teologia do século 20. Destacam-se sua associação do termo *plenitude* (da autoridade de Cristo) no NT à ideia Eliadiana de “Cristianismo Cósmico” que seria “uma religião centrada nos camponeses, com seu leque de liturgias cósmicas e folclores religiosos”<sup>51</sup>. Analisando a amizade entre Paul Tillich e Eliade, questiona a relação entre a teologia e a história da religião, revisando o debate desde a geração de Wellhausen, até o momento atual, alinhado com a abordagem de Tillich. Em síntese, “precisamos reexaminar os métodos de história e as categorias de interpretação teológica à luz das críticas feitas por Eliade.”<sup>52</sup> Essas críticas se concentrariam na aversão típica da teologia a abordagens sincréticas, bem como à possibilidade de que o próprio Cristianismo tenha nas religiões orientais, precursores, e não apenas formas de religião opostas. Sua abordagem ao mito também é analisada como “diametralmente oposta”, à de R. Bultmann.<sup>53</sup> O artigo valoriza como Eliade abre o caminho para o estudante de teologia na Índia realizar sua própria abordagem do NT a partir dessa visão mais ampla.

O artigo de Natale Spineto, “Mircea Eliade and Traditional Thought” questiona, através de um estudo historiográfico, aqueles que insistem em ver em Eliade um defensor do esotérico ou do tradicionalismo. Spineto se baseia no estudo de Paola Pisi sobre a fase formativa de Eliade, relendo suas declarações e sua terminologia e avaliando que, embora o jovem Eliade tenha de fato absorvido muitos conceitos comuns no tradicionalismo, este não é o modelo principal das suas ideias. “Conceitos e termos tradicionalistas são integrados por Eliade dentro de uma moldura conceitual diferente”<sup>54</sup> das propostas tradicionalistas, moldura na qual muitas vezes se perde a conotação metafísica original para que se adeque a uma interpretação mais ampla, e que aceita claramente como a “herança religiosa das culturas arcaicas” depende dos “processos históricos.”<sup>55</sup> Embora as observações de Paola Pisi contribuam significativamente para aprofundar a compreensão de como Eliade forma seu sistema de pensamento, o foco de Spineto está na busca de evidências que refutem a ideia de que Eliade tenha se filiado formalmente ou fundamentado completamente suas ideias nos

---

<sup>51</sup> Joseph Muthuraj, In: *The International Eliade*, p.75. “*Cosmic Christianity for Eliade was a peasant-centered religion with its array of cosmic liturgies and religious folklores*” (*Myth and Reality*, p. 172)

<sup>52</sup> MUTHURAJ, 2006, p. 83. “*We need to reexamine the methods of history and categories of theological interpretation in the light of the criticisms made by Eliade*”

<sup>53</sup> MUTHURAJ, 2006, p. 86.

<sup>54</sup> SPINETO, Natale. “Mircea Eliade and Traditional Thought”, In: *The International Eliade*, p. 135. “*A thorough analysis reveals that traditionalist concepts and terms are integrated by Eliade within a different conceptual framework.*” <https://archive.org/details/internationaleli0000unse/page/142/mode/2up?view=theater>

<sup>55</sup> SPINETO, 2006, p. 137.

pontos de vista do *perennialismo* (dos tradicionalistas). Para isso ela focaliza a obra do Eliade pós-guerra, época na qual se manifestam já claramente as ideias do segundo Eliade, que avança de uma ênfase inicial fenomenológica para uma mais hermenêutica. Spineto se esforça por refutar a abordagem de Wasserstrom, cujos argumentos “não lhe parecem convincentes”<sup>56</sup>, bem como a posição de Daniel Dubuisson, para quem todo e qualquer aspecto neopagão, esotérico ou ocultista enfatizado em Eliade e em sua ontologia arcaica seriam apenas fachadas para esconder funestos ideais fascistas.

Pode-se concordar com a autora no sentido de que Eliade sim, se afastou nessa segunda fase de suas referências iniciais, e que, devido à sua definitiva ascensão acadêmica, buscou se firmar sobre outras bases. Mas esta ainda seria uma visão muito reducionista das complexas implicações, e sobretudo, dos diversos motivos da mudança de ênfase obra do segundo Eliade. Naturalmente, entende-se que, os estudiosos do fenômeno esotérico terão uma opinião diferente sobre como Eliade usou ou aplicou as ideias perenialistas. Mas a pergunta de Spineto é: considerando que Eliade passou por uma “transformação” pessoal (em sua abordagem geral da religião) a partir do contato com os tradicionalistas, teria ele aderido totalmente ao pensamento tradicionalista - que faz uma leitura sincrônica de temas esotéricos presentes ao longo de toda a história através da preservação de uma alegada tradição metafísica primordial – ou esse contato teria sido para Eliade apenas um estímulo do qual surgiram outros resultados? A ênfase de Spineto num substrato cultural no qual Eliade reposiciona livremente valores de diferentes tradições e fontes imagéticas, incluindo as esotéricas e perenialistas, *pode ser* uma excelente resposta, explicando justamente essa “moldura conceitual diferente”. Assim, elementos cruciais no pensamento tradicionalista que em Eliade se tornam parte da sua terminologia, (*reintegração, arquétipo, símbolo*, ou a própria ideia de *ritos de iniciação* numa releitura mais ampla dentro dos grandes dramas da história humana) perdem nessa reconfiguração cultural seu status exclusivamente metafísico, abrindo-se para outras possibilidades de interpretação.

Como conclusão, não me parece possível manter uma interpretação “esotérica” da obra de Eliade. O que podemos afirmar é que a leitura dos tradicionalistas foi crucial na evolução das categorias sobre as quais Eliade baseou suas ideias sobre a história das religiões. Entretanto, parece claro que as noções tradicionalistas foram reinterpretadas e integradas numa moldura conceitual diferente.”<sup>57</sup> (tradução nossa)

<sup>56</sup> SPINETO, 2006, p. 144. No original: “In short, on a close inspection of the evidence, Wasserstrom’s construction does not seem convincing.”

<sup>57</sup> SPINETO, 2006, p. 145. No original: “... In conclusion, it does not seem to me possible to maintain an “esoteric” interpretation of Eliade’s work. What we can affirm is that the reading of the traditionalists was crucial in the evolution of the categories on which Eliade based his idea of the history of religions. However, it seems clear that the traditionalist notions were reinterpreted and integrated into a different conceptual framework.” [...]

#### 2.2.4 Análises Temáticas de Eliade por Especialistas e Críticos

Outro tipo de publicação sobre Eliade é caracterizada por um tema geral sob o ponto de vista de diferentes especialistas do mesmo campo de pesquisa, servindo muitas vezes como introdução à obra destes, seguida de observações sobre o modelo geral do autor, e críticas ao seu método. No caso de Eliade, tanto em obras temáticas nas quais vários autores são estudados como em obras específicas que tratam exclusivamente de algum aspecto da sua abordagem, as críticas em geral se concentram no método, jamais esclarecido pelo próprio Eliade. Quando o tema é o método Eliadiano, a tensão aumenta. Gregory D. Alles afirma em sua resenha do livro *Changing Religious Worlds: the meaning and the end of Mircea Eliade*: “A morfologia de Eliade é um erro metodológico.”<sup>58</sup> Apesar da sua forte objeção à obra e pensamento de Eliade, sua crítica sintetiza “dois aspectos cruciais do programa de Eliade: [...] a alegação de que *o sagrado é uma estrutura da consciência humana*, e a tentativa de identificar as estruturas dessa consciência através da *morfologia*. A meu ver, se Eliade falhar nestes dois pontos, o programa dele se desmorona.”<sup>59</sup> (tradução nossa) Em contraste, Carl Olson oferece uma leitura muito mais ampla e generosa da obra Eliadiana em *The Theology and Philosophy of Eliade: Seeking the Centre* (1992). Seus *insights* são fundamentais no sentido de desviar-se da problemática do método, que caracteriza a maior parte da crítica, sugerindo, em consonância com Paus e Webster, uma abordagem mais abrangente da obra e da pessoa. Segundo Olson, a compreensão do próprio Eliade sobre a história da religião como a disciplina que desenvolveu e lecionou, muito mais do que uma *Religionswissenschaft*, pode ser definida como uma *Geisteswissenschaft*, e não uma *Naturwissenschaft*.<sup>60</sup> Isso lhe permitiu dar ao fenômeno religioso uma abordagem muito mais intuitiva e imaginativa, justificando a tão atacada *criatividade* na hermenêutica. Assim, uma das propostas diferenciadas de Olson está, a partir das referências de Gadamer, em identificar a pré-estrutura hermenêutica que Eliade traz ao se lançar à tarefa interpretativa: seus pressupostos, sua pré-compreensão e suas antecipações. Ele também propõe que a chave para compreender as reflexões teológicas de Eliade estaria no papel da nostalgia em sua obra, com ênfase na nostalgia do paraíso. Olson propõe também que Eliade teria explorado o simbolismo do centro como metáfora principal da sua própria busca pessoal por significado existencial.

---

<sup>58</sup> ALLES, Gregory D. In: *Journal of the American Academy of Religion*, June 2003, Volume 71, Issue 2, p. 468. “*Eliade’s morphology is a methodological error*”

<sup>59</sup> ALLES, 2003, p. 468. No original: “*But non of these essays really grapples with two crucial aspects of Eliade’s program [...] the claim that the sacred is a structure of human consciousness, and the attempt to identify the structures of that consciousness through morphology. To my mind, if Eliade fails in these respects, his program collapses.*”

<sup>60</sup> OLSON, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade: Seeking the Centre.*, ix. No original: “*By reviewing Eliade’s own comprehension of science and its relationship to his scholarly discipline, we will discover that he comprehends his discipline as Geisteswissenschaft, and not Naturwissenschaft, and that religious phenomena themselves demand na imaginative and intuitive approach.*”

### 2.2.5 Estudos internacionais mais recentes sobre Mircea Eliade

A tendência mais destacada é a de estudos de grupos de autores nos quais Eliade é citado e criticado. Entre os mais proeminentes se encontram Ivan Strenski e Daniel Dubuisson, que analisam as teorias relativas ao conceito de mito, e neste contexto, tratam da obra de Eliade. No *Twentieth Century Mythologies: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade* (2006, 2014), Dubuisson compara as abordagens desses três eruditos sobre as mitologias e folclore Europeu, com uma crítica particular à abordagem de Eliade, ao qual dedica os capítulos 12 a 15. Como Strenski, Dubuisson assume que as atividades do jovem Eliade como “jornalista e militante fascista” na Guarda de Ferro são o fator que melhor “ilumina diversos aspectos do seu pensamento e obra.”<sup>61</sup> Entre os temas que teriam um transfundo originalmente político estariam a “passagem do caos para a ordem, a renovação espiritual, a concepção orgânica de nação” etc. A pergunta chave de Dubuisson é: “as ideias contidas na obra de Eliade são uma transposição das ideias violentas, elitistas, anti-semitas e anti-modernistas defendidas por ele, o extremista militante pré-guerra? Ou elas são fundamentalmente diferentes?”<sup>62</sup> Para ele, o Eliade maduro ainda comunica suas ideias com uma linguagem dupla, usando uma linguagem mais “prosaica” que “subjaz o discurso religioso”. Esta seria a razão porque haveria dois grupos de leitores do autor: um que defende suas ideias sem o mais mínimo tom crítico, em contraste com os que reagem com “ceticismo irônico”. Essas “reações opostas e contraditórias às teorias de Eliade podem ser explicadas por causa da *ambiguidade* no coração da sua obra.”<sup>63</sup> Entre seus erros metodológicos, Dubuisson cita: escolhas arbitrárias e simplificadoras; indiferença aos contextos históricos e etnográficos dos mitos; “generalizações abusivas”, dando valor universal a elementos muitas vezes secundários, levando finalmente a “interpretações contestáveis.” Em síntese, “Eliade adota uma posição que o coloca além das regras e dos princípios metodológicos que formam a base de todas as ciências históricas.”<sup>64</sup> A posição de Dubuisson sobre métodos deve ser destacada pelo modo como ele sintetiza a *atitude de duplicidade* em Eliade, o que igualmente é importante no caso da abordagem metafísica do autor que tanto incomoda seus críticos, mas que constitui a outra base de sua obra. É o fato de ser dupla que a torna contraditória.

Uma vez que todo objeto comum de estudo para a história das religiões (mitos, rituais, símbolos, experiências ascéticas ou extáticas) possui, de acordo com Eliade, uma origem misteriosa (sagrada ou “cósmica”), o conteúdo e seu significado escapam, em essência, a todos os campos científicos (história, sociologia, psicologia, semiologia, filologia) apoiando-se, em vez disso, numa hermenêutica “autêntica”. O desconforto sentido por muitos leitores de Eliade tem a ver, sem dúvida, com esse tipo de duplicidade, que é uma constante na obra dele; ostensivamente preocupado com o símbolo religioso, ele acaba

<sup>61</sup> DUBUISSON, Daniel. *Twentieth Century Mythologies: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. 2<sup>nd</sup> ed. Abingdon/New York: Routledge, 2014, p. 175.

<sup>62</sup> DUBUISSON, 2014, p. 178. No original: “...are the ideas contained therein a transposition of the violent, elitist, anti-Semitic, and anti-modernist ideas defended by Eliade, the pre-war militant extremist? Or are they fundamentally different?”

<sup>63</sup> DUBUISSON, 2014, p. 178.

<sup>64</sup> DUBUISSON, 2014, p. 181. A edição original é de 2006.

produzindo a apologia de uma forma mística e bastante simplista de ontologia.<sup>65</sup> (tradução nossa)

Dubuisson também aponta para as análises antropológicas da abordagem de Eliade, como a obra pioneira de John Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation* (1976), que se une ao coro dos que consideram as conclusões interpretativas Eliadianas “indefensáveis.” No capítulo 13, Dubuisson amplia sua crítica ao trabalho não sistemático de Eliade e sua ontologia arcaica, formada sincreticamente e amalgamada de diversas fontes “na construção da sua própria metafísica”. Primeiro, sua releitura pagã e metafísica dos temas do vitalismo de Frazer e Mannhardt, nos quais a regeneração periódica (e cíclica) da natureza é dominante. Segundo, uma corrente “une esquematicamente três correntes distintas que apesar disso apresentam uma afinidade estrutural essencial.”<sup>66</sup>. As três correntes ou subtópicos seriam o Platonismo [e neoplatonismo], o hermetismo “associado a todas as gnoseologias místicas e a todas as formas de esoterismo que tanto fascinavam Eliade”<sup>67</sup>, e a terceira, a fenomenologia da religião (Otto e van der Leeuw). Quanto ao *sagrado* em Otto, Dubuisson reconhece clara influência sobre Eliade. Este, porém, teria acrescentado ao *das Heilige* de Otto uma improvável “dimensão naturalista e vitalista” divergindo nisso da abordagem original do teólogo alemão. Essa ontologia é descrita por Dubuisson como um “círculo mágico” de equivalências: “religioso = sagrado = ôntico = primitivo = religioso”.<sup>68</sup>

Dubuisson também faz uma das afirmações mais interessantes sobre as preferências interpretativas de Eliade em seu modelo de sacralidade cósmica quando o tema era a relação dos hebreus com o paganismo dos povos circunvizinhos: “A concepção Eliadiana do sagrado, mesmo que inspirada por retórica religiosa comum, é herética em relação ao judeu-cristianismo. Poderíamos sem dúvida ir mais longe e dizer que o sagrado de Eliade vai contra o sagrado cristão.”<sup>69</sup> Ele jamais se ocupa de questões morais ou éticas, e “quando Eliade fala de ‘Cristianismo cósmico’ o leitor deve saber a essa altura que por essa expressão ele quer dizer um tipo de naturalismo pagão, vazio daquilo

---

<sup>65</sup> DUBUISSON, 2014, p. 186. No original: “Since every ordinary object of study for the history of religions (myths, rituals, symbols, ascetic or ecstatic experiences) possesses, according to Eliade, a mysterious origin (sacred or “cosmic”), their content and meaning essentially escape all scientific fields (history, sociology, psychology, semiology, philology), relying instead on “authentic” hermeneutics. The unease felt by many readers of Eliade has to do, no doubt, with this sort of duplicity, which is a constant in his work; ostensibly concerned with religious symbol, he goes about producing the apologia of a mystical and rather simplistic form of ontology.”

<sup>66</sup> DUBUISSON, 2014, p. 191. No original: “...schematically unites three distinct currents that nonetheless display an essential structural affinity.”

<sup>67</sup> DUBUISSON, 2014, p. 191, 192. No original: “...“Associated with it are all the mystic gnoseologies and all the forms of esotericism that so fascinated Eliade.”

<sup>68</sup> DUBUISSON, 2014, p. 196.

<sup>69</sup> DUBUISSON, 2014, p.199. No original: “The Eliadean conception of the sacred, even though inspired by ordinary religious rhetoric, is heretical with respect to Judaeo-Christianity. We could doubtless go further and say that the Eliadean Sacred runs counter to the Christian Sacred.”

que constitui a originalidade da tradição moral e espiritual Judaico-Cristã.”<sup>70</sup> E depois de analisar os fundamentos filosóficos do Platonismo “não muito ortodoxo” de Eliade, o autor chama a atenção do leitor para o débito de Eliade para com a metafísica hindu (Vedanta), à qual sobrepõe “todas as superstições gnóstico-esotéricas que sobrecarregaram o neoplatonismo do fim da antiguidade e depois, o Cristianismo.”<sup>71</sup> E finaliza o capítulo analisando a fenomenologia da religião de Eliade como tendo “simplesmente re-platonizado certos temas da fenomenologia de Husserl de modo a que se conformassem aos seus pressupostos metafísicos.”<sup>72</sup> No capítulo 14, Dubuisson de novo sugere o anti-semitismo de Eliade como fundamento da sua concepção de um modelo histórico de tempo que dessacraliza o tempo sagrado. Sem distinguir entre tempo, historicidade e historicismo, Eliade submete todas essas abordagens a “uma banal metafísica do tempo.”<sup>73</sup> E Dubuisson questiona: se ele faz isso (com tempo, historicidade e historicismo), “é porque eles são cruciais para a sua concepção metafísica do cosmos; para ele, eles simbolizam a figura metafísica do profano”<sup>74</sup>, em oposição evidente ao sagrado. Sua ontologia portanto deve ser lida como preminentemente anti-semita, já que “ele quis dar uma base ontológica (em vez de simplesmente racista) ao anti-semitismo.”<sup>75</sup> Nessa visão, o *homo religiosus* representaria não uma realidade antropológica universal, mas especificamente o contraponto, a “figura antitética” ao modelo civilizatório baseado no tempo histórico trazido pelos judeus. É desnecessário dizer o quanto essa figura seria pagã, num sentido diametralmente oposto ao judaico-cristão. Mas esta é a parte final da extensa análise de Dubuisson, no capítulo 15. Ali ele repete a opinião de que a idealização Eliadiana de um respeito pela Terra e pela vida seriam apenas uma “reinterpretação mística e metafísica das teses vitalistas e naturalistas que floresceram na virada do século 20 ao redor da obra de Mannhardt e Frazer.”<sup>76</sup> Mas é o aspecto social que mais chama a atenção nesta parte final, na qual Dubuisson analisa a dicotomia social defendida por Eliade, como transparecendo diversos exemplos de “apologia ao elitismo.”

Segundo o crítico, “A vida religiosa – misteriosa, violenta e elitista – que Eliade concebeu para o seu *homo religiosus* reflete a suas próprias opiniões políticas.”<sup>77</sup> Em sua argumentação sobre

---

<sup>70</sup> DUBUISSON, 2014, p. 201. No original: “When Eliade speaks of ‘cosmic Christianity,’ the reader must know by now that by this expression he means a sort of pagan naturalism devoid of what constitutes the originality of the moral and spiritual Judaeo-Christian tradition.”

<sup>71</sup> DUBUISSON, 2014, p.205. No original: “...all of the gnosticoesoteric superstitions that encumbered Neoplatonism of the end of antiquity and, later, Christianity”.

<sup>72</sup> Ibid., p. 205. No original: “This Phenomenology of Religion has simply “re-Platonized” certain themes of Husserlian phenomenology in a way that conforms to its metaphysical presuppositions.”

<sup>73</sup> DUBUISSON, 2014, p. 210.

<sup>74</sup> DUBUISSON, 2014, p. 210. No original: “If, however, in one disapproving judgement, Eliade combines time, historicity, and historicism, it is because they are crucial to his metaphysical conception of the cosmos; for to him they symbolize the malefic figure of the profane.”

<sup>75</sup> DUBUISSON, 2014, p. 219. “Eliade’s ontology is anti-semitic because he wished to give an ontological basis (rather than simply a racist one) to anti-semitism.”

<sup>76</sup> DUBUISSON, 2014, p.221

<sup>77</sup> DUBUISSON, 2014, p. 224. “The ‘religious’ life – mysterious, violent and elitist – that Eliade conceived for his *homo religiosus* reflects his own political opinions.”

ritos de regeneração periódica do cosmos, Eliade justificaria sem qualquer consideração ética ou moral, atos de sacrifício humano e mesmo genocídios. “Essa vida religiosa tumultuada e violenta tem lugar fora de qualquer consideração ética. O *homo religiosus* Eliadiano – e isso deve ser dito de novo e bem claramente – não tem consciência de quaisquer tipo de questão de consciência; ele não conhece lei, nem código, nem qualquer ideal moral.”<sup>78</sup> Tudo isso se baseia na concepção Eliadiana de que a política estaria tão integrada à ordem cósmica quanto a lei ou a natureza, cuja estrutura obedece algum tipo de hierarquia. Entender essa estrutura e vivenciar os rituais levaria então o *homo religiosus* ao conhecimento da “realidade última”<sup>79</sup> Em síntese, Dubuisson amplia a avaliação de Strenski quanto a métodos e explora com mais profundidade as implicações éticas e morais da ontologia arcaica de Eliade com base em seus preconceitos pessoais e suas convicções políticas. Nesse sentido, as noções com as quais Eliade elabora o *ethos* do seu *homo religiosus* seriam “somente a transposição ou reinterpretação ‘religiosa’ de velhos temas pagãos e fascistas. Como Strenski primeiro observou, “depois da guerra Eliade simplesmente mudou a chave. Na sua obra ele apenas retraduziu para termos ‘religiosos’ as suas velhas obsessões políticas e esotéricas.”<sup>80</sup> Entre essas duas correntes, o foco da nossa investigação cai sobre a “obsessão esotérica” de Eliade.

Essa menção nos leva à obra original de Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth Century: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski* (1987), cuja principal crítica a Eliade é a sua falta de rigor metodológico, alegando em dois capítulos dedicados ao autor que Eliade tem uma abordagem duplamente válida (para ele mesmo), fundamentando seu modelo tanto em dados empíricos e históricos como em dados transcendentais e atemporais. Sua crítica é direcionada primeiramente à explicação existencial que Eliade dá ao mito, com uma clara contaminação política, que ele associa no capítulo 4 às influências das posições políticas de direita de Nae Ionescu e da sua geração sobre Eliade. A partir disso, explora como Eliade transforma a sua experiência política traumática em “terror da história”, o que acaba influenciando sua leitura do mito como forma de valorização e retorno ao tempo ahistórico. Sua retrospectiva do desenvolvimento da fenomenologia da religião, sugere o quanto Eliade dependeria da opção de R. Otto e da fenomenologia descritiva da escola holandesa (G. van der Leeuw). Sendo o *The Idea of the Holy* (1917) uma obra “neokantiana”, Strenski entende que Otto vê a religião da mesma forma que a moral ou a estética: modos

---

<sup>78</sup> DUBUISSON 2014, p. 228,229. No original: “*This religious, tumultuous, and violent life takes place outside any ethical consideration. The Eliadean homo religiosus - it must be stated again quite clearly - is unaware of any kind of question of conscience; he knows no law, no code, no moral ideal.*” E acrescenta: “*In the 25 volumes of his work as a historian of religions we find no chapter devoted to ethical questions.*”

<sup>79</sup> DUBUISSON, 2014, p. 230.

<sup>80</sup> DUBUISSON, 2014, p. 231. No original: “*The notions with which the universe and personality of Eliade’s homo religiosus were built [...] are just the ‘religious’ transposition or reinterpretation of old pagan and fascist themes. As Strenski first observed, after the war Eliade simply changed his code or key. In his work he merely retranslated into “religious” terms his old political and esoteric pre-war obsessions.*”

*a priori* do espírito humano, o que tornaria a religião uma forma autônoma de experiência. A adoção dessa abordagem da religião como forma autônoma por Eliade teria porém, determinado uma inconsistência metodológica na formação de uma “fenomenologia ingênua”. Enquanto van der Leeuw tenta excluir a interpretação da fenomenologia da religião, “Eliade quer colocar a interpretação no centro da sua obra fenomenológica.”<sup>81</sup> Se para os defensores de Eliade isso é positivo, é justamente por discordar das intenções *hermenêuticas* da fenomenologia de Eliade, que Strenski faz suas críticas mais ferozes aos seus aspectos *criativos*. Ele questiona quais seriam os “controles” sobre o método de Eliade, já que associa sua hermenêutica ao caráter trapaceiro e astuto do hermes grego, chegando a afirmar que a hermenêutica de Eliade é “descaradamente especulativa.”<sup>82</sup>

Strenski responde à sua pergunta inicial sobre os “controles” metodológicos de Eliade pelo tratamento deste do *homo religiosus* como “homem arcaico”. “Ao centralizar a sua antropologia teórica sobre a noção de ‘homem arcaico’, Eliade controla vários dos movimentos teóricos que ele consegue fazer ao soletrar os elementos do seu conceito de mito, garantindo assim que a perspectiva ‘arcaica’ molde todo o conceito.”<sup>83</sup>

O teor cético de uma abordagem que usa o passado político de Eliade como chave para uma considerável parte da obra do romeno em relação ao mito, contudo, eclipsa outros ângulos de análise. Strenski não se permite explorar melhor os aspectos esotéricos do primeiro Eliade, já que pertenceriam ao inaceitável fundamento transcendental e não aos métodos empíricos. Esse rigor metodológico não leva em consideração o fato de que Eliade se concentrava no significado do sagrado para o *homo religiosus* e não na descrição teórica do método. Fica claro como Dubuisson constrói sobre a análise de Strenski, ampliando vários de seus tópicos. Contudo, ambos focalizam tanto o método e lado político que caracterizam uma fase de Eliade, que deixam de lado outras opções. Eliade escreveu pensando no seu público. Se ele tem relevância hoje é por causa do interesse público na sua obra, e nesse sentido, há ângulos menos explorados, justamente do lado que Dubuisson denomina suas “obsessões esotéricas”. Mas é justamente neste nicho temático que esta pesquisa vai avançar, concentrando-se na questão esotérica.

Ainda é preciso destacar nesta seção as diferentes edições da obra de Daniel L. Pals, em *Nine Theories of Religion* (3ª edição ampliada), na qual o autor delinea as principais figuras dos

<sup>81</sup> STRENSKI, Ivan. *Four Theories of Myth in Twentieth Century: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa City: University of Iowa Press, 1987, p. 118. No original: “Unlike van der Leeuw, who sought to exclude interpretation from the phenomenology of religion, Eliade wishes to place interpretation at the centre of his phenomenological work.”

<sup>82</sup> STRENSKI, 1987, p. 120.

<sup>83</sup> STRENSKI, 1987, p. 126,127. No original: “By centring his theoretical anthropology on the notion of ‘archaic man’ Eliade controls many of the theoretical moves he is able to make in spelling out the elements of his concept of myth, and thus ensures that the ‘archaic’ perspective informs the whole concept.”

estudos de religião comparada, colocando sua análise de Eliade entre as de Tylor e Frazer, Freud, Émile Durkheim, Karl Marx, Weber, William James, E.Evans-Pritchard, e Clifford Geertz. No capítulo dedicado ao escritor romeno, Pals destaca a posição anti-reducionista de Eliade, fazendo do *sagrado* o elemento irreduzível do fenômeno religioso, que não pode ser reduzido à metodologia de nenhum outro campo de estudos a não ser o da própria religião. Seu método, segundo Pals, combina dois ângulos separados na análise do fenômeno religioso: tanto a história como a fenomenologia. A linguagem acessível de Pals torna sua descrição bastante suscinta, e ele sugere para o leitor iniciante em Eliade, como critério essencial, os livros nos quais conceitos chave em Eliade são melhor explicados. *Religião: O Sagrado e o Profano* (1957); *Mitos e Símbolos: Tratado de História das Religiões* (1949); *Tempo e História: O Mito do Eterno Retorno* (1949). Apenas no caso dos hebreus o padrão é diferente. “No lugar de ciclos cósmicos infundáveis e sem propósito, o Judaísmo afirma uma sequência significativa de eventos históricos sagrados.”<sup>84</sup>

#### 2.2.6 Eliade no contexto dos Estudos do Esoterismo Ocidental

Para contextualizar a discussão do papel de Eliade no campo dos estudos da religião, talvez a abordagem mais importante atualmente na qual Eliade é retratado se encontre nos estudos acadêmicos sobre o Esoterismo Ocidental. Liderados pela pesquisa de Antoine Faivre sobre as características do pensamento esotérico, dentro das quais diversos aspectos do primeiro Eliade podem atualmente ser identificados, autores como Wouter Hanegraaff representam hoje a vanguarda desse campo de pesquisa. É dentro dessa temática que Eliade é estudado, particularmente em sua inclinação para leituras sincrônicas entre as quais o *perennialismo* se destaca. Isso nos leva de novo ao foco principal, compreender a fase formativa das ideias de Eliade, que se encontram no seu *corpus* de publicações romenas. De acordo com Adrian Marino, “todos os temas centrais da obra posterior de Eliade ‘encontram expressão no seu *corpus* romeno antes de 1940.”<sup>85</sup> Em seu livro, Marino focaliza o Eliade hermeneuta, e portanto, o segundo Eliade, realçando as similaridades de seu pensamento e como este dialogaria com o de Rudolph Bultmann, August Boech, William Dilthey, Emili Betti, Gilbert Durand, além de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

Uma investigação consistente sobre essa fase não pode prescindir a importante contribuição que uma nova geração de autores romenos tem feito à compreensão do pensamento, métodos e da própria formação intelectual de Eliade. Moshe Idel (2014) faz uma alusão a isso no Prefácio de *Mircea Eliade: from Magic to Myth*, destacando o fato de que, lendo e escrevendo no idioma original do autor, essa nova geração de pesquisadores tem acesso a documentação e a fontes

---

<sup>84</sup> PALS, Daniel L. *Nine Theories of Religion*, 3<sup>rd</sup> ed. New York, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 249.

<sup>85</sup> “All his ideas and all the central themes of his thought found expression before 1940 in his Romanian works.” Apud BUCHANAN, James. “The Total Hermeneutics of Eliade” (review), *Journal of Religious Studies* vol.9, january 1983, pp. 22-24.

primárias que superam muito o esforço pioneiro, mas mais limitado, de biógrafos como Mac Linscott Ricketts. Entre estes, destaca-se aqui a análise de Liviu Bordaș sobre o papel da metafísica Indiana na formação do pensamento de Eliade.

Infelizmente, a obra indológica pré-exílica de Eliade - ou seja, o que pode ser chamado de "o primeiro Eliade" - é quase desconhecida dos indianistas e muito pouco estudada pelos historiadores das religiões. E isso apesar de sua importância central para a compreensão das raízes e da evolução de seus escritos posteriores: tanto as obras dedicadas à Ioga e às religiões indianas, quanto os estudos, gerais ou especiais, da história das religiões. Portanto, um exame minucioso é mais do que necessário.<sup>86</sup>

Bordaș se concentra no período da produção Eliadiana entre 1928 e 1936, “quando surge a primeira monografia sobre Ioga, rastreando como se configuram suas ideias sobre magia e misticismo.” Já Marcel Tolcea, de certa forma em resposta a Spineto, investiga os aspectos especificamente “Guénonizantes e Esotéricos” de Eliade, no *Eliade l'Ésotérique* (2017) que gira em torno das diferentes nuances de influência sobre a fase formativa de Eliade, de dois nomes: o esoterismo profundamente espiritual de René Guénon e o esoterismo marcadamente político e “claramente fascista” de Julius Evola. Tolcea mostra como Eliade se apropria das ideias tradicionalistas (que equivalem em muitos pontos ao chamado *perennialismo*) e como se identifica tanto antes como depois do furor da Guarda de Ferro, com suas ideias principais: a superação da condição humana, a busca de poderes sobrehumanos, e a identificação última com a divindade, assim como uma “obsessão pela unidade”. Como contraponto às análises dos muitos críticos de Eliade, Tolcea sugere:

Acredito que Eliade não foi um historiador das religiões como os cientistas antes e depois dele. Ele sempre criticou e até desprezou a especialização estreita, e relacionou o fenômeno religioso como uma realidade viva, o que é inimaginável na epistemologia moderna. Ele se referiu ao rito, ao mito, ao símbolo, à iniciação, à alquimia como realidades certas, e as consequências são encontradas até em seus próprios textos.<sup>87</sup>

Não há dúvida de que essa análise se aplica ao primeiro Eliade, e dificilmente ao segundo, que é o foco de Spineto. Na sua fase formativa, portanto, a figura de Guénon é muito marcante, e um capítulo é dedicado aos dados biográficos do francês que participou ativamente de diferentes fraternidades iniciáticas e conhecia o esoterismo (tradição, gnose, hermetismo) com profundidade. Essa influência é clara nas opções hermenêuticas e metodológicas do jovem Eliade, se considerarmos o que significava o termo tradição nesse momento.

Escrever a palavra *Tradição* com letra maiúscula significa combinar o conjunto de princípios dotados de validade normativa imutável e de caráter metafísico revelado tanto

<sup>86</sup> BORDAȘ, Liviu. *Yoga Între Magic și Mistic. Reflecție Hermeneutică și experiență religioasă la primul Eliade*. Editura Academiei Române. București, 2016, p. 217.

<sup>87</sup> TOLCEA, Marcel. *Eliade l'Ésotérique*. Ulzama: EST-Samuel Tastet Editeur, 2017, p. 26. No original: “De même, je crois que Mircea Eliade ne fut pas un historien des religions à l'image des scientifiques avant et après sa postérité. Il a toujours critiqué et même méprisé la spécialisation étroite et s'est rapporté au phénomène religieux comme à une réalité vivante, ce qui est inimaginable dans une épistémologie moderne. Il s'est référé au rite, au mythe, au symbole, à l'initiation, à l'alchimie comme à des réalités certaines et les conséquences se trouvent même dans ses propres textes.”

nos dogmas e ritos das religiões ortodoxas como na linguagem universal dos símbolos de iniciação, estado de coisas que antecede a história.<sup>88</sup>

O primeiro Eliade portanto, adota diversos elementos de uma hermenêutica esotérica, tradicionalista, e claramente inclinada para o que o texto denomina “validade normativa imutável”, que independe de metodologias científicas. Mark Sedwick, em *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, por exemplo, vê em Eliade um dos sete mais destacados tradicionalistas do século 20, entre nomes como R. Guénon, Ananda Coomaraswamy, Julius Evola, Frithjof Schuon, Seyyed Houssein Nasr, e A. Dughin.<sup>89</sup> Este é porém, um ponto de vista que, embora não deveria ser desconsiderado, já que usa outros critérios de classificação e análise do corpus Eliadiano,<sup>90</sup> igualmente se afasta das principais correntes acadêmicas convergentes no segundo Eliade. Nesse caso um contraponto válido é a opinião de Natale Spineto.

De igual importância é a obra de Steve Wasserstrom em identificar aspectos comuns à abordagem de Henri Corbin, Gershom Scholem e Mircea Eliade em seus momentos mais brilhantes como historiadores da religião e palestrantes do círculo Eranos. O fato de Wasserstrom sugerir a profunda influência de conceitos da Cabala Cristã sobre a obra de Eliade o coloca nesta lista, e não na anterior, já que sua análise trata com mais profundidade as correntes filosóficas, gnósticas e herméticas estudadas por esses três especialistas. E embora Guénon tenha sido o verdadeiro escafandrista do mundo das sociedades secretas e fraternidades iniciáticas, Wasserstrom sugere a hipótese – o que é suficiente – de uma eventual iniciação de Eliade no Martinismo, conectando o conceito de *reintegração* defendido nas teorias Eliadianas a uma obra de referência do movimento. Dando continuidade não apenas à obra e ao legado de Gershom Scholem, mas à análise inicial de Wasserstrom, Moshe Idel será analisado no ítem referencial teórico, justamente por sua abordagem dos aspectos ocultistas e esotéricos na fase formativa de Eliade.

### 2.2.7 Estudos sobre Mircea Eliade no Brasil

André Eduardo Guimarães é o pioneiro em publicar uma pesquisa extensa e abrangente sobre Eliade no Brasil. A sua análise, que revela profunda compreensão da obra Eliadiana a partir de uma notável revisão bibliográfica da discussão que explode no fim dos anos 1970, o coloca no debate sobre o anti-historicismo de Eliade, lidando, portanto, com aspectos cruciais na extensa discussão sobre seu método. Em essência, Guimarães se posiciona ao lado dos que, junto da análise

---

<sup>88</sup> TOLCEA, 2017, p. 47. No original: “Écrire avec une majuscule le mot Tradition signifie allier l’ensemble des principes dotés d’une immuable validité normative et le caractère métaphysique révélé tant du dogme et des rites des religions orthodoxes que du langage universel des symboles de l’initiation, un état de fait précédant l’histoire.”

<sup>89</sup> A lista é citada em TOLCEA, 2017, p. 45.

<sup>90</sup> Sedwick também é o autor do capítulo 26 de *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (Cambridge University Press, 2016), sobre René Guénon e o Tradicionalismo.

de Douglas P. Allen (1978) e com base no estudo pioneiro de R. Scagno, refutam a crítica de G. Dudley (1977) sobre um Eliade alegadamente anti-história, e portanto, um anti-historiador. Em síntese, estudando os princípios hermenêuticos do segundo Eliade, Guimarães conclui que a fenomenologia de Eliade não é anti-história, nem ele um anti-historiador da religião. A crítica de Eliade é contra o historicismo (pós-Hegelian), não contra a História em si. Guimarães reconhece a tensão histórico-fenomenológica na hermenêutica de Eliade, mas em consonância com D.Allen, vê no romeno o “caráter sumamente elaborado de seu método fenomenológico.”<sup>91</sup>

...uma adequada valoração da atitude de Eliade diante da História deve inscrever-se na perspectiva da crítica ao positivismo e ao historicismo que está na base de suas concepções concernentes ao fenômeno religioso, crítica essa que é indissociável da sua posição filosófica de fundo, que é anti-historicista, mas não anti-histórica.<sup>92</sup>

É impossível discordar de Guimarães neste ponto, já que o próprio Eliade faz uma declaração bem cristalina de crítica ao historicismo no prefácio do *Cosmologia e alquimia Babilônica*, em 1937. O escopo de Guimarães porém, se concentra nos escritos de Eliade a partir de 1945, e portanto, nos do segundo Eliade. Sua descrição da produção do romeno é no mínimo, interessante, se se referir de fato somente ao período entre 1945 e 1985 como “... milhares de páginas escritas num arco de quarenta anos de produção ininterrupta.”<sup>93</sup> Assim, como especialista no método Eliadiano sobre história, o pesquisador sugere em sua conclusão, uma leitura da tensão estrutura-história da obra de Eliade que a sintetizam em dois eixos: *morfológico-sincrônico*, cuja síntese é o *Tratado de História das Religiões*; e o eixo *histórico-diacrônico*, cuja síntese está nos volumes da *História das Crenças e Ideias Religiosas*.

Em sua análise da obra Eliadiana, Cleide C. Scarlateli Rohden focaliza o tema da camuflagem do sagrado, explorando a tensão entre o “velamento e o desvelamento” dessa camuflagem nos capítulos 3 e 4 de seu livro, não sem antes dedicar igualmente um capítulo à descrição e à problemática da Dialética do Sagrado e o “Mistério da *Coincidentia Oppositorum*”, no capítulo 2. Quanto à camuflagem, ela explora a abordagem dupla de Eliade, que desenvolvia suas ideias tanto acadêmica como literariamente. “A obra de Eliade persegue justamente este tema. Através do uso do fantástico, o problema da camuflagem do sagrado no concreto histórico é desenvolvido em toda a sua plenitude”<sup>94</sup> Ela observa inicialmente que “Eliade não fez uma apresentação sistemática do problema da camuflagem.”<sup>95</sup>, mas a ênfase no aspecto paradoxal da

<sup>91</sup> GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 18.

<sup>92</sup> GUIMARÃES, 2000, p. 22.

<sup>93</sup> GUIMARÃES, 2000, p. 28.

<sup>94</sup> ROHDEN, Cleide S. *A Camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p.76.

<sup>95</sup> ROHDEN, 1998, p. 17.

hierofania é desenvolvida por ela, classificando três momentos distintos que constituem essa dialética: distinção ontológica do objeto hierofânico,<sup>96</sup> coexistência paradoxal e a reação do *homo religiosus* a uma nova dimensão existencial. Essa classificação inicial é crucial para a formação e a organização dos passos no processo de sacralização como essência da fenomenologia de Eliade.

Em sua dissertação de mestrado, Aline G. Ramalho (2012) estuda a lógica dos símbolos em Eliade defendendo suas principais construções teóricas, com o pressuposto de que Eliade teria integrado muito bem em seu método sua fenomenologia da religião com sua filosofia da religião. Ela se baseia fortemente na análise de Douglas P. Allen, tomando também por base a posição Otto-Eliadiana da realidade *a priori* do sagrado<sup>97</sup> em sua natureza dialética, e sua primazia dada às estruturas simbólicas. Ramalho considera a interpretação Eliadiana do simbolismo como um “armazém teórico para captar a significação das diferentes modalidades do sagrado”<sup>98</sup> Esse repositório armazenaria as características essenciais do simbólico em sua relação com o método de Eliade, e sua estrutura compõe os simbolismos, considerando a multivalência, a função unificadora, justamente por sua capacidade de “expressar situações paradoxais e até contraditórias.”<sup>99</sup> Os simbolismos são para ela um sistema de significação, sendo que “... é exatamente a este conjunto estruturado de forma coerente que Eliade reserva o termo simbolismo.”<sup>100</sup> Sua abordagem portanto aceita a proposta geral Eliadiana, sugerindo ver na sua morfologia e na posterior hermenêutica feita sobre esta, uma nova epistemologia dos símbolos. Ramalho então desenvolve na parte final uma comparação entre a hermenêutica Eliadiana e a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur através do pensamento simbólico; o que mais interessa é a função existencial e cognitiva do símbolo como instrumento válido pelo qual o homem religioso apreende “situações limite” e obtém uma “tomada de consciência [...] quanto à sua posição no mundo.”<sup>101</sup>

A autora classifica uma visível mudança na abordagem de Eliade, de uma fase inicial *fenomenológica*, na qual classifica os símbolos por sua morfologia, para uma fase posterior *hermenêutica*, na qual lida com esses símbolos. Para os que criticam o método ou o sistema, Eliade explica que “cada simbolismo é de fato, um sistema” cuja construção é caracterizada pela integração (síntese) e nunca pela redução (análise). Considerando o conceito Eliadiano de arquétipo como modelo exemplar, ahistórico e verificado universalmente, em todo processo de simbolização há, segundo Ramalho, uma circularidade hermenêutica alternada entre passividade e dinâmica.

---

<sup>96</sup> ROHDEN, 1998, p. 49.

<sup>97</sup> RAMALHO, Aline Grasielle Araújo. *O Simbolismo Religioso em Mircea Eliade: passividade, dinâmica e ressignificações*. São Bernardo do Campo, SP: UNIMEP, 2012, p. 25.

<sup>98</sup> RAMALHO, 2012, p. 26

<sup>99</sup> RAMALHO, 2012, p. 30.

<sup>100</sup> RAMALHO, 2012, p. 31.

<sup>101</sup> RAMALHO, 2012, p. 65.

Segundo a autora, “o pensamento de Eliade é caracterizado pela noção de mimese.”<sup>102</sup> É a partir deste ponto que ela constrói sua comparação com o conceito triplo de *mimese* em Paul Ricoeur, constituído por uma esfera *passiva e pré-reflexiva*, seguida por uma esfera *dinâmica e criativa* na qual o *homo religiosus* “decifrará o sagrado e constituirá seu próprio universo religioso”<sup>103</sup> numa dialética passivo-dinâmica. Uma terceira esfera seria a fase na qual, ao tomar consciência da necessidade da repetição para a manutenção da ordem, passa-se da esfera dinâmica criativa para a “*dinâmica-reflexiva*”<sup>104</sup>, caracterizando já culturas escritas que registram seu pensamento e valores espirituais.

O estudo publicado mais atual sobre Eliade no Brasil é o de Vitor Chaves de Souza, *Mircea Eliade e o Pensamento Ontológico Arcaico*, em sua 2ª edição (2018). Souza amplia sua dissertação original de 2010, tratando a ontologia como elemento central do pensamento de Eliade. Segundo Souza, os livros de Eliade “possuem uma unidade fundamental: a preocupação ontológica inaugurada pelo mito, pelo símbolo e pelo sagrado.”<sup>105</sup> Sua abordagem é igualmente conciliadora no sentido de aceitar a forma final do trabalho Eliadiano como fundamentalmente em harmonia com seus métodos e processos formativos, deixando o Eliade Legionário pró-Guarda de Ferro de lado e enfatizando a justificativa puramente espiritual dessa fase de Eliade. “O motivo que o levou a ser um filósofo das religiões foi justamente o aspecto ontológico que buscava como fundamento de sua vida.”<sup>106</sup> Ao contrário dos críticos que focalizam os problemas de método em Eliade, enfatizando a inconsistência de trazer para o lado acadêmico um conjunto de conceitos originalmente literários e poéticos, Souza, que tem o mérito de se aprofundar também na literatura de ficção de Eliade, trata esse aspecto como vantagem.

Seus grandes temas apresentados em seus trabalhos acadêmicos (como a dialética do sagrado e o mito do eterno retorno) são aprofundamentos daquilo que apareceu primeiro na sua literatura como exercício de um pesquisador que buscava compreender a existência humana – destaque para *Bosque Proibido*, *Sarpele*, *La Tiganci* e *Podul*, que são anteriores aos seus trabalhos acadêmicos de maior expressão.<sup>107</sup>

Segundo o pesquisador, o método de Eliade “é uma notável contribuição aos estudos em religião”,<sup>108</sup> e ele identifica esse método a partir de um comentário biográfico de Eliade, como sendo a opção pela *fenomenologia* e a *história comparada* das religiões.<sup>109</sup>

---

<sup>102</sup> RAMALHO, 2012, p. 81.

<sup>103</sup> RAMALHO, 2012, p. 85.

<sup>104</sup> RAMALHO, 2012, p. 84.

<sup>105</sup> SOUZA, Vitor Chaves de. *A Ontologia em Mircea Eliade*. São Bernardo do Campo, 2010. 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião – Teologia e História) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010, p. 29.

<sup>106</sup> SOUZA, 2010, p. 31.

<sup>107</sup> SOUZA, 2010, p. 31.

<sup>108</sup> SOUZA, 2010, p. 34.

<sup>109</sup> SOUZA, 2010, p. 37. O autor cita o trecho de *Autobiography, Vol. II: 1937-1960, Exile's Odyssey*, p. 107.

## 2.3 REFERENCIAIS TEÓRICOS E DEFINIÇÃO DE TERMOS

### 2.3.1 Referenciais Teóricos

A visão de mundo oferecida pela moldura cosmológica do hermetismo, ocultismo, magia, religiões de mistério greco-romanas ou outros processos mediúnicos, é abordada no estudo de Moshe Idel, *Mircea Eliade: from Magic to Myth*, de 2014. Ele aborda as influências que esses temas trouxeram para o jovem Eliade e como transparecem na sua produção inicial. Sua análise ajuda a responder a várias das perguntas sobre critérios adotados pelo autor, demonstrando a relação entre esses tópicos e seus trabalhos iniciais. A especialidade de Idel é o misticismo e a Cabala Judaica, o que igualmente o habilita para analisar aspectos gnósticos da abordagem de Eliade. Dentro de uma extensa discussão acadêmica sobre a relação entre gnosticismo e Cabala, Idel é da posição de que é a tradição mística judaica que teria influenciado a formação do gnosticismo – muito mais sincrético e aberto – e não o oposto. Isso colocaria o que hoje se entende por gnosticismo, como um oceano aberto a diversas fontes e afluentes, entre os quais essa corrente mística judaica seria uma a mais, junto do hermetismo Alexandrino, das religiões de mistério e outras opções nas quais diferentes formas de gnose são fenomenologicamente centrais. Assim, o livro de Idel foi fundamental para a escolha de abordar Mircea Eliade no contexto dos elementos místicos e esotéricos que ele interpreta e reinterpreta em sua obra, e para identificarmos os fatores implicados na passagem do primeiro para o segundo Eliade.

A Tese de Claudio Jorge Willer (USP, 2007) sobre o gnosticismo na obra de escritores e poetas é importante por oferecer um contraponto na história da literatura Ocidental que enriquece a compreensão da abordagem de Eliade à *gnose* e às diversas formas de *gnosticismo*. Essa abordagem não apenas aponta para vários dos temas principais escolhidos por Eliade em sua produção acadêmica, mas amplia o escopo geral sobre gnosticismo e hermetismo numa dimensão literária que não foi estranha, mas sim, fundamental para a obra acadêmica de Eliade no que ele denominaria “gnoses filosóficas”. O maior exemplo disto está no quanto Eliade escolheu imagens da obra e pensamento de Goethe e Balzac.

Como complemento desse conjunto interdisciplinar, as investigações do romeno Liviu Bordaş sobre a obra indológica pré-exílica de Eliade foram selecionados como terceiro referencial teórico a fim de demonstrar a influência da metafísica hindu no processo de elaboração desse modelo. Como referências iniciais, tanto Idel como Willer estudam aspectos que parecem subjazer aos modelos do autor romeno, especialmente no caso de Idel, e que ao mesmo tempo são inicialmente negligenciados pela erudição na análise da obra Eliadiana. Nessa abordagem claramente se trata dos sistemas esotéricos, facilmente reconhecíveis em suas formas históricas na

cultura europeia, como “transformações tardias [...] das temáticas gnósticas.” (Ibid., p. 6). Steve Wasserstrom e Marcel Tolcea também desempenham papel fundamental no aprofundamento do universo esotérico, bem como seus especialistas atuais, entre os quais não se pode deixar de citar Woulter Hanegraaff e a sua geração, naquilo que convergem com a abordagem de Gordan Djurdjevic e seu modelo ampliado do conceito de Esoterismo Ocidental.

### 2.3.2 Definição de Termos

*Cosmologia* – Usada aqui no sentido simples de cosmovisão. Ao contrário do sentido atual no qual a cosmologia implica o estudo científico, matemático, astronômico ou astrofísico dos fenômenos do universo em seus diversos conjuntos espaço-temporais, os termos “cosmologia” e “cosmológico” derivam aqui do uso mais simples e básico da expressão *visão de mundo*, “cosmovisão”, a partir de um conjunto terminológico específico usado por Mircea Eliade no ano de 1937, e que caracteriza um de seus anos mais produtivos em termos de sínteses teóricas. No livro *Cosmologia e Alquimia Babilônica (Cosmologie și alchimie babiloniană)* Eliade opta por explicar como as pessoas na antiga Babilônia entendiam o mundo e seus fenômenos a partir de uma *visão de mundo* essencialmente teísta (Seres divinos criaram o mundo e a pessoa humana). Na página 45 do *Cosmologie*, Eliade escolhe o termo alemão *Weltanschauung* para definir justamente essa cosmovisão.<sup>110</sup> Um fator para a escolha de Eliade em intitular esse livrinho de “Cosmologia” pode estar na influência do artigo de Eric Burrows, “Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion”, de 1935.<sup>111</sup> A inferência aqui é que esses “padrões cosmológicos” podem ter influenciado o título do livro. O interesse de Eliade pela relação entre espaço sagrado e cosmologia também o leva à ideia do “Simbolismo do Centro” através dos estudos de A. J. WENSINCK, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916) e *The Ocean in the literature of the western Semites* (Amsterdam, 1919) sobre o *Omphalos* (o “umbigo da terra”); os artigos de W.F. ALBRIGHT, “The Mouth of the Rivers” (*The American Journal of the Semitic Languages and Literatures* vol. 35, 1919), além do trabalho de Bruno MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, vol.2 (Heidelberg, 1925) e de outros assiriólogos e eruditos da época.

Todas essas discussões se ocupam de questões de espaço, de mundo, da cosmovisão de uma época na qual a visão sacralizada do cosmos não era separada da vida secular. Se o símbolo e

---

<sup>110</sup> ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p.45. “A conexão mágica entre Noite, Lua, Água, Fertilidade, Morte e Imortalidade - uma das primeiras sínteses mentais humanas, através da qual a tentativa de explicar toda a vida cósmica e a totalização dos níveis de existência em uma única imagem - é encontrada na *Weltanschauung* [Cosmovisão] Mesopotâmica.” No original: “*Legătura magică între Noapte, Lună, Apă, Fertilitate, Moarte și Nemurire – una din cele dintâi sinteze mentale omenești, prin care se încerca explicarea întregii vieți cosmice și totalizarea nivelurilor de existență într-o imagine unică – se întâlnește și în Weltanschauung-ul mesopotamian*”.

<sup>111</sup> Uma reprodução do artigo original de Eric Burrows se encontra disponível na compilação de L. Michael Morales, *Cult and Cosmos: tilting toward a temple-centered theology*. Leuven: Peeters, 2014, pp. 27-47.

o mito são posteriormente definidos como meios de situar existencialmente o *homo religiosus* no *cosmos*, é porque em primeiro lugar, nas culturas antigas, essa busca existencial implicava um posicionamento pessoal, mas ao mesmo tempo *geográfico* em relação ao sagrado, que tinha endereço certo: o *templo* como centro da vida religiosa e local de respostas para perguntas hoje denominadas “existenciais”. Além disso, é preciso igualmente lembrar o significado de *cosmologia* para a própria história da filosofia grega, e como esse termo neste contexto, se encontra em consonância com a abordagem Eliadiana de uma cultura e ontologia arcaicas, na qual todo pensamento é ainda pré-científico e altamente especulativo. Isso deve incluir a fase denominada cosmológica, na qual diferentes modelos explicativos para a origem e a estrutura do universo foram sendo acumulados dentro do pensamento grego. “... a Filosofia também possui um conteúdo preciso ao nascer: é uma cosmologia. [...] a Filosofia nasce como conhecimento racional da ordem do mundo ou da Natureza, donde, cosmologia.”<sup>112</sup> É evidente que o movimento original do exercício filosófico visa o afastamento de modelos mitológicos, mas ao mesmo tempo não se pode considerar que somente os filósofos de Mileto e outros Pré-Socráticos, tenham o monopólio de uma tentativa de explicação do mundo: o que Eliade busca é justamente incluir esse aspecto descartado pelo exercício filosófico. Mircea Eliade mergulha profundamente no conteúdo mitológico *como cosmologia*, no sentido de cosmovisão ou modelo explicativo pré-Tales, pré-Anaximandro, pré-Anaxímenes, pré-Parmênides, independente de qualquer avaliação filosófica. Mesmo que o termo seja eventualmente usado para a filosofia, *alma mater* de Eliade na Universidade de Bucareste, o escopo Eliadiano o coloca em contato com um universo mítico muito mais amplo e anterior aos Pré-Socráticos.

Assim, a opção pelo uso do termo *cosmologia* e *cosmológico* se deve ao fato de que ao usar este termo, Eliade sintetiza em 1937 a sua abordagem das culturas arcaicas que viam o cosmos como sacralizado e explicado em cosmogonias tipicamente teístas, e também porque o termo era usado na ocasião por arqueólogos, orientalistas e assiriólogos (citados no livro) para definir a cosmovisão dessas culturas antigas. É neste sentido que as delimitações formais de elementos formativos do modelo explicativo criado por Eliade a partir de culturas específicas, com o título de “morfologia dos símbolos” numa fase inicial, e interpretado numa fase posterior através de uma “hermenêutica criativa”, que usamos a expressão “cosmologia”. Esclarecido o contexto terminológico, passamos ao uso contextual.

---

<sup>112</sup> CHAÚÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 7ª ed. São Paulo: Ática, 1996, p. 25. Chauí explica na p. 209 que “a Filosofia nasce como cosmologia. A busca do princípio que causa e ordena tudo quanto existe na Natureza [...] e tudo quanto nela acontece [...]. Foi a busca de uma força natural, perene e imortal, subjacente às mudanças, denominada pelos primeiro filósofos com o nome de *physis*. A cosmologia era uma explicação racional sobre a *physis* do Universo, e portanto, uma física.”

*Moldura Cosmológica* - A referência principal para o uso do termo “moldura cosmológica” se baseia no uso da expressão “conceptual framework” (estrutura conceitual) em diferentes autores como representação de uma determinada plataforma conceitual ou base para a classificação e organização de dados.<sup>113</sup> Em termos comparativos, toda e qualquer estrutura conceitual tem sua própria delimitação. Assim, no sentido de diferentes cenários epistemológicos como apresentados em diferentes culturas, usamos o termo “moldura” associado ao conceito “cosmológico” porque a metáfora implica uma delimitação imediata. A moldura é recorte e enquadramento, portanto, é sempre limitada. Moshe Idel explora em seu livro “importantes tópicos para a compreensão do pensamento dele” [...] e “Eles constituem a estrutura (*framework* [ou, moldura]) do pensamento de Eliade.”<sup>114</sup> De modo específico, a “moldura” é um quadro geral, e se refere à delimitação de uma cultura específica, a partir da qual ele retira ou seleciona elementos e imagens posteriormente usados, reclassificados ou mesmo reinterpretados no seu modelo explicativo da história das religiões. No caso de Eliade, a Indiana, Romana, Babilônica, Chinesa, e muitas mais, sempre em diálogo com o pensamento Europeu. *Moldura Cosmológica*, portanto, serve não apenas para delimitar minimamente as fases sucessivas do pensamento de Eliade em relação às culturas que ele estudou com maior profundidade, e que o influenciaram em sua fase formativa, mas igualmente para delimitar momentos históricos e culturais dentro de um leque muito mais amplo, e cujo escopo – evitado pela maior parte dos especialistas – é tão ambicioso quanto o próprio Eliade.

*Arco Temático* – A ideia usada para descrever hipoteticamente o desenvolvimento dos principais tópicos formativos do pensamento de Eliade a partir da *relação temática intrínseca* entre eles, como uma corrente, foi denominada aqui de *arco temático*, e surge do conceito de “arco narrativo” ou “arco dramático”. Este foi tirado diretamente da ideia da *jornada do herói*. Os arcos temáticos serão, portanto, elos na tentativa de explicar o desenvolvimento da abordagem de Mircea Eliade indo de um ponto inicial a outro ponto através de temas-chave. Se identificados corretamente, esses pontos determinam a mudança gradual de foco e ênfase, e contribuem para dissecar os eventuais critérios de seleção usados no pensamento do autor romeno.

---

<sup>113</sup> O uso de referentes espaciais na linguagem abstrata é na verdade a opção mais comum em toda consideração de ordem teórica, constituindo-se na própria base da linguagem intelectual. Assim, não se pode fugir (deslocamento espacial) dessa realidade linguística quando se trata de abstrações típicas do mundo acadêmico ou das formas de expressão metafórica da alta cultura (alta em contraste com baixa). Fala-se de uma análise “profunda” ou de uma avaliação “superficial”, uma visão “ampla” etc.

<sup>114</sup> IDEL, *Mircea Eliade: From Magic to Myth*, p. 4. No original: “*They constitute the framework of Eliade’s thought*”... Essas molduras seriam o universo mágico, um universo de múltiplas correspondências, as técnicas de êxtase, e só então seus simbolismos e a sua hermenêutica.

*Metafísica* – Em sua relação com o *sagrado* Eliadiano, a metafísica como usada nesta pesquisa deve ser compreendida não em seu sentido exclusivamente filosófico como precursora da ontologia na discussão sobre *o ser enquanto ser*, mas através da interpretação de críticos e estudiosos da vida, obra e trajetória do próprio Eliade. Isso se aplica especificamente a dois exemplos claros: primeiro, na inclinação do jovem Eliade para os aspectos mágicos e para a fenomenologia dos poderes extraordinários da metafísica hindu, com a qual ele se familiarizou durante os três anos em que viveu na Índia. A constatação de Liviu Bordaș de que os sistemas denominados “filosóficos” da Índia, seriam, na verdade, uma metafísica, ajuda o leitor a classificar um novo recorte (ou escopo) para o campo de estudos que tanto influenciou o pensamento de Eliade. Depois da Índia, Eliade foi auxiliar de Nae Ionescu na cátedra de Metafísica e História da Lógica, mas na sua perspectiva, seria natural associar os sistemas de pensamento hindu ao conceito filosófico ocidental de metafísica, sem eliminar o sobrenatural subentendido na vida religiosa hindu. Visto desta forma, é sempre com uma ênfase fenomenomênica que Eliade aborda a metafísica. O segundo exemplo, o caracteriza, ele mesmo, como um metafísico, de acordo com Marcel Tolcea. Nesse sentido, a metafísica está igualmente vinculada à compreensão Eliadiana da fenomenologia gnóstico-hermético-esotérica promovida por fraternidades iniciáticas pró-gnose, transmutação da personalidade, ou pró-divinização, que Eliade intitulava “mudança de status/regime ontológico” quando aplicada especificamente à experiência iniciática humana (e não somente ao acervo clássico de hierofanias: pedra, árvore, montanha etc). Nesse sentido, aquilo que está além do físico, do visível ou do natural, não é jamais discutido filosoficamente pelo *homo religiosus* - ou qualquer outro representante da ontologia arcaica que interessava e fundamentava as propostas de Eliade – mas como certeza, como crença, oriunda de uma revelação, símbolo ou narrativa de origens e causas.

### 3 COSMOLOGIA E UNIVERSO MÁGICO

#### 3.1 O UNIVERSO MÁGICO DO JOVEM ELIADE

Um aspecto crucial, na opinião de Moshe Idel, do desenvolvimento “do pensamento de Eliade quanto à natureza da religião, que escapou à análise acadêmica” está na “mudança de um universo inicial, mais mágico, para um, posteriormente, mais mítico.”<sup>115</sup> Este capítulo focaliza especialmente essa fase formativa de um Eliade ainda adolescente, leitor ávido e precoce. “Nos primeiros escritos, especialmente os romenos, Eliade operou dentro de uma moldura que ele chamava um universo mágico.”<sup>116</sup>

Dos anos do Ensino Médio no Liceu até a sua viagem para a Índia em 1928, pode-se dizer que o jovem Eliade flertou diversas vezes com a fenomenologia do ocultismo, saindo da curiosidade juvenil e sua leitura amadora, para um olhar mais criterioso na juventude, já como estudante de filosofia (1925-1928). De seu trabalho de conclusão de curso sobre a Filosofia do Renascimento até sua tese de doutorado sobre a história da Ioga, Eliade entrou em contato com um universo conceitual cada vez mais sólido metodologicamente, mas ao mesmo tempo, essencialmente mágico em seus fundamentos. Até cristalizar sua metodologia principal, ele escreveu com ampla liberdade e isso se mostra, das leituras pessoais no sótão aos artigos incipientes, e em episódios que vão do seu debate sobre espiritualismo<sup>117</sup> ao modo como escreveu o romance *Șarpele*, alguns anos depois.<sup>118</sup> Nas palavras de Bordaș, sua “adolescência é quase exclusivamente tentada pela magia.”<sup>119</sup> Eliade claramente “estava preocupado com o tema dos poderes extraordinários desde muito cedo”<sup>120</sup>, como se vê num trecho da sua argumentação juvenil. Referindo-se às “...faculdades que se mantêm ‘ocultas’ desde que não sejam colocadas em uso, como por exemplo, com a intuição permanente, a clarividência, a comunicação telepática, e outras”..., ele argumenta:

<sup>115</sup> IDEL, Moshe. *Mircea Eliade: from Magic to Myth*. 1<sup>st</sup> ed. New York: Peter Lang Publishing Inc., 2014, p.4. No original: “...what it seems to me a major development in Eliade’s thought concerning the nature of religion, which escaped the scholarly analysis of his approaches. This can be articulated as the shift from an earlier, more magical universe to a more mythical one later on.”

<sup>116</sup> IDEL, 2014, p. 4. “In the first writings, especially the Romanian ones, Eliade operated in the framework of what he called a magical universe.”

<sup>117</sup> IDEL ( 2014, p. 5) comenta que o artigo “Ciência e Ocultismo”, teria sido escrito “como resposta a uma discussão com um colega de escola Judeu, Solomon Israilovici. O segundo criticava seu interesse pelo espiritismo, o que certamente Eliade buscou nos anos finais do Ensino Médio, como sabemos por outras fontes, e ele reagiu à crítica ‘iluminada’ de Israilovici. Eliade argumenta que o antigo esoterismo se desenvolveu paralelamente às faculdades mais racionais.” Idel então cita, entre os tópicos trazidos pelo jovem romeno, a intuição, a clarividência, e a telepatia.

<sup>118</sup> O modo como o processo de elaboração do romance *Șarpele* (Serpente), de 1937, é descrito por Eliade, lembra quase a escrita automática. Não temos autorização para fazer essa afirmação, porém, a não ser citando diretamente esse processo. Escrevendo sempre à noite, ele entregava na manhã seguinte um capítulo, que ia direto para a impressão das provas. Nas suas palavras, além dos personagens e da trama inicial, “o resto eu imaginei, ou melhor, ‘vi’ durante catorze noites, à medida que a história se desdobrava sozinha, pouco a pouco”. *Autobiography*, I, p. 321.

<sup>119</sup> BORDAȘ, 2016, p. 215.

<sup>120</sup> IDEL, 2014, Nota 15, p.24. No original: “Thus, Eliade was concerned with the topic of extraordinary powers quite early in his life.”

Se pelos meios racionalistas não podemos captar senão o aspecto formal externo das coisas – já que esses meios derivam dos sentidos – pelas características ocultas o “eu” trava contato direto com a realidade, sem a mediação dos sentidos e sem ser enganado pelas formas da natureza. [...] Em uma palavra, elas foram liberadas do pesado jugo dos pressupostos racionalistas, desenvolvendo sua racionalidade pura e também outros meios ocultos.<sup>121</sup> (tradução nossa)

O que Eliade escreveu posteriormente sobre a relação entre religião e o que ela tem a dizer sobre realidade, já aparecia em suas primeiras discussões. Tudo o que a metafísica e as ciências não convencionais tinham a considerar sobre o mesmo tema, era, naquele momento, válido para ele. Se ele tivesse escrito uma versão do *Mito e Realidade* naquela época, esta seria algo como *Metafísica e Realidade*. A noção de “contato direto com a realidade” é explorada depois na sua obra acadêmica, especialmente na sua concepção de *ruptura de níveis* via *hierofania*, colocando o *homo religiosus* em contato com o sagrado, o real. Essa alusão feita na adolescência torna evidente de onde ele tira a ideia. A retirada desse véu dos sentidos descreve em essência, processos mediúnicos, basicamente o que ele estava defendendo na ocasião.<sup>122</sup> Qualquer ideia posterior de “realidade” em seus escritos surge dessa abordagem fenomenológica.<sup>123</sup> Outro aspecto relevante neste trecho, é a abordagem não convencional sobre o ocultismo como forma de conhecimento da realidade paralela à do racionalismo científico. Em referência ao ensaio “*Como eu encontrei a pedra filosofal*”, escrito por Eliade aos 14 anos<sup>124</sup>, Idel considera:

...Todo o ensaio é um esforço para validar a contribuição do ocultismo para uma compreensão mais ampla da realidade, além do tipo positivista de ciência. Em 1927 ele escreveu um folhetim intitulado “Magia e Metapsiquismo”, onde propõe uma combinação do estudo da História da Religião com alguma forma de fenômenos telecinéticos e parapsicológicos aos quais se referia como metapsiquismo.<sup>125</sup> (Itálicos acrescentados)

---

<sup>121</sup> IDEL, 2014, p. 5. No original: “If by the rationalist means we cannot grasp but the external formal aspect of things – since those means stems from the senses – by the occult features, the “I” takes the direct contact with reality, without the mediation of the senses and without being duped by the forms of nature. ... In one word, they were liberated of the heavy yoke of the rationalist presumptions, developing his pure rationality and also the other occult means.” A nota 15 (p.24) explica que o trecho reproduz uma parte do “*Como eu encontrei a Pedra Filosofal*”, pp. 244-245.

<sup>122</sup> Eliade era um admirador da obra do Romeno Bogdan P. Hașdeu (1838-1907), e Idel é da opinião que essa influência deveria ser levada em conta. Eliade mesmo explicaria posteriormente como Hașdeu tinha “uma concepção mágica da existência”, descrevendo-o como aquele que “restaurou a visão romântica ao seu verdadeiro eixo – a magia” (IDEL, 2014, p.7, nota 33) Além disso, complementa Idel, “essa caracterização de Hașdeu tem algo que ver com as suas *tentativas espiritualistas de se comunicar com a sua filha mais nova, Iulia, morta prematuramente*, o que se tornou um tipo de obsessão, sendo um episódio trágico bem conhecido nos anos finais de Hașdeu, e que Eliade não menciona nesse contexto específico. Foi como parte desse esforço desesperado para permanecer em contato com sua amada filha que Hașdeu escreveu em 16 de abril de 1888: “Eu quero desamarrar os segredos do Universo.” (Ibid., p.7). “Hașdeu vira ‘inesperadas semelhanças entre todos os níveis da existência’”, e “criou um universo de harmonias invisíveis e símbolos.” [...] ele “queria conhecer a harmonia secreta de todas as correspondências celestiais” (IDEL, 2014, p. 10,11).

<sup>123</sup> Depois de dois anos em Paris, Eliade teria tentado convencer colegas intelectuais Romenos como Emil Cioran e Eugene Ionesco “sobre a imortalidade da alma.” (IDEL, Op. Cit., p, 128, em referência ao seu diário, no *Portugal Journal I*, p. 271).

<sup>124</sup> Cf. ELIADE, *Ordeal by Labyrinth*, p.12.

<sup>125</sup> IDEL, 2014, p. 5. Na Nota 18, ele explica: Impresso originalmente na Revista *Cuvântul III*, 786, e reimpresso em *Itinerariu spiritual, Scrieri din tinerețe*, 1927 (Bucareste, 2003), pp. 206,207.

É nessa fase que Eliade estaria igualmente mais aberto à abordagem tradicionalista (ou perenialista) em seus principais defensores Italianos. A partir de 1926, Eliade conhece a obra de Julius Evola e René Guénón.<sup>126</sup> Suas leituras da abordagem antropológica de Rudolf Steiner também tiveram importante influência sobre a sua abordagem da imaginação.<sup>127</sup> Em 1927, no fim do segundo ano da faculdade, ele se uniu à equipe editorial da revista romena *Cuvântul*. E ali começou a divulgar ao público suas descobertas pessoais, sintetizadas depois de uma viagem a Genebra.<sup>128</sup> “A série de doze artigos intitulada *Itinerário Espiritual*, que evolui do mágico ao místico e da teosofia à ortodoxia, foi de fato *seu próprio itinerário*”<sup>129</sup> mostrando desde aquela época como Eliade se sentia à vontade para tornar pública a sua busca pessoal por respostas existenciais, apesar de que ele mesmo jamais declarou abertamente pertencer a qualquer religião, permanecendo “sempre evasivo sobre as suas convicções pessoais.”<sup>130</sup> Desde a juventude, porém, Eliade demonstrava ser aberto e enormemente curioso a cerca do fenômeno religioso. “Eliade pode ser classificado como um místico secularizado do Cristianismo Bizantino”, e seu pensamento filosófico, “se move sobre um plano geral de ontologia do tipo platônica”.<sup>131</sup> Quando jovem, afirmava não acreditar em Deus, embora sim em Cristo, que seria para ele apenas um “herói espiritual”. Num diálogo desse teor que teve

<sup>126</sup> Marcel Tolcea comenta ter descoberto em sua investigação sobre a obra literária e científica de Eliade, sinais óbvios “de um Eliade guenonizante e esotérico.” TOLCEA, Marcel. *Eliade l'Ésotérique*. Paris: EST-Samuel Tastet Editeur, 2017, p. 23. De maneira bastante pessoal, ele também comenta que “...emocionalmente, Eliade parece estar mais próximo de Evola do que de René Guénon. As observações de Florin Turcanu apoiam esta ideia de que o jovem Eliade foi seduzido pelas ideias evolianas do Eu-Eu "pontuado pelos termos de liberdade, ação e vontade", de uma "sede quase doentia por poderes sobre-humanos", de primazia da magia ou os contrastes que Evola teve o cuidado de enfatizar face ao Cristianismo ao teorizar a ausência das condições morais das religiões, e que determinaram, segundo o autor, a decisão de Eliade de ir para a Índia.” No original: “...*affectivement, Eliade semble être plus proche d'Evola que de René Guénon. Les observations de Florin Turcanu confortent cette idée que le jeune Eliade fut séduit par les idées évoliennes du Moi-Je « ponctué par les termes de liberté, d'action et de volonté », de soif « presque malade de pouvoirs surhumains », de la primauté de la magie ou des contrastes qu'Evola prenait soin de souligner face au christianisme quand il théorise l'absence des conditions morales des religions, et qui détermina, selon l'auteur, la décision d'Eliade de se rendre en Inde.*” [Ibid., p. 20]

<sup>127</sup> De acordo com Bordaş (2016:214), Édouard Schuré (1841-1929), “um dos primeiros autores que o influenciaram” é “provavelmente o primeiro a atrair o Eliade ainda estudante do Ensino Médio para o estudo das religiões, *sob seu lado oculto e iniciático* - incluindo as *religiões de mistério* - e mais tarde o leva a Rudolf Steiner (1861-1925).” Além disso, “Ele mesmo notará, nas Memórias, que o pragmatismo mágico de Papini ou a antroposofia de Steiner o conduziram, sem saber, à Ioga.” M. Eliade, *Memorii*, p. 115. Apud: Bordaş (2016:217).

<sup>128</sup> Uma bolsa obtida por concurso, com subsídios para passar dois meses em Genebra, foi oferecida pela Liga das Nações na ocasião, 1927, e Eliade e os outros quatro jovens Romenos assistiram lá a aulas sobre “a estrutura e o futuro da Liga das Nações” (*Autobiography I*, p. 131).

<sup>129</sup> Ver Bordaş (2016:216). Sobre a publicação do primeiro número da revista *History of Religions* (1961), Mihaela Gligor (2012, nota 5, p.10), comenta como as ideias de um *Novo Humanismo* “foram pronunciadas na série de doze artigos publicados por Eliade na *Cuvântul* entre 6 de setembro e 16 de novembro de 1927, sob o título ‘*Itinerariu Spiritual*’” entre as quais, a “ideia obsessiva de criar um novo homem, um homem total, a crítica aos excessos do positivismo na cultura, a luta contra o triunfo da ciência nas questões humanas que deveriam ser lidadas com filosofia e com arte, a recusa de certa forma de racionalidade ocidental, a insistência de uma abertura autêntica à experiência, a cultura entendida como espiritualidade, a vontade de combater o provincianismo, etc”, sugerindo também Ricketts (1988:245-269). Ver também Eliade, *Autobiography I*, p. 131, 132.

<sup>130</sup> PALS, *Nine Theories of Religion*, p. 256.

<sup>131</sup> PAUS, Ansgar. “The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the History of Religions” (Capítulo 40) In: Rennie, Bryan: *Mircea Eliade: A Critical Reader*, p. 401.

com um monge certa ocasião em seus anos de estudos, este último teria declarado: você “é apenas um pagão torturado pela impotência da conversão”.<sup>132</sup>

Nas aulas de filosofia, a influência pessoal de Nae Ionescu foi determinante. Ionescu preferia a teologia bizantina ao misticismo, “especialmente por causa de Orígenes, que ele considerava o mais profundo gênio filosófico do Oriente”,<sup>133</sup> e cujos métodos hermenêuticos ainda têm eco na abordagem hermético-esotérica da imagética judaico-cristã. Para sua tese de graduação, o jovem Eliade decidiu investigar, através da obra de Pico della Mirandola, Giordano Bruno e Campanella, elementos essenciais da filosofia da Renascença que seriam um contraponto mais sólido ao que ele mesmo lera quando adolescente. Sobre a tese, ele comentou:

Sem perceber, eu estava tentando contrabalançar, através de um estudo sério do neopaganismo imanentista, panteísmo e “filosofia da natureza”, a minha paixão por transcendência, misticismo e espiritualismo oriental. [...] eu podia encontrar toda magia e ocultismo que quisesse em Pico, plenitude de misticismo em Marsilio Ficino e abundância do fantástico em Campanella. Eu descobri, além disso, em toda a Renascença Italiana, fé nas possibilidades ilimitadas do homem, o conceito de liberdade criativa e um titanismo quase luciferiano – ou seja, todas as obsessões da minha juventude.<sup>134</sup> (tradução nossa)

### 3.1.1 A estrutura das filosofias mágicas

É importante identificar como o jovem Eliade desenvolve a abordagem do tema da magia, indo da visão juvenil para uma consistência cada vez maior, e como parte de suas influências iniciais<sup>135</sup> para abordagens mais sólidas. Seu interesse pela “fenomenologia oculta”, passou, por exemplo, pela problemática “metapsíquica”, ou o “estudo científico dos fenômenos paranormais.” Nessa fase, “Eliade acreditava que os experimentos metapsíquicos confirmariam os pressupostos da magia.”<sup>136</sup> Como esperado, o contato com metodologias específicas na faculdade de filosofia, torna Eliade mais criterioso. “Foi também nesse período, em que repudiou seus antigos mestres do ocultismo, que descobriu o ‘idealismo mágico’ de Julius Evola (1898-1974), o qual trouxe um argumento filosófico a favor do caminho mágico”,<sup>137</sup> e com esse arcabouço, o jovem passa a explorar a magia a partir de suas estruturas filosóficas.

---

<sup>132</sup> BORDAŞ, Liviu. *Yoga Între Magic și Mistic. Reflecție Hermeneutică și experiență religioasă la primul Eliade*. Editura Academiei Române. București, 2016, p. 214. (“un păgân torturat de neputința convertirii”)

<sup>133</sup> ELIADE, *Autobiography*, I, p. 128.

<sup>134</sup> ELIADE, *Autobiography* I, p. 128.

<sup>135</sup> Primeiramente, Édouard Schuré; Depois, Giovanni Papini; Em seguida, Julius Evola e Vittorio Macchioro, este último com uma abordagem que relacionava o Orfismo à magia; De acordo com Bordaş (2016, p. 221), Eliade vinha lendo as obras de Macchioro desde 1926.

<sup>136</sup> BORDAŞ 2016, p. 215.

<sup>137</sup> BORDAŞ, 2016, p. 216. A influência de Julius Evola sobre Eliade é significativa. Seu “impulso para a transcendência”, ou seus “esforços para superar as condições ordinárias da vida” se refletem nos escritos do jovem Eliade. De fato, pode-se questionar quanto da abordagem de Eliade se deve à própria maneira de ser e viver do autor Italiano. Autor de livros e artigos sobre as tradições herméticas, Evola teve influências de Giovanni Papini e de René Guénon, mas sua obra é também extensa e influente. De acordo com Thomas Hakl (2018), sua obra filosófica mais importante, publicada em 1925, é *Saggi sull'idealismo magico* (Ensaio sobre o Idealismo Mágico). Pode-se dizer que a sua grande ênfase estava no conceito de deificação, numa abordagem dos processos de elevação espiritual bastante eclética: no Ocidente, o “caminho até a deificação” incluía a Arte Regia (alquimia), a abordagem

Em dezembro de 1928, no navio que o levava para a Índia, Eliade escreveu o artigo “O fato mágico”, destinado à revista ortodoxa *Duh si slova*, elaborada pelo grupo de mesmo nome. Este estudo apresentava a estrutura das filosofias mágicas e mostrava como a magia constituía uma das maiores tentações do espírito. A revista nunca mais apareceu, o manuscrito se perdeu entre os papéis de seus editores e Eliade nunca mais conseguiu recuperá-lo, ficando apenas com um rascunho. Mas como nada do que ele pensou ou escreveu ficou sem uso, as ideias deste estudo - e seus desdobramentos - devem ser encontradas nos demais textos do período indiano. Como mostrei em outro lugar, esse é o caso do volume de ensaios filosóficos *Solilocvii* (1932).<sup>138</sup>

No *Solilocvii* (Solilóquios) Eliade elabora um pensamento comparativo inicial bastante revelador entre as suas próprias noções da soteriologia cristã e as da metafísica e mística hindu. O livro é uma coleção de aforismos e reflexões reunidas desde 1928,<sup>139</sup> e publicada em 1932,<sup>140</sup> num esforço comparativo paralelo ao processo de redação final da sua tese de doutorado. Entre os aspectos que mais merecem destaque, estão suas opiniões agora já mais amadurecidas com um conhecimento aprofundado do hinduísmo, que o levam a fazer uma leitura do Cristianismo muito direcionada para o conceito de ascese/ascetismo, além de explorar o conceito místico de divinização do homem, ou *teose*. Novamente com inegável influência da obra de Julius Evola<sup>141</sup>, a deificação como entendida por Eliade, ocorre, na abordagem do livro, como *Imitatio Dei*.

Obviamente, a deificação desta forma é um processo místico - mas não se consegue tanto através da Graça, mas através da vontade religiosa do indivíduo, através da sua entrega total ao Divino, através da oferta global da sua vida, inteligência, vontade - para Deus.<sup>142</sup>

---

gnóstica e mitraísta, e no Oriente, tanto o Tantrismo como o Budismo. Seu estudo do Tantrismo ocorreu a partir das traduções de Sir John Woodroffe (Arthur Avalon) disponibilizadas no Ocidente. O perfil temático de Evola e suas publicações nas décadas de 1920-1930, especialmente *La tradizione ermetica nella sua dottrina, nei suoi simboli e nella sua Arte Regia*, de 1931, parecem ter influenciado diretamente a abordagem de Eliade no *Solilocvii*, de 1932, pelo uso de expressões bastante semelhantes.

<sup>138</sup> BORDAŞ, 2016, p. 217. No original: “În decembrie 1928, pe vaporul care îl ducea spre India, Eliade scrie articolul „Faptul magic”, destinat revistei de orientare ortodoxă *Duh și slova*, pregătită de grupul omonim. Acest studiu trebuia să prezinte structura filosofilor magice și să arate în ce măsură magia constituia una dintre cele mai mari ispite ale spiritului. Revista nu a mai apărut, manuscrisul s-a rătăcit printre hârtiile redactorilor ei, iar Eliade nu a mai reușit să-l recupereze, rămânând doar cu o ciornă. Cum însă nimic din ceea ce gândea sau scria nu era lăsat nevalorificat, ideile acestui studiu – și dezvoltările lor – trebuie să se regăsească în celelalte texte din perioada indiană. Așa cum am arătat în altă parte, este cazul volumului de eseuri filosofice *Solilocvii* (1932).”

<sup>139</sup> ALLEN, Douglas; DOEING, Dennis. *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography*. New York: Garland Publishing Inc., 1980, p.4. Segundo Allen, *Solilocvii* “revela uma mistura incomum de influências ocidentais e orientais.” (Ibid.,p.4)

<sup>140</sup> *Solilocvii* (“Solilóquios”) revela o incômodo da perda da dimensão metafísica para o homem moderno, comparando conceitos do Cristianismo Ortodoxo Romano ao pensamento da Índia. Entre os tópicos mais explorados, estão a teose, a “ascensão das virtudes da alma, para divinizar-se” (“*ascensiunea virtuților sufletești, a se îndumnezei*”), p. 53; uma “visão cósmica do Cristianismo” (*O viziune cosmică a creștinismului*), p. 44; além de lamentar a “total opacitate metafizică nas tentativas de integração do homem moderno” (*o total opacitate metafizică în încercările de integrare ale omului modern*), p. 53; o autor destaca a importância da experiência fantástica e do símbolo, (p.55);

<sup>141</sup> Depois dos filósofos do Renascimento Italiano, autores contemporâneos do jovem Eliade foram de imensa influência. Entre estes, o já mencionado Julius Evola. A trajetória de Eliade e seu interesse pela relação entre o hermetismo renascentista Italiano e o Tantrismo Hindu tem fortes paralelos com a própria trajetória e compreensão de Evola. A divinização do ser humano se tornou o centro temático de Evola, explorada em obras como *L'uomo come potenza* (1926), na qual um capítulo é dedicado à comparação entre Cristianismo e Tantrismo, como Eliade faria depois no *Solilocvii*. De igual forma, a substituição da Graça Divina (conceito Cristão) pelo esforço de transcendência pessoal que Eliade destaca no *Solilocvii*, pode ser encontrado nas apostilas do Grupo de Alta Magia *Ur*, fundado em 1927 por Evola. Uma síntese que introduz a obra de Evola pode ser encontrada no artigo de Thomas Hakl, “Deification as a Core Theme in Julius Evola’s Esoteric Works”, In: *Correspondences* 6, no. 2 (2018), pp. 145-171.

<sup>142</sup> ELIADE, Mircea. *Solilocvii*. București: Humanitas, 2003, p. 63. No original: “*Evident, îndumnezeirea pe această cale e un proces mistic – dar el nu e realizat atât de mult prin Grație, cât prin voința religioasă a individului, prin predarea lui total Divinului, prin oferta globală a vieții, inteligenței, voinței lui – lui Dumnezeu.*”

Isso o leva à ideia de “uma visão cósmica do Cristianismo” de algum modo mais universal, e de certa forma mais semelhante ao modelo cosmológico hindu. Nessa visão, a ascese e o valor cósmico de seus exercícios espirituais seriam a direção ideal de um novo Cristianismo.

O Cristianismo seria então um sentido universal da vida, uma visão de vastas proporções, para além da história e para além dos continentes. Uma visão cósmica do cristianismo, em vez da visão histórica e política até agora. Em que toda grande alma buscaria a sua salvação. Uma ascese em que a alegria antinatural seria a certeza de que Deus age através de mim e de que as minhas ações - em vez de serem como parecem, incoerentes, incompreendidas e obscuras - são a personificação da vontade e da inteligência de Deus no mundo. A verdadeira ascese seria então a consciência de que as ações humanas têm o seu valor cósmico e que a sua presença mínima é indispensável à boa ordem universal.<sup>143</sup>

Por um lado, sua abordagem se tornava cada vez mais criteriosa, filosoficamente exigente, sólida, fazendo-o repudiar o diletantismo da fase juvenil e suas referências iniciais, refletidas no *Itinerário Espiritual*. Depois da experiência na Índia, esse itinerário espiritual estava claramente superado em nome de novos critérios. Sua convicção, agora como acadêmico formal, é que sem um sistema filosófico mais sólido, não se pode tratar do ocultismo, magia e outras correntes de um ponto de vista estritamente científico. Tais conceitos ficam claros à medida que ele refina sua tese doutoral, defendida em julho de 1933, ao mesmo tempo que edita seus aforismos. Liviu Bordaș defende que Eliade diferencia claramente duas dimensões em sua análise do universo religioso hindu: a dimensão *mágica* e a dimensão *mística*,<sup>144</sup> e esses critérios seriam usados posteriormente num escopo cada vez maior na sua produção pré-exílio. O gráfico abaixo resume certos aspectos do *Solilocvii*, onde já se pode notar como Eliade aborda semelhanças e diferenças essenciais entre o pensamento cristão e o hindu.

---

<sup>143</sup> ELIADE, 2003, p. 44. No original: “Creștinismul ar fi atunci un sens universal al vieții, o viziune de vaste proporții, dincolo de istorie și dincolo de continente. O viziune cosmică a creștinismului, în locul viziunii istorice și politice de până acum. În care orice suflet mare și și-ar căuta mântuirea. O asceză în care nefireasca bucurie ar fi certitudinea că Dumnezeu acționează prin mine și că faptele mele – în loc de a fi așa cum par, incoerente, neîțelese și obscure –sînt întruparea voinței și inteligenței lui Dumnezeu în lume. Adevărata asceză ar fi atunci conștiința că faptele omului își au valoarea cosmică și că infima lor prezență e indispensabilă bunei rînduiri universale.

<sup>144</sup> BORDAȘ, 2016, p. 215.



Figura (1). Misticismo e Magia na leitura de Mircea Eliade sobre a Religião em *Soliloquii* (1932)

### 3.1.2 A Atitude Mágica e a Ideia de Liberdade

No gráfico, duas dimensões se relacionam através do eixo religião *versus* liberdade. Isso é relevante quando consideramos que, se Eliade jamais optou por qualquer religião formal para si, ele tampouco abriu mão da sua ideia pessoal de liberdade, presente aqui refletida no título das várias edições da sua tese doutoral: *Ioga: Imortalidade e Liberdade*.<sup>145</sup> Esse eixo é cortado por outras duas dimensões já citadas: a diferença essencial entre magia e misticismo, que no contexto se relaciona aos exercícios espirituais de ascetismo, presentes tanto no Cristianismo como no Hinduísmo. Essa ponte é explorada, tornando-se o ponto comum central, a própria intersecção dos dois conjuntos: o ascetismo. No primeiro extremo, classifica-se a fé cristã em seus aspectos tradicionais e dogmáticos, sua visão de pecado e salvação, e a experiência da oração, da dependência de Deus e da Graça Divina, e a vida de comunhão e adoração; Do lado oposto, o destaque vai para a magia no hinduísmo, com valores igualmente opostos: dentro dessa vertente, o mago *não adora* a nenhuma divindade. Ao contrário da experiência cristã, busca estar *acima do bem e do mal*, numa atitude que Eliade denomina "atitude mágica". Somente essa atitude levaria à liberdade plena, ou pelo menos, à experiência de livrar-se da culpa decorrente da ideia de pecado presente no Cristianismo. O leitor cristão poderá associar a ideia de liberdade a isso. De igual forma, provavelmente a sua leitura sobre ascese vai relacionar as considerações nesse livro de 1932 à ideia de salvação pelas obras, como

<sup>145</sup> Embora a primeira tradução para o francês, de 1936, *Yoga, Essay sur les origines de la mystique Indienne*, não tenha esta ênfase, a segunda edição francesa já leva o título *Le Yoga: Immortalité et Liberté* (Librairie Payot, Paris, 1954), seguida da versão em inglês, *Yoga: Immortality and Freedom* (Bollingen Foundation, 1958). Ver nota 12.

oposta ou independente da Graça, já que Eliade se refere inevitavelmente ao conceito hindu de libertação do ciclo cármico, como “libertação final”. É nesse sentido que ele comenta:

Na Índia, cada indivíduo é arrastado para uma equação cármica da qual ninguém além dele mesmo pode libertá-lo. Sendo o karma uma lei cósmica e impessoal, os deuses são impotentes. A sabedoria e a vontade do homem não são completamente impotentes. Mas devem ser cultivadas; O ascetismo e a metafísica – sempre interdependentes – conduzem o homem verdadeiramente viril à libertação final.<sup>146</sup>

Metafísica não é um equivalente de *magia*. A primeira é uma definição filosófica grega que Eliade usa para classificar o pensamento hindu. A outra é uma dimensão prática também presente no hinduísmo, como um *elemento* do sistema metafísico hindu. Além de servir de critério formal, porém, fica claro no gráfico que, enquanto no Hinduísmo, a magia é uma dimensão contida no conjunto geral, no Cristianismo ela está fora, em completa oposição, porque segundo Eliade, “do ponto de vista mágico, a *Graça* não é necessária”.<sup>147</sup> Assim os objetivos espirituais da experiência mágico-esotérica não são soteriológicos, nem redentivos. De acordo com Marcel Tolcea, que se aprofunda nas influências de Guénon e Evola sobre o primeiro Eliade, a iniciação espiritual, sendo um “acesso ao supra-humano” é uma “realização espiritual”, mas ela

...não tem absolutamente nada a ver com redenção, porque a religião, ou seja, o exoterismo, considera apenas um estado humano individual, sem procurar ir além dele. Para os esoteristas, o propósito essencial da iniciação é superar a condição humana e todos os seus estados condicionados, a fim de obter a identificação última, ou seja, a deificação do homem.<sup>148</sup>

Além das implicações soteriológicas, Eliade analisa essas diferenças em função da ideia de liberdade ou de libertação. Claramente existe, na sua leitura, uma liberdade muito mais ampla do lado da magia. Em contraste com o cristão que luta para renunciar às suas paixões, tendências ou prazeres, abrindo mão de sua liberdade, Eliade valoriza o impulso que chama de “instinto mágico

---

<sup>146</sup> ELIADE, 2003, p. 42. No original: “În India, orice individ e antrenat într-o ecuație karmică din care nu-l poate libera nimeni altul decât el însuși. Karma fiind o lege cosmică și impersonală, zeii sînt neputincioși. Dar înțelepciunea și voința omului nu sînt cu desăvîrșire neputincioase. Ele trebuie însă cultivate; asceza și metafizica – mai întotdeauna interdependentă – conduc omul cu adevărat viril la liberarea finală..”

<sup>147</sup> ELIADE, 2003, p. 34. “Din punct de vedere magic însă, Grația nu e necesară.”

<sup>148</sup> TOLCEA, Marcel. *Eliade l'Ésotérique*. Paris: EST-Samuel Tastet Editeur, 2017, p.34. No original: “Ce qui n'a absolument rien à voir avec la rédemption car la religion, soit l'exotérisme, considère seulement un état individuel humain, sans chercher à le dépasser. Pour les ésotéristes, l'initiation a comme finalité essentielle le dépassement de la condition humaine et de tous ses états conditionnés, afin d'obtenir l'identification ultime, autrement dit, la déification de l'homme.” Ainda sobre as diferenças entre religião e esoterismo, que refletem a abordagem de Eliade no *Solilocvii*, Tolcea continua: “Entre as diferenças que separam estas duas questões, devemos mencionar o caráter moral e emocional da fé em comparação com a dimensão intelectual e supra-racional do esoterismo, o caráter passivo do misticismo em comparação com o ativo da iniciação e, sobretudo, a diferença entre a redenção que a religião oferece e a libertação que emerge no final da iniciação efetiva.” TOLCEA, 2017, p. 35 (“Parmi les différences qui séparent ces deux questions, il faut mentionner le caractère moral et affectif de la foi face à la dimension intellectuelle, supra-rationnelle, de l'ésotérisme, le caractère passif du mysticisme face à celui actif de l'initiation et, par-dessus tout, la différence entre la rédemption qu'offre la religion et la libération qui se dégage à la fin de l'initiation effectiv.”)

de liberdade individual”.<sup>149</sup> Ele explora essas diferenças a ponto de observar que para o cristão, a única forma de ser livre é ignorando a lei<sup>150</sup>, e em contraste, afirma depois que, para o hindu, “a liberdade oriental só é possível através do conhecimento metafísico.”<sup>151</sup>

### 3.1.3 A Atitude Mágica e a Atitude Mística

Magia e Misticismo funcionam como “conceitos operativos” elementares na hermenêutica inicial de Eliade,<sup>152</sup> mas isso foi feito tomando-os a partir da visão fenomenológica Hindu, e não da Europeia.

O termo “magia” não reflete o significado da noção de “magia” nos estudos antropológicos dos “primitivos” e da cultura popular (“magia etnológica”), que também influenciaram os trabalhos sobre a história das religiões, até então dependentes de *interpretações teológicas da magia*. Eliade já havia escrito sobre magia primitiva e estava familiarizado com os trabalhos de antropólogos clássicos como Edward B. Tylor (1832–1917) e especialmente, James G. Frazer (1854–1941), mas *não compartilhava suas ideias* sobre a falsidade da magia e sua inferioridade à religião e à ciência.<sup>153</sup> (Itálicos acrescentados)

Entre os autores lidos por Eliade, Vittorio Macchioro é o primeiro a separar claramente magia de religião, sem contudo subscrever-se ao modelo imperante até então, que via na magia uma fase evolutiva anterior (e inferior) a esta. Parte significativa dessa abordagem pode ser oriunda dos livros *Zagreus* (1920), e *Teoria generale della religione come esperienza* (1922), do autor Italiano.<sup>154</sup> Neste último, embora ele as separe como planos de referência soteriologicamente excludentes<sup>155</sup> ou conceitualmente opostos, trata-os ao mesmo tempo como fenômenos historicamente paralelos. Macchioro também

... opôs radicalmente a magia à religião. O estudioso italiano considerou que a primeira opera exclusivamente com meios próprios para constranger a divindade, enquanto a segunda é desprovida de meios próprios, recorrendo à ajuda de Deus; a magia viola a lei natural em favor do homem, visto como o centro da natureza, enquanto a religião a aceita, considerando-a a expressão da vontade divina; a magia visa a conquista, não a graça, como a religião; a magia universalizada leva à deificação do homem, enquanto a religião é baseada na subordinação a Deus.<sup>156</sup>

<sup>149</sup> ELIADE, 2003, p. 39, 40. “Chamo esse impulso de instinto mágico de liberdade individual, irrestrito e ímpio.” (*Numesc acest îndemn instinctul magic al libertății individuale, nestăvilite și nelegiuite.*)

<sup>150</sup> Referência ao decálogo e aos códigos morais do AT, como se vê pelo comentário: “Se a ascese cristã se baseia no sentido do pecado, é claro que o sucesso dos exercícios ascéticos só é possível através da expiação do Filho do Homem, que estabelece o itinerário da redenção, derrubando os valores da velha economia espiritual - a Lei, o pagamento do homem pelos pecados do homem - e fundando uma nova economia, paradoxalmente, de amor e esperança.” *Solilocvii*, p.35, 36. (*Dacă asceza creștină se întemeiază pe simțul păcatului, desigur că izbînda exercițiilor ascetice e posibilă numai prin ispășirea Fiului omului, care stabilește itinerariul răscumpărării, răsturnînd valorile vechii economii spirituale – Legea, plata omului pentru păcatele omului – și întemeind o nouă economie, paradoxal, aiubirii și speranței.*)

<sup>151</sup> ELIADE, 2003, p. 36. “...libertatea orientală e posibilă numai prin cunoaștere metafizică.”

<sup>152</sup> “Os conceitos operativos pelos quais Eliade tenta circunscrever o que é (ou não é) Ioga são categorias funcionais: técnica/prática, ascetismo, gnose e – sobretudo – os binômios meditação-contemplação e magia-mística. (“*Conceptele operative prin care Eliade încearcă să circumscrie ceea ce este (sau nu este) yoga sunt categorii funcționale: tehnică/practică, asceză, gnoză și – mai ales – binoamele meditație-contemplație și magie-mistică.*”) BORDAȘ, 2016, p. 220.

<sup>153</sup> BORDAȘ, 2016, p. 220,221.

<sup>154</sup> BORDAȘ, 2016, p.221,222.

<sup>155</sup> Como destacado no gráfico.

<sup>156</sup> BORDAȘ, 2016, p. 221. No original: “...opunea în mod radical magia religiei. Savantul italian considera că prima operează exclusiv cu mijloace proprii pentru a constrânge divinitatea, în timp ce a doua e lipsită de mijloace proprii, recurgând la ajutorul lui Dumnezeu; magia violează legea naturală în favoarea omului, privit ca centru al naturii, în timp ce religia o acceptă,

Eliade adota parcialmente a visão que Vittorio Macchioro defendia a partir de seus estudos do antigo Orfismo grego, aplicando-a ao hinduísmo: a magia e outras formas de religião são paralelas, e não sucessivas como num modelo evolutivo do tipo positivista. É uma abordagem essencialmente sincrônica do fenômeno, que posteriormente será aplicada à sua morfologia dos símbolos.

Essa oposição absoluta serve a Macchioro para refutar a tese evolutiva de que magia e religião podem ser fases sucessivas e progressivas de um mesmo processo histórico. Pelo contrário, para ele a magia é um desvio ou degradação da religião; é o ritual separado de seu conteúdo de experiência religiosa, supervalorizado e investido de sua própria eficácia, fenômeno que se repete ao longo da história religiosa. Em vez disso, o misticismo é entendido como uma expressão intensificada do religioso...<sup>157</sup>

Como visto no *Soliloqvii*, Eliade vê a magia como elemento intrínseco aos sistemas do hinduísmo, e particularmente aos da Ioga. Para aplicar isso posteriormente ao seu modelo amplo, ele necessariamente teria de incluir a magia como parte do fenômeno religioso universal, independente de como autores cristãos a considerassem.

Mesmo admitindo que há casos em que a religião se encaminha para a magia, entendida como puro ritualismo, Eliade não subscreve a perspectiva teológica (e cristocêntrica) de Macchioro e Otto. Ele não opõe a magia à religião, mas considera a primeira uma forma do religioso, que encontra sua contrapartida no misticismo. A forma como ele entende a magia parece mais condizente com a tradição hermético-teosófica europeia, portanto com o que se considera ser a herança conceitual pré-acadêmica do termo. Principalmente, por mágico ele se refere ao ascetismo mágico, a ideias e práticas que vão desde o que hoje chamamos de "desenvolvimento pessoal" e "empoderamento" até a auto-adivinhação e a criatividade demiúrgica. De forma simples e reducionista, poderíamos dizer que o significado do termo aqui está bem longe de magia "primitiva", e bastante próximo de "alta magia".<sup>158</sup>

Talvez a forma mais eficaz de demonstrar como Eliade percebia a relação complementar entre magia e ascetismo, esteja numa dimensão específica da Ioga que une ambas práticas, e que ele explorou consideravelmente na tese doutoral. A *Ioga Intensa (HaṭhaYoga)* com abundante material medieval, trata de técnicas de fisiologia mística que permitiam a seus adeptos acessar poderes espirituais extraordinários, considerados mágicos. A nível pessoal, a descoberta dessa dimensão da Ioga deve ter sido para Eliade motivo de euforia, já que culminando anos de estudo pessoal amadorístico, ele agora podia explorar academicamente um tema com vasta documentação e

---

*considerând-o expresia vouinței divine; magia țintește cucerirea, nu grația, precum religia; magia universalizată duce la deificarea omului, în timp ce religia se întemeiază pe subordonarea față de Dumnezeu.*"

<sup>157</sup> BORDAȘ, 2016, p. 221,222.

<sup>158</sup> BORDAȘ, 2016, p. 222. No original: "Chiar dacă acceptă că sunt cazuri în care religia derivă spre magie, înțelegă că pur ritualism, Eliade nu subscrie perspectivei teologice (și cristocentrice) a lui Macchioro și Otto. El nu opune magia religiei, ci o consideră pe prima o formă a religiosului, care își găsește contrapartea în misticism. Felul în care înțelege magicul pare să fie mai consistent cu tradiția hermetico-teosofică europeană, așadar cu ceea ce e considerat a fi moștenirea conceptuală pre-academică a termenului. În principal, prin magie se referă la ascetismul magic, la idei și practici care urmăresc de la ceea ce numim azi cu termenii „dezvoltare personală” și „empowerment”, până la autodivinizare și creativitate demiurgică. Într-un mod simplu și reducionista, am putea spune că sensul termenului este aici destul de îndepărtat de magia „primitivă”, și mai degrabă apropiat de „magia înaltă”.

consideravelmente presente na história e imaginário popular da Índia.<sup>159</sup> Assim, de todo o amplo espectro da religiosidade hindu, Eliade escolheu explorar os documentos de uma fenomenologia mágica como praticada pelos adeptos da *Ioga Intensa*.

### 3.2 SIDDHIS: FISIOLOGIA MÍSTICA E PODERES MÁGICOS

O estudo de Gordan Djurdjevic, baseado em sua tese doutoral de 2005, contribuirá significativamente para uma compreensão desses *poderes mágicos*, já que aborda o tema a partir de uma erudição acadêmica atual. Djurdjevic faz importantes paralelos conceituais entre o Tantra Indiano, a “Ioga Intensa” (*HaṭhaYoga*) e as bases conceituais do Esoterismo Ocidental. Os elementos comparativos fundamentais do esoterismo propostos por Antoine Faivre, são então complementados por Djurdjevic a partir dos *Siddhis*, os poderes obtidos por adeptos iniciados na Ioga, denominados Siddhas. A abordagem de Djurdjevic também fornecerá importantes *insights* sobre os critérios de cosmologia que Eliade adotou décadas antes. Sobre a definição de magia, o autor classifica suas características chave com três princípios. Primeiro: É orientada para o poder. Segundo: É uma ciência do imaginário. Terceiro: é uma forma de *eros*, ou seja, uma prática orientada para a *união*.<sup>160</sup>

Minha conclusão é que todos esses três elementos têm um equivalente na Ioga dos Siddhas (assim como nas tradições tântricas em geral). 1. Os Nāths são orientados para o poder (os *siddhis*), cuja santidade é prerrogativa do Senhor Shiva e de Śakti, personificações divinas do poder. 2. O princípio do imaginário se relaciona ao trabalho do corpo sutil (*sūkṣm śarīr*) e ao que se entende na Ioga como a prática da meditação (*dhyāna*). 3. A Ioga se assemelha ao Eros tanto etimologicamente (Ioga significa ‘união’) como funcionalmente (*samādhi*, alvo da Ioga, é a união entre sujeito e objeto). A Magia e a Ioga, portanto, estão em acordo em sua orientação comum para o poder, o uso da praxis da imaginação, e na natureza erótica do seu modo de operação.<sup>161</sup> (tradução nossa)

<sup>159</sup> De acordo com David G. White, (Introdução à edição de 2009 do *Yoga: Immortality and Freedom*), a especialidade de Dasgupta, que Eliade descobriu pelo livro *History of Indian Philosophy* ainda em 1928, era “a Ioga dos filósofos, principalmente a tradição da Sāṃkhya-Yoga.” Seu forte estava em aspectos como “vocabulário técnico, história doutrinária, e a relação entre a Ioga clássica, Vedānta e o Budismo.” (xv, xvi). Eliade porém, “Considerando a Ioga desinteressante como sistema filosófico, se viu bem mais atraído para as práticas concretas da Ioga Tântrica, assim como às formas de Ioga narradas na poesia épica Hindu, lendas e tradição folclórica.” A razão disso é que, a partir dos escritos de Sir John Woodroffe, Eliade entendeu que “a visão de mundo Indiana não era, ao contrário do que se pensava, inteiramente ascética, idealista ou pessimista. Em vez disso, a Ioga Tântrica oferecia um caminho para a libertação no qual a vida não precisava ser sacrificada, e sim, transfigurada.”(xvi). Assim, sua tese originalmente seria um tipo de “*História Comparativa das Técnicas de Ioga*” (xvi).

<sup>160</sup> DJURDJEVIC, Gordan, 2008. *Masters of Magical Powers: the Nāth Yogis in the Light of Esoteric Notions*.

<sup>161</sup> DJURDJEVIC, 2008, p. 18. No original: “*My conclusion is that all three of these elements have their counterparts in the yoga of the siddhas (as well as in the tantric traditions in general). 1. The Nāths are oriented towards power (the siddhis), the sanctity of which is the prerogative of the lord Śiva and his Śakti, who are the divine embodiments of power. 2. The principle of the imaginary is related to the work on the subtle body (sūkṣm śarīr) and to what is in yoga understood as the practice of meditation (dhyān). 3. Yoga is akin to eros both etymologically (yoga means ‘union’) and functionally (samādhi, as the goal of yoga, is the union between subject and object). Magic and yoga are therefore in accord in their common orientation towards power, use of the praxis of imagination, and the erotic nature of their mode of operation*”

### 3.2.1 Oito Principais Componentes do Esoterismo

A magia pertence ao campo das ciências ocultas. Munido da seminal abordagem de Antoine Faivre sobre como definir o *Esotérico*, Djurdjevic busca uma definição mais exata de seus termos e escopo para assim distinguir Esoterismo do Ocultismo em si e suas disciplinas. Não sem razão, a magia desempenha papel preponderante nessa dimensão.

*O própro ocultismo é considerado por vezes como sinônimo de magia; em outros casos, seu leque semântico é confundido com o Esoterismo. Eu tento manter a distinção destacada por Edward Tiryakian entre teoria esotérica e prática ocultista. A essência da análise dele é que as práticas de ocultismo dependem de forças ocultas na natureza e da mente humana para produzir resultados empíricos. As disciplinas do ocultismo incluem magia, alquimia, divinação, astrologia e afins. As práticas ocultas se baseiam nos pressupostos da teoria esotérica.*<sup>162</sup> (tradução nossa)

Tentaremos tornar cada vez mais clara a relação entre o sistema hermenêutico de Eliade e o universo representado pela “teoria esotérica” mencionada acima. Na leitura de Djurdjevic, a ideologia da Ioga é essencialmente esotérica, ou pelo menos, tem muitos paralelos com o Esoterismo do Ocidente.<sup>163</sup> O objetivo do autor então seria traçar paralelos entre esse conjunto conceitual e as ideias dos *Nath Iogues*. Para isso, citamos aqui a opinião e a classificação de A. Faivre sobre o tema. Os quatro principais componentes do Esoterismo, de acordo com Faivre, seriam: *correspondências*, uma *natureza viva*, *imaginação/meditação*, e a experiência da *transmutação*.<sup>164</sup> A estes elementos, Djurdjevic acrescenta inicialmente dois: a *concordância* e a *transmissão* (do conhecimento esotérico, na imprescindível relação mestre-discípulo).<sup>165</sup> Somados a estes seis primeiros, ele completa com a definição de Arthur Versluis (2002), que considera o elemento final que compõe o universo ou cosmologia esotérica, a *gnose*. Mas a relevância da pesquisa de Djurdjevic para a nossa investigação é ainda maior quando, além da gnose em si, ele acrescenta a *magia* (e sua relação com o poder) como o elemento final da sua própria classificação.

Desta forma, embora o foco de Djurdjevic seja estabelecer uma base conceitual para comparar o mundo dos *Nath Iogues* com o do Esoterismo Ocidental, sua síntese desse total de oito elementos chave do Esoterismo pode contribuir significativamente para elucidar a trajetória conceitual de Eliade e talvez até seus critérios de seleção. Por sua abrangência e atualidade, esse modelo se torna portanto uma importante referência para a análise dos critérios Eliadianos, sob o viés esotérico.

---

<sup>162</sup> DJURDJEVIC, 2008, p.11. No original: “*The occult itself is sometimes taken as a synonym for magic, at other times its semantic range is conflated with esotericism. I try to maintain a distinction, put forward by Edward Tiryakian between esoteric theory and occult practice. The gist of Tiryakian's analysis is that the occult practices rely on hidden forces in nature and the human mind in order to produce empirical results. The occult disciplines include magic, alchemy, divination, astrology, and the like. The occult practices rest on the assumptions of esoteric theory.*”

<sup>163</sup> DJURDJEVIC, 2008, p.20.

<sup>164</sup> DJURDJEVIC, 2008, p. 28.

<sup>165</sup> DJURDJEVIC, 2008, p. 29.

## OITO PRINCIPAIS COMPONENTES DO ESOTERISMO

8 – <b>MAGIA.</b> <i>Ciência oculta, “sua essência é a busca pelo poder.” (p. 38) “Enquanto a característica central da religião é a súplica à divindade, a principal característica da magia é que ela coage seres ou forças espirituais.” (p. 38) Na magia, é o poder da imaginação que torna possível a mudança desejada. (p. 43)</i>
7 – <b>GNOSE.</b> <i>Alvo final de todo Esoterismo, é uma forma de Conhecimento Místico adquirido por experiência direta, em primeira mão (p. 35)</i>
6 – <b>TRANSMISSÃO</b> <i>dos Conhecimentos Esotéricos pela Iniciação de Mestre para Discípulo, característica típica de Ordens Iniciáticas (p. 35)</i>
5 – <b>CONCORDÂNCIA.</b> <i>Identificação de semelhanças conceituais, denominadores comuns a diferentes modelos esotéricos, sendo o Esoterismo um meio aberto para a migração, transferência e intercâmbio doutrinário. A concordância favorece o Esoterismo Comparado (p.31)</i>
4 – <b>TRANSMUTAÇÃO.</b> <i>Conceito emprestado da alquimia, implica a possibilidade da transformação da matéria em ouro, do corpo, ou da alma serem tornados imortais. (p.30,31)</i>
3 – <b>IMAGINAÇÃO.</b> <i>Meio de interação com o mundo intermediário, locus das visões Iogues em seus encontros com seres místicos (p.30) Usa símbolos e imagens para obter uma Gnose. Coloca a teoria das Correspondências na prática, para desvelar, ver e conhecer as Entidades que mediam entre a Natureza e o mundo divino.(p. 41,42)</i>
2 – <b>NATUREZA VIVA.</b> <i>Próxima de concepções panteístas, atribui vida, sexualidade, personalidade aos elementos e minerais. Os elementos estão impregnados de força espiritual, sendo o Universo inteiro a “manifestação concreta da energia divina da divindade que o cria e o mantém.” (p. 33)</i>
1 – <b>CORRESPONDÊNCIAS.</b> <i>Elos de relação analógica pela semelhança entre elementos materiais e realidades espirituais sutis. Entre Microcosmo e Macrocosmo. “As above, so below”: Universo é composto por “uma rede de relações onde coisas que parecem estar sozinhas e separadas estão conectadas” (p. 29)</i>

**Figura (2) Oito Principais Componentes do Esoterismo: Antoine Faivre, Arthur Versluis e Gordan Djurdjevic (Adaptado de DJURDJEVIC, 2008, pp. 28-45)**

Depois de descrever sete componentes, Djurdjevic comenta como a *magia* ainda fica de fora da maioria das classificações, devendo por isso mesmo ser incluída como elemento final.

Há um elemento, porém, que não é reconhecido na lista acima, de elementos do Esoterismo. Eu me refiro a um ramo particular da tradição que, devido à sua importância, é tratado melhor separadamente, e referido pelo termo *Magia*. [E] o elemento sem o qual a magia não pode ser propriamente entendida é o poder. Eu gostaria de confirmar a proposta de que o poder é uma das características centrais da busca mágica, tanto na Índia como no Ocidente. É a busca de poder que com frequência distingue atividades mágicas do estilo de vida de um crente ‘comum’. Enquanto este último direciona a sua devoção para o Deus/deusa/deuses Onipotente(s), o primeiro se submete a todo um conjunto de práticas para obter poder e conseguir os resultados desejados. Esses resultados podem estar relacionados às questões cotidianas mais básicas, e podem incluir as mais elevadas aspirações espirituais. Mas o seguidor de uma *corrente de ocultismo* geralmente conhece o modo prático, a *sādhana*, através do qual se pode obter tais resultados. O poder para fazer isso, o poder para elevar-se acima dos crentes comuns não-iniciados (considerados no Tantra como nada mais que meros animais, *paśu*), o poder de obter sabedoria e imortalidade – estas são preocupações centrais da prática mágica. Consequentemente, a lista de Faivre com os *Elementos Chave do Esoterismo* precisa ser ampliada com a inclusão da categoria do *poder*, pelo menos naquilo que se relaciona à magia.<sup>166</sup> (tradução nossa)

<sup>166</sup> DJURDJEVIC, 2008, p. 35,36. No original: “There is one element, nonetheless, that is not recognized in the above list of elements of esotericism. I am referring to a particular branch of the tradition that is due to its importance best treated separately and addressed by the term magic. The element without which magic is not properly and thoroughly understood is power. I would like to reaffirm the proposal that power is one of the central features of the magical quest, in India as in the West. It is the search for power that very frequently distinguishes magical activity from the way of life of an ‘ordinary’ believer. While the latter directs his or her devotion to the omnipotent God/dess/es, the former undergoes a whole set of practices in order to obtain power and achieve desired results. These results may be related to the most basic quotidian concerns and they may include the loftiest spiritual aspirations. But a follower of an occult current usually knows the mode of practice, a *sādhana*, by which it is possible to achieve these results. The power to do so, the power to raise oneself above from the ordinary, non-initiated believers (considered in tantra as nothing but mere animals, *paśu*), the power to achieve wisdom and immortality – these are the central concerns of magical practice. Consequently, the Faivrian list of the key elements of esotericism has to be amplified by the inclusion of the category of POWER, at least insofar as the subject is magic.”

Essa definição ajuda a compreender a natureza, o fascínio popular e as implicações dos *Siddhis*. O papel da *magia* e sua relação com a *fisiologia mística* na tese de Eliade têm uma documentação sólida, a partir da historiografia do fundador da vertente específica da Ioga que lhe interessava: o Tantra (Tantrismo) e as técnicas da “Ioga Intensa” (*Hatha-Yoga*), fundadas por *Gorakhnāth* e desenvolvidas dos séculos 9 ao 12. Em termos gerais, sua prática consiste em posturas iogues (*āsanas*), exercícios de respiração (*prāṇāyāma*), repetição de mantras, visualizações, e em certos casos, sexo ritual.<sup>167</sup> O deus Shiva é considerado o fundador da ordem dos *Nath Iogues*.<sup>168</sup> Para formalizar melhor alguns conceitos, Djurdjevic cita a classificação de David Gordon White sobre os *centros de energia* na prática dos Siddhas. Em função dos *chakras*, a fisiologia Iogue ocorria no *corpo sutil* do adepto.

Esse sistema projetava sobre o corpo humano comum uma fisiologia notavelmente intrincada do corpo Iogue ou *Corpo Sutil*, composto por uma série de centros de energia, uma rede de canais, e uma gama de *forças divinas masculinas e femininas*. Era sobre este *corpo sutil* que o praticante Iogue, com uma elaborada combinação de posturas, técnicas de respiração, estados meditativos, e dispositivos acústicos, conseguia *canalizar* forçosamente todas as suas *energias divinas internalizadas*, fôlegos, fluidos corporais e estados mentais num único ponto, no qual alcançava de uma vez por todas, a perfeição corporal e a imortalidade.<sup>169</sup> (Tradução nossa. Itálicos acrescentados)

Outro aspecto digno de destaque, relacionado à prática, está na diferença essencial entre as escolas de hinduísmo. Sendo a *Ioga Intensa* um conjunto de exercícios extremamente práticos (*Sādhana*), coloca-se em contraste com outros sistemas filosóficos hindus (*Darśana*) que dependiam de ampla erudição formal em Sânscrito e nos conhecimentos da Cultura (da Elite) Brahmânica. Por sua constituição sumamente prática, a *Ioga Intensa* não dependia de restrições ideológicas formais.

Desprovida de rigorosas exigências para o aprendizado do Sânscrito e da cultura Brâhmane, não confinada por uma mediação hierática formal pelo culto em templos, esta Ioga está, portanto, em contraste com a *aṣṭāṅga* associada a Patañjali, primariamente uma forma de praxis, *Sādhana*, e não um sistema filosófico, *Darśana*.<sup>170</sup> (tradução nossa)

---

<sup>167</sup> DJURDJEVIC, 2008, p. 22. “Generally speaking, the practice consists of *yogic postures* (*āsanas*), *breathing exercises* (*prāṇāyāma*), *mantra chanting*, visualizations, and, in certain cases, *ritual sex*.”

<sup>168</sup> DJURDJEVIC, 2008, p. 21,22.

<sup>169</sup> No original: “This system projected upon the gross human body a remarkably intricate *physiology* of the yogic or *subtle body*, which was *composed of a series of energy centers*, networks of channels, and an array of male and female divine forces. It was upon this **subtle body** that the yogic practitioner, through an elaborate combination of postures, breathing techniques, meditative states, and acoustic devices, came *to channel* forcibly all of his *internalized divine energies*, breaths, bodily fluids, and mental states into a single point, at which he realized, once and for all time, bodily perfection and immortality.” Apud: DJURDJEVIC, 2008, p.22.

<sup>170</sup> DJURDJEVIC, 2008, p.22. No original: “*Devoid of strict requirements for sanskritic learning and brahminical culture, unconfined by a formal hieratic mediation and temple worship, this yoga is, therefore, and in contradistinction to the Patañjali-associated aṣṭāṅga, primarily a form of praxis, sādhana, and not a philosophical system, darśana.*”

### 3.3 A ESTRUTURA MÁGICA DA REALIDADE E A ABORDAGEM DE ELIADE

As informações acima devem ajudar a esclarecer como o fator “poder” contribui para tornar a magia algo sumamente prático e destacar suas diferenças em relação ao misticismo, mais contemplativo, subjetivo e relacionado a conceitos metafísicos do hinduísmo. A prática da magia é, em contraste, sumamente pragmática, profundamente ligada a exercícios corporais (na Ioga) e movida por motivações práticas. Essa ênfase prática, corpórea, tangível, identificada bem cedo por Eliade, é chamada de “abordagem erguética” por Moshe Idel. É na Índia, portanto, que Eliade encontra os elementos que contribuem de modo decisivo para solidificar academicamente seu “universo mágico”. Segundo Idel, a síntese de Eliade é resultado de uma confluência de abordagens.

Podemos entender melhor a Eliade concebendo a natureza do universo dele como uma confluência de abordagens encontradas em diversas fontes, como teosofia, ocultismo, Ioga, magia e folclore. Em alguns casos essa amálgama, que é bem difícil de descrever, foi entendida como uma correção da abordagem mais positivista da ciência e do estudo da religião, como praticada no século 19. Todas elas moldaram o jovem Eliade, corroborando-se entre si para gerar um tipo de universo no qual ele acreditava, e que foi concebido como uma questão de ontologia, e não só como cosmovisões articuladas culturalmente.<sup>171</sup> (tradução nossa)

Essa confluência forma ecleticamente uma ideia cuja essência defende uma estrutura mágica da realidade, e que permite atos transformativos.<sup>172</sup> A experiência na Índia contribuiu, portanto, em grande escala, como catalisador desse processo no pensamento de Eliade.

É possível chamar a abordagem de Eliade de erguética, o que significa que a compreensão de um certo universo é questão de atos, performance, de técnicas e rituais, e não apenas de conhecer a natureza da realidade. Essa abordagem erguética se equipara à suposição que poderíamos denominar – seguindo Eric Voegelin – metastática; a saber, a possibilidade de mudar a estrutura da realidade. O aspecto erguético se relaciona à visão da religião arcaica como algo centrado na circulação de energia que é acionada por sacrifícios, (incluindo *sacrifícios humanos*) e por orgias.<sup>173</sup> (tradução nossa)

Essa circulação de “energia” ou *força* levaria o adepto (*Siddha*) aos poderes mágicos (*Shiddis*).<sup>174</sup> Eliade trata desses poderes extraordinários em diferentes trechos da sua tese

<sup>171</sup> IDEL, 2014, p. 8. No original: “We may understand Eliade better by conceiving the nature of his universe as a confluence of approaches found in diverse literatures, like theosophy, occultism, yoga, magic and folklore. In some cases the amalgam, which is very difficult to describe, has been understood as a corrective to the more positivist approach of science and study of religion, as practiced in the 19<sup>th</sup> century. All of them informed the very young Eliade, and corroborated with each other in generating a type of universe in which he believed, and which was conceived as a matter of ontology, not just culturally articulated worldviews.” (Nota 45: Ver Idel: *Old Worlds, New Mirrors*, pp. 37-40).

<sup>172</sup> Daí o nome “erguético”, de *ta erga* (τα έργα) “obra”, ação. Quando em referência aos *deuses*, teurgia, teúrgica. A ideia também está presente no termo latino *opus* em disciplinas como a alquimia.

<sup>173</sup> IDEL, 2014, p. 8. No original: “It is possible to call Eliade’s approach *ergetic*, which means that understanding of a certain universe is a matter of doing, performance, techniques, and rituals, and not a matter of cognition of the nature of reality. This *ergetic* approach is coupled by an assumption that may be called, following Eric Voegelin, *metastatic*; namely, the possibility to change the structure of reality. The *ergetic* aspects is related to the vision of archaic religion as centered on circulation of energy that is triggered by sacrifices, including human ones, and by orgies.”

<sup>174</sup> O leitor familiarizado com a saga *Star Wars* poderá ver nos “Mestres Jedi” uma versão baseada parcialmente nos antigos *Nath-Logues*, ocorrendo o mesmo com personagens como o “Doutor Estranho”; Os poderes “Jedi” exemplificam na ficção os próprios *Shiddis*, e igualmente a definição de *magia* como *forma de poder*, com destaque para as *habilidades telecinéticas*. De igual maneira, a “força” mencionada tantas vezes no vocabulário Jedi, pode facilmente ser associada ao conceito hindu de *prāṇā*.

doutoral.<sup>175</sup> Da mesma forma, no formato final do *Yoga: Immortality and Freedom*, ele menciona o papel desses poderes.<sup>176</sup> Os *Siddhis* também podem ser traduzidos como “perfeições”, e equivalem a *poderes sobrenaturais*, estando muito presentes no imaginário popular da Índia Medieval.

Os oito poderes sobrenaturais, a saber, *Aṇimā* (o poder de tornar-se tão pequeno como um átomo), *Mahimā* (poder de tornar-se grande), *Laghimā* (capacidade de adquirir extrema leveza à vontade), *Garimā* (o poder de ficar tão pesado quanto se desejar), *Prāpti* (poder de obter qualquer objeto), *Prakāmya* (poder ter qualquer objeto de prazer à vontade), *Īśitva* (supremacia sobre todas as coisas) e *Vaśitva* (o poder de subjugar, fascinar ou enfeitiçar) são bem conhecidos na Escola da Ioga... Esses poderes são em geral conhecidos como os Oito Poderes do Lorde Shiva, que é o Senhor da Ioga. Os *Nāth Siddhas* ... demonstrados através destes oito poderes sobrenaturais.<sup>177</sup> (tradução nossa)

A tese de Eliade seria inicialmente uma “história comparativa das técnicas da Ioga”<sup>178</sup> cuja primeira versão publicada em 1936, ia dos cultos védicos à alquimia medieval e ao tantra.<sup>179</sup> Na edição de 1958 (*Bollingen Series*), Eliade ainda enfatiza o “domínio mágico do mundo” nessa vertente do hinduísmo.

Sempre encontramos alguma forma de Ioga quando o objetivo é a experiência do sagrado ou a obtenção de um auto-domínio perfeito, que em si é o primeiro passo na direção do *domínio mágico do mundo*. É um fato de considerável significado que as mais nobre experiências místicas, assim como os mais ousados desejos mágicos sejam obtidos pela técnica da Ioga, ou mais precisamente, que a Ioga possa adaptar-se igualmente a qualquer um desses caminhos.<sup>180</sup> (Tradução nossa. Itálicos acrescentados)

<sup>175</sup> Na versão mais atual do *Yoga: Immortality and Freedom*, o tópico é tratado nos Capítulos II (Técnicas de Autonomia) seção 79 [*The Siddhis or Miraculous Powers*]; Cap. V (Técnicas de Ioga no Budismo) seção 173 [*The Miraculous Powers*]; Cap. VIII (*Yoga and Aboriginal India*) seção 296 [*Gorakhnath and the 84 Siddhas*] com uma profusão de lendas sobre o mestre Iogue; além de notas adicionais.

<sup>176</sup> Na introdução do *Yoga*, David Gordon White explica como Eliade reformulou a sequência e a estrutura dos capítulos da Tese original, adicionando notas explicativas para a edição de 1958, da *Bollingen Series*. Uma análise mais profunda sobre o mesmo tópico é a de Liviu Bordaș (2016), mencionada *supra*, e que além de analisar as transformações que as diferentes versões publicadas sofreram desde a tese doutoral (1931), possivelmente seja uma resposta à observação de White, na Introdução à Edição de 2009, de que a “dicotomização” entre os conceitos de “místico e mágico” seria “inútil e ultrapassada.” (*Yoga: Immortality and Freedom*, xxvi). (“*Also, his dichotomization of the ‘mystical’ and the ‘magical’ in yoga is unhelpful and dated.*” Introduction to the 2009 Edition, xxvi). Para nós, entretanto, a abordagem de Bordaș não só é relevante, mas determinante, especialmente quando o tema é comparado à soteriologia Cristã.

<sup>177</sup> No original: “The eight supernatural faculties, viz., *Aṇimā* (the power of becoming as small as an atom), *Mahimā* (the power of becoming big), *Laghimā* (the power of assuming excessive lightness at will), *Garimā* (the power of becoming as heavy as one likes), *Prāpti* (the power of obtaining all objects at will [sic.; ‘will’ is meant]), *Prakāmya* (the power of obtaining all objects of pleasure at will), *Īśitva* (the power of obtaining supremacy over everything) and *Vaśitva* (the power of subduing, fascinating or bewitching) are well known in the school of yoga. ... These powers are generally known as the eight power of the lord siva himself, who is the Lord of Yoga. The *Nāth Siddhas* ... displayed throughout these eight supernatural powers.” Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, 212. Apud: DJURDJEVIC, 2008, Nota 2, p. 12. A fonte clássica que indica esses poderes (*aiśvaryas*) é o Ioga Sutra de Patañjali III: 44, explicado por Vyāsa e Vācaspati Mīśra. Ver também, *inter alia*, *Haṭhayogapradīpikā* III: 8; *Sīva Saṃhitā* III: 52, 78, V: 142; e *Vivekāmārtaṇḍa* 152.

<sup>178</sup> ELIADE, 2009, Introdução, xvi.

<sup>179</sup> ELIADE, 2009, Introdução, xx.

<sup>180</sup> ELIADE, 2009, p. 360. No original: “We always find some form of Yoga whenever the goal is *experience of the sacred* or the attainment of a perfect *self-mastery*, which is in itself the first step toward magical mastery of the world. It is a fact of considerable significance that the noblest mystical experiences, as well as the most daring magical desires, are realized through yogic technique, or, more precisely, that Yoga can equally well adapt itself to either path.”

### 3.3.1 Magia como Religião do Poder

Na sua essência, a magia é uma religião de poder, porque seus adeptos buscam e valorizam acima de tudo, o poder ou o empoderamento pessoal. Não é o mesmo que adoração ou culto, nem implica submissão ou obediência. Pelo contrário, sua ênfase a torna um modo de vivenciar o mundo espiritual com plena liberdade e acima de considerações morais, e esta é sem dúvida uma característica da abordagem do primeiro Eliade. Tendo este já descrito a “atitude mágica” em sua essência, a definição é aqui complementada pela análise de G. Djurdjevic.

Um crente pode adorar o divino como uma personificação e fonte de poder, mas dentro desse contexto, o divino é visto essencialmente como transcendente, requerendo a súplica. Um mago difere desse crente por insistir, através de suas ações em que existe um elo, *uma correspondência* que estabelece a possibilidade de apropriar-se desse poder. E ao participar do exercício do poder, o mago também participa em sua natureza, no sagrado, com o qual ele ou ela se identifica. Quando um *Nāthi Iogue* deseja obter os *Siddhis* e se tornar ‘um segundo Śiva,’ ele (a) deseja ter parte nesses poderes porque eles são as prerrogativas do Grande Senhor. Nesse sentido, a magia pode ser definida como *uma religião de poder*, e os magos como devotos do poder.<sup>181</sup> (tradução nossa)

O arco temático da magia na obra acadêmica de Eliade portanto, pode ser identificado nas suas obras entre 1928 e 1937. Profundamente ligado a isso está a questão da correspondência cósmica, e a seus estudos de cosmologias antigas com uma visão mágica da realidade. As pressuposições sobre as quais essas cosmologias são tratadas, correspondem em alto grau aos critérios esotéricos mencionados acima. Entender como Eliade os compreendia, será a tarefa dos próximos dois capítulos, que exploram um universo conceitual profundamente simbólico. A compreensão arcaica de um cosmos vivo e sexuado no qual plantas, pedras e minerais também recebiam uma classificação masculina ou feminina, podendo nascer, viver e morrer, responde por grande parte da ação simbólica em busca de longevidade e da superação da morte através da alquimia. Seu significado espiritual profundo, que Eliade, antes de Jung, decifra com os meios que tinha na década de 1930, será explorado nos próximos dois capítulos, nos quais a alquimia é vista tanto no Oriente como no Ocidente.

---

<sup>181</sup> DJURDJEVIC, 2008, p.40. No original: “A Believer may worship the divine as a personification and source of power, but, within this context, the divine is essentially viewed as transcendental and requiring supplication. A Magician differs from such a believer by insisting, through his or her actions, that there is a link, a correspondence, that establishes the possibility of appropriating this power.<sup>181</sup> And by participating in the exercise of power, the magician also shares in its nature as the sacred, with which he or she identifies. When a Nāth yogi wants to acquire the siddhis and become ‘a second Śiva,’<sup>181</sup> he or she wants to have a share in these powers because they are the prerogatives of the Great Lord. In this sense, magic may be defined as a religion of power, and magicians as devotees of power.”

## 4 COSMOLOGIA, ALQUIMIA E METAFÍSICA HINDU

Partindo de um universo mágico, Eliade se aprofunda num universo conceitual derivado dos mesmos pressupostos do primeiro, mas bem mais elaborado e complexo. A alquimia será, depois da própria metafísica hindu, o próximo passo no seu avanço teórico. Este capítulo se concentra na metafísica hindu como entendida por Eliade, e como sua moldura cosmológica contribuiu para o modelo hermenêutico que ele aplicou à História das Religiões.

Se num primeiro momento uma série de impasses e desafios linguísticos dificultavam uma diferenciação mais precisa entre os conceitos de magia e misticismo, refletidos por sua vez na ambiguidade com a qual ele usa sua terminologia inicialmente,<sup>182</sup> Eliade desenvolve melhor essa problemática a partir de diversos contrapontos ocidentais que a complementam. Um destes contrapontos é a sua análise soteriológica comparativa, já mencionada no *Solilocvii*, em consonância com a abordagem de Macchioro e com o que Julius Evola publicava na época.

### 4.1 DESAFIOS TERMINOLÓGICOS NOS ESTUDOS DA IOGA

O desafio terminológico inicial começa com a dificuldade inerente ao processo de classificação: *como* e *onde* encaixar o tema da pesquisa tendo como referência os parâmetros acadêmicos Europeus. Isso pode ser notado na mudança dos títulos da tese de doutorado. Bordaş explica que o manuscrito foi redigido em inglês e se intitulava *A psicologia da meditação da Ioga e a metafísica da libertação*.<sup>183</sup>

A ênfase disciplinar no título se deve ao fato de que seu doutorado na Universidade de Bucareste foi atribuído à especialização "*psicologia*" (depois de ter sido originalmente "*lógica*"). Esta era também a especialidade do professor que a dirigia, C-tin Rădulescu-Motru (1868–1957), chefe do departamento de psicologia, lógica e teoria do conhecimento ("teoria do conhecimento" na verdade se tornou "*metafísica*", da qual seu assistente, Nae

---

<sup>182</sup> A análise de Bordaş (2016) identifica entre as principais dificuldades para a transposição de conceitos do Hinduísmo para uma linguagem Ocidental apropriada, fatores como: a) A polissemia do termo "Ioga" em si (p. 223) que Eliade define como "prática mística de harmonia ou união entre a *alma individual* (puruşa; geralmente *ātman*) e a *consciência suprema* (*īśvara*; geralmente *Brahman*)" (p.224). O fato de que a ideia de união mística favoreça a tradução de Ioga como "União" porém, não elimina outros aspectos, como é o caso das suas origens rituais, técnicas ascéticas e meditativas que "não perdem a sua função mágica" e que Eliade chama de "ascetismo mágico" (p. 224); b) A tradução de *samādhi*, objetivo final da Ioga, ora como estado de transe ora como êxtase, estado transcendente, ou mesmo "êxtase extático" (p. 226) é desafiadora: "o termo "misticismo" pelo qual a Ioga é designada na literatura europeia é inapropriado, porque o "misticismo puro" indiano pertence às práticas devocionais, bhakti." Essas ambiguidades porém, não o impediram de tentar a sua própria explicação: "as duas correntes da espiritualidade indiana - mágica e mística - encontram-se misturadas, indissociadas na Ioga, mas a primeira é a dominante".(p. 226). Somadas a essas questões, c) A própria visão Europeia do complexo cenário Indiano contribuiu para o uso impreciso dos termos magia e misticismo. "Junto com eles se insinua uma série de suposições eurocêntricas. Por exemplo, Eliade distingue o misticismo experimental do misticismo metafísico, tende a representar a religião pelo misticismo e a considerar a magia como anterior à religião, entendida como devoção e misticismo (embora às vezes ele diga que a religião pode ser anterior). Por outro lado, não encontramos nele a distinção - de origem católica - entre misticismo "natural" (cósmico) ou adquirido e misticismo "sobrenatural" ou infuso. O primeiro termo pode fornecer uma plataforma para entender a proximidade ou interseção entre atitudes mágicas e místicas, mas obviamente não é aplicável nem ao *Yoga darśana* nem à maioria das outras formas de yoga."(p.229). Dessa forma, de modo quase inevitável, Bordaş conclui que "As oposições binárias com as quais opera sua hermenêutica não se sobrepõem, mas se entrelaçam, servindo - por meio de permutações múltiplas - ao refinamento mútuo de seus significados" (p. 239).

<sup>183</sup> Publicada também em Romeno em 1932, a tese seria disponibilizada novamente em 1992, sob o mesmo título, *Psihologia Meditației Indiene: Studii despre Yoga*, e na sequência original.

Ionescu, verdadeiro mentor de Eliade, estava encarregado). Depois de regressar a Bucareste, continuará a trabalhar na sua tese - desta vez em romeno - até 16 de novembro de 1932, altura em que a apresentará à Faculdade de Filosofia e Letras, com o título *Psicologia da Meditação Indiana: Estudos sobre Ioga*.<sup>184</sup>

Em sua análise comparativa, Liviu Bordaș identifica a ordem original na qual Eliade teria escrito os capítulos, notando tanto a relação temática entre eles, como a data da publicação de artigos paralelos ao seu desenvolvimento.

Capítulos	Tese Original (1932)	Ordem original de redação (BORDAS, pp.219,220; 237)	Tradução	Versão Final
	<i>Psihologia Meditației Indiene: Studii despre yoga.</i>		<i>Psicologia da Meditação Indiana: estudos sobre a Ioga</i>	<i>Yoga, Imortality and Freedom (1958)</i>
I	<i>Preliminarii</i>	⑥	<b>Preliminares:</b> <i>psicologia do ritual, origens da Ioga, ritual védico;</i>	<i>Doutrinas da Ioga</i>
II	<i>Ascetism și yoga în Literatura Brahmană</i>	⑤	<b>Ascetismo e Ioga na Literatura Brāhmânica:</b> <i>Internalização do Sacrifício nos Upanishads, Elementos Não Arianos na Ioga</i>	<i>Técnicas de Autonomia</i>
III	<i>Contemplație și asceză în Buddhism</i>	③	<b>Contemplação e Ascetismo no Budismo:</b> <i>meditação, poderes mágicos, "transe" (dhyāna);</i>	<i>Ioga e o Brāhmanismo</i>
IV	<i>Sāmkhya și yoga în epică</i>	④	<b>Sāmkhya e Ioga nos Épicos:</b> <i>Mahābhārata, Bhagavad Gītā, hipnose, oração e ascetismo;</i>	<i>O Triunfo da Ioga</i>
V	<i>Sāmkhya și yoga</i>	①	<b>Sāmkhya e Ioga:</b> <i>os dois darśanas, fundamentos filosóficos da meditação, primeiros princípios, alma, dor da existência e salvação, lógica e teoria do conhecimento;</i>	<i>Técnicas da Ioga no Budismo</i>
VI	<i>Psihologia yoga</i>	②	<b>A Psicologia da Ioga:</b> <i>a estrutura da vida da alma, o propósito, técnica e morfologia da meditação;</i>	<i>Ioga e Tantrismo</i>
VII	<i>Concluzii generale</i>	⑥	<b>Conclusões gerais:</b> <i>a diferença entre contemplação e meditação, a estrutura mágica da meditação, suas origens rituais.</i>	<i>Ioga e Alquimia</i>
VIII	<i>Apendice</i>		<b>Apêndices:</b> <i>1. Autores greco-latinos sobre o ascetismo Indiano; 2. Autores Orientais sobre Misticismo e Ascetismo Indiano (Relações da Alquimia com a Ioga); 3. Sobre algumas espécies de Ioga: Kānpaṭha yogi, Aghori e Aghorapanthi.</i>	<i>Ioga e a Índia Aborígene</i>
IX				<i>Conclusões e notas adicionais</i>

Os dois primeiros capítulos a serem formados (que seriam depois os capítulos V e VI da tese de 1932) tratam basicamente de filosofia e de psicologia<sup>185</sup>, enquanto os demais (I-IV e VII) já lidam num escopo mais amplo, de história e antropologia das religiões.

<sup>184</sup> BORDAȘ, 2016, p. 218.

<sup>185</sup> Essa reconstituição da ordem original dos tópicos é importante porque torna mais clara a mudança de uma ênfase inicial em *psicologia e filosofia*, áreas nas quais Eliade transitava com facilidade como recém egresso da universidade de Bucareste, para uma ênfase mais ampla, que já vai demonstrar um escopo mais ambicioso, o da história das religiões. Assim, o capítulo V “Sāmkhya e Ioga: os dois darśanas, fundamentos filosóficos da meditação, primeiros princípios, alma, dor da existência e salvação, lógica e teoria do conhecimento” teria sido o primeiro a ser elaborado, sendo enviado por Eliade em forma de um artigo científico inicial para a *revista de filosofia de Bucareste*, sob o título “Introdução à Filosofia Sāmkhya”; o segundo a ser elaborado teria sido o capítulo VI, “Psicologia da Ioga: a estrutura da vida da alma, o propósito, técnica e morfologia da meditação”; este, enviado também como artigo para a mesma revista, sob o título “Contribuições à Psicologia da Ioga”. Quanto à temática posterior, aparece na seguinte sequência de Capítulos: III. “Contemplação e ascetismo no budismo”: meditação, poderes mágicos, “transe” (dhyāna); IV.

Enquanto na tese de 1932 o tema da alquimia é relacionado quase tangencialmente ao da Ioga,<sup>186</sup> já que esta se insere num escopo mais amplo da religiosidade hindu, as versões posteriores, ou “avatares”<sup>187</sup> da tese, publicados em 1948 e 1954, lhe dão maior destaque, que que não somente permanece no *Yoga: Immortality and Freedom* (1958) mas ganha um capítulo específico. Possivelmente a versão final do tema da alquimia dentro do contexto e da metafísica hindu esteja no resumo intitulado *Patañjali et Le Yoga*, de 1962, mas isso se dá porque Eliade se dedica imediatamente depois da tese, a ampliar seus estudos, indicados no apêndice da tese, sobre a alquimia oriental.

#### 4.2 A ALQUIMIA NO ORIENTE: ÍNDIA, CHINA, BABILÔNIA

É impossível entender como o pensamento de Eliade evolui sem estudar o que ele escreveu sobre o tema da alquimia. De fato, pode-se estudar a alquimia sem Eliade, mas não se pode estudar Eliade sem a alquimia. Isso se dá pelas semelhanças conceituais entre a teose hermético-ocidental e a divinização como entendida no Oriente. Eliade combate o clichê ocidental que vê a alquimia sobretudo como pré-química ou química pré-científica centralizada na transmutação de chumbo em ouro, argumentando desde suas primeiras publicações que a alquimia tem como principal componente, a dimensão espiritual: a alquimia é uma soteriologia.

Ainda muito jovem, ele compreendeu o significado espiritual da alquimia como busca de transformação (ou, transmutação) pessoal, e isso antes que Jung desenvolvesse seu estudo psicanalítico da alquimia como parte do acervo simbólico do inconsciente coletivo. Se o adolescente que imaginava a “pedra filosofal” num conto juvenil já tinha alguma compreensão dessas dimensões, suas descobertas a nível profissional não poderiam vir senão da sua experiência na Índia. Precedido pelas obras de R. Pettazzoni, pelas expedições Sino-Tibetanas de G. Tucci, e pelas publicações de Evola, e só então imerso pessoalmente na cultura Indiana, Eliade alça seus primeiros vôos em busca de uma visão panorâmica como erudito das religiões quando publica dois livros essenciais sobre alquimia: *Alchimia Asiatica*, de 1935 e *Cosmologie și alchimie babiloniană*, de 1937. Sua dívida para com a Ioga, e para com o Hinduísmo, portanto, é eterna. Na Índia, os conceitos

---

"Sāṃkhya e Ioga no épico": Mahābhārata, Bhagavad Gītā, hipnose, oração e ascetismo; II. "Ascetismo e Yoga na Literatura Brahmanical": Internalização do Sacrifício nos Brāhmaṇas, Substituição do Sacrifício nos Upanishads, Elementos Não Arianos na Ioga; os capítulos I. "Preliminares": psicologia do ritual, origens da Ioga, ritual védico; e VII, "Conclusões gerais": a diferença entre contemplação e meditação, a estrutura mágica da meditação, suas origens rituais." Foram os últimos a serem terminados. (BORDAŞ, Op. Cit., p. 219)

<sup>186</sup> ELIADE, *Psihologia Meditației Indiene: Studii despre Yoga*. București: Jurnalul Literar, 1992, p. 178. "Deixando de lado a analogia mais profunda e justificada entre a Ioga e a alquimia como *métodos ascéticos* (a purificação dos metais e a "fixação" do princípio através de operações alquímicas evoca a purificação da alma e a fixação do intelecto através do ascetismo contemplativo) - tratamos por enquanto com a confusão que causaram - muitos viajantes na Índia entre iogues, faquires e alquimistas" ("Lăsînd la o parte analogia mai profundă și mai justificată dintre Yoga și alchimie ca metode ascetice (purificarea metalelor și "fixarea" principului prin operațiile alchimice evocă purificarea sufletului și fixarea intelectului prin asceză contemplativă) - ne ocupăm deocam dată de confuzia pe care au făcut-o mulți călători în India între yoghini și fakiri, și alchimiști.").

<sup>187</sup> BORDAŞ, Op. Cit., p. 237.

mais profundos de transformação espiritual – representados pela associação simbólica a metais e pedras preciosas incorruptíveis – eram denominados *Rasāyana*. Sua tradução mais plausível equivale à *Alquimia* do Ocidente. Sem surpresa, essa *rasāyana*/alquimia era igualmente praticada pelos mesmos *Nath Iogues*. A principal diferença com a qual Eliade esclarece seus leitores entre 1934 e 1937, é o fato de que no Oriente, a transmutação não visa a obtenção de eventuais metais preciosos *per se*, mas sim, transformar o *corpo* do Iogue num *corpo imortal*, num processo de identificação com Shiva. Seu objetivo era, mediante a reversão de processos fisiológicos, obter o *amṛt*, o elixir da imortalidade. Nesse método, o corpo do Iogue era o laboratório.

A este respeito, os *Nāth Siddhas*, como White, seguindo Dasgupta e outros argumentaram,<sup>188</sup> estão entre os que mais de perto se relacionam à *escola de alquimia Indiana*, a *Rasāyana*.<sup>189</sup> A alquimia como ciência das transformações é, em síntese, uma tentativa de transformar metais em ouro e encontrar o elixir da imortalidade, ou pelo menos os meios de longevidade. Os *Nāth Siddhas* relacionavam a metodologia da alquimia à da Ioga, e realizavam sua prática no laboratório de seus corpos.<sup>190</sup> (tradução nossa)

Como no caso da *Reintegração* e da *Coincidentia Oppositorum*, Eliade dedicou diversas obras ao tema da alquimia como fenômeno mágico-religioso. O que todas essas abordagens têm em comum, é em primeiro lugar o desejo de superar a limitada condição humana e a realidade da morte.

#### 4.2.1 Alquimia Asiática: China e Índia

O primeiro livro que Eliade publica em Romeno com o tema alquímico depois da tese doutoral, é *Alchimia Asiatică*, onde discute as práticas e doutrinas de auto-transcendência na China e na Índia. Como conjunto de técnicas espirituais ou místicas, seria impossível separar a cosmovisão (ou cosmologia) chinesa de sua interpretação dos fenômenos e leis naturais, cujo domínio resultaria na longevidade, saúde e em última instância, na imortalidade. Basicamente, a fase inicial da alquimia chinesa se constitui de “receitas de imortalidade”.<sup>191</sup> Segundo Eliade,

A alquimia foi apenas mais uma das muitas técnicas pelas quais os chineses – e especialmente os Taoístas – buscaram a imortalidade. E não se pode compreender nada da alquimia chinesa se esta técnica não estiver integrada às suas concepções fundamentais do mundo e da alma. Segundo a sua crença, todas as substâncias encontradas na terra e no cosmos são infundidas com um ou outro dos dois “elementos” essenciais: *yin* (feminino) e

<sup>188</sup> DJURDJEVIC (2008, Nota 87, p.23) cita aqui o próprio Eliade, *The Forge and the Crucible*, 2nd ed., trans. Stephen Corrin (Chicago and London: University of Chicago Press, 1978 [1962]) esp. 127-41.

<sup>189</sup> DJURDJEVIC, 2008, Nota 88, p. 23: Os alquimistas Siddhas eram em grande medida Nath Siddhas; e porque os Nath Siddhas eram itinerantes, tornaram a alquimia Siddha um fenômeno pan-indiano. A linguagem dos NathSiddhas... com frequência não passa da projeção de discurso alquímico sobre o corpo humano.” (“The *Siddha alchemists* were, by and large, *NāthSiddhas*; and because the *Nāth Siddhas* were itinerant, they made Siddha alchemy a pan-Indian phenomenon. ... [T]he language of the *NāthSiddhas*’ ... is often nothing other than a projection of alchemical discourse upon the human body.” [WHITE, *Alchemical Body*, 56-7. See also Dasgupta, *Obscure Cults*, 192-4.]

<sup>190</sup> DJURDJEVIC, 2008, p. 23,24. No original: “In this respect, the *Nāth Siddhas*, as White, following Dasgupta and others, has argued, are most closely related to the *school of Indian alchemy, the rasāyana*. Alchemy as a science of transformations is, in a nutshell, an attempt to transform base metals into gold and to find the elixir of immortality, or at least the means of longevity. The *Nāth Siddhas* correlated the methodology of alchemy with yoga, and performed their practice in the laboratory of their bodies.”

<sup>191</sup> No original: “*rețetelor nemuririi*”. ELIADE, *Alchimia Asiatică*. București: Humanitas, 2003, p. 19.

*yang* (masculino). Tudo o que existe participa em maior ou menor grau destes elementos básicos.<sup>192</sup>

A cosmologia chinesa era organizada essencialmente numa dualidade de princípios opostos, um masculino e outro feminino. Todas as substâncias do universo chinês eram divididas e classificadas em função da alegada presença e concentração de mais *yin* ou de mais *yang*. Entre as características essenciais da alquimia chinesa, se encontravam a busca do *elixir da vida* (imortalidade), e a noção de uma *correspondência* entre os órgãos do corpo e determinadas substâncias minerais, classificadas como *wu-hsing* ou, quinteto universal.<sup>193</sup> O equilíbrio que proporcionaria essa longevidade física e a final imortalidade era obtido numa equação extremamente simples: “quanto mais quantidade de *Yang* possuir uma substância (portanto, de *Tao*),<sup>194</sup> mais nobre, mais incorruptível, mais absoluta ela é.”<sup>195</sup> Assimilar tal substância implicaria, pela lógica adotada, uma absorção cumulativa de suas virtudes mágicas, e a concentração de *Yang*, considerado o “elemento imperecível”. Em contrapartida, a transmutação dos metais, e a obtenção seja do ouro, seja da pedra filosofal ou outro produto, seria feita eliminando a proporção de *Yin* e aumentando a proporção do elemento *Yang*.<sup>196</sup> A tabela abaixo ilustra uma classificação básica de elementos ricos no princípio masculino Yang, como o ouro, o jade (e sua simbologia continental) e a pérola (apesar de sua simbologia feminina e marítima).<sup>197</sup> Eliade se prolonga sobre a importância simbólica do jade na cultura chinesa especialmente no *Alchimia asiatică* (1935) e no *Fragmentarium* (1939), onde destaca o simbolismo cósmico, e ao mesmo tempo hierárquico e social do mineral.<sup>198</sup> O aspecto mais relevante está na dualidade cosmológica desses princípios masculino-feminino como aspectos complementares dos princípios Celestial (Epítome da preservação e imortalidade) versus Telúrico (Epítome da decadência e mortalidade).

---

<sup>192</sup> ELIADE, 2003, p. 12,13. No original: “*Alchimia era numai una din numeroasele tehnici prin care chinezii – și mai ales taoiștii – căutau nemurirea. Și nu se poate înțelege nimic din alchimia chineză dacă nu se integrează și această tehnică în concepțiile lor fundamentale despre lume și suflet. După credința lor, toate substanțele care se găsesc pe pământ și în cosmos sînt infuzate cu unul sau altul din cele două “elemente” esențiale: yin (feminin) și Yang (masculin). Tot ce există participă. Într-un grad mai mare sau mai mic, la aceste elemente baze.*”

<sup>193</sup> Água, fogo, madeira, ouro e terra (ELIADE, 2003, p. 19) relacionados a órgãos específicos do corpo.

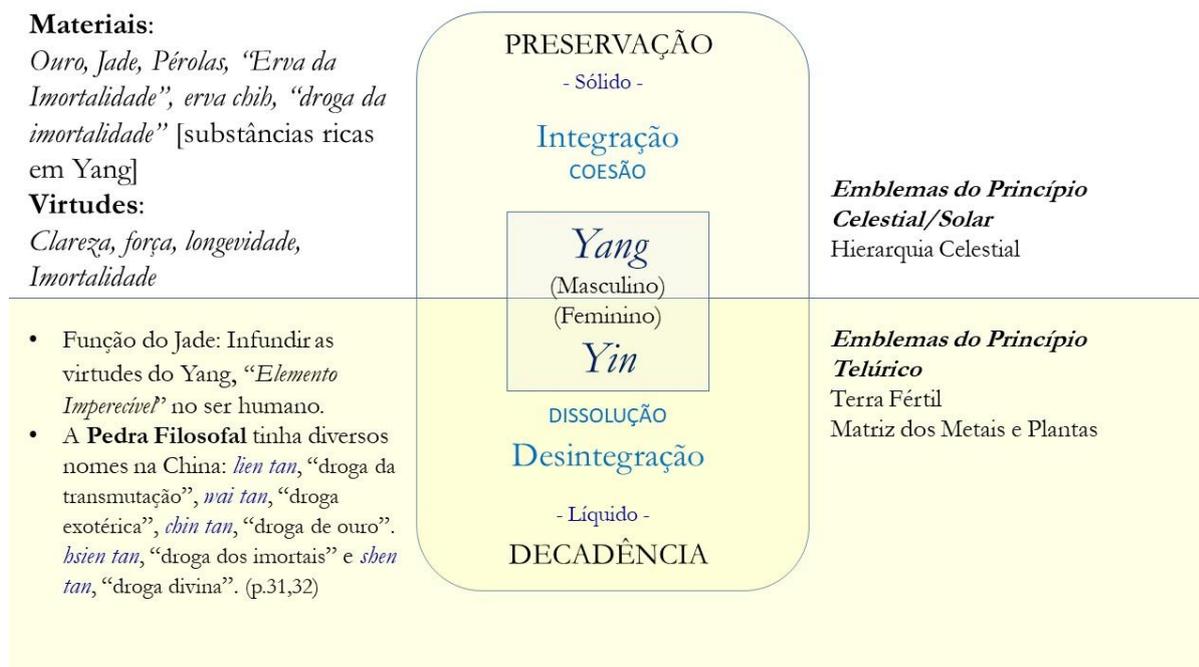
<sup>194</sup> Segundo Eliade, o Yang (masculino) foi com o tempo associado ao conceito de Tao, cuja tradução é difícil mas pode ser associada a “caminho, princípio universal, norma”, e “verdade”. (ELIADE, 2003, p.13)

<sup>195</sup> ELIADE, 2003, p. 13. “*Cu cât o substanță cuprinde o mai mare “cantitate” de yang (deci de tao), cu atît este mai nobilă, mai incoruptibilă, mai “absolută”.*”

<sup>196</sup> ELIADE, 2003, p.13. “*A transmutação dos metais – do ouro inferior e obscuro para o ouro nobre e brilhante – é feita eliminando a porção yin (feminina) e aumentando o elemento yang. O ouro alquímico sintético é superior ao ouro bruto precisamente porque as operações alquímicas o purificaram de qualquer vestígio de yin.*” (*Transmutarea metalelor – din inferioare și obscure în aur nobil și luminos – se face eliminînd porțiunea yin (feminină) și augmîntînd elemetul yang. Aurul sintetic, alchimic, este superior aurului brut tocmai pentru că operațiunile alchimice l-au purificat de orice urmă de yin.*)

<sup>197</sup> Eliade explica que este é um simbolismo paralelo ao do Jade, mas determinado por motivos geográficos. Enquanto no continente um mineral precioso como o Jade é mais fácil de ser encontrado, a mesma simbologia e implicações espirituais eram aplicadas às pérolas, mais fáceis de serem encontradas em ilhas e ambientes marítimos. “*A pérola tem as mesmas virtudes mágicas do jade – embora o seu simbolismo seja feminino*” (“*perla are aceleași virtuți magice ca și jadul – deși simbolică ei e feminină.*”) ELIADE, 2003, p. 19.

<sup>198</sup> ELIADE, Mircea. “Jad” [Fragmentarium] In: *Drumul Spre Centru*, p. 116.



**Figura 3.** Alquimia Chinesa e a Dualidade Cosmológica Yang-Yin

Eliade procura descrever os principais pontos de inflexão no processo de desenvolvimento da alquimia chinesa em sua relação com a Índia. No século 7 a.C., por exemplo, há registro de contatos com *brâhmanes* e *ascetas* (magos) hindus, cujos “hábitos excêntricos” descrevem adeptos do Tantrismo Indiano. Se anteriormente a finalidade da preparação do ouro alquímico, jade ou pérola na China era sua ingestão e assim, a assimilação de suas virtudes mágicas, no século 2 a.C. começam a se formar duas correntes alquímicas distintas. Uma é exotérica, material, interessada – agora sim – em ouro e metais preciosos por motivos utilitários.<sup>199</sup> A outra é esotérica, espiritual, e se desenvolve mais especificamente como técnica espiritual na qual *a alma se purifica* para a obtenção da imortalidade. Essas técnicas esotéricas têm forte semelhança (e influência) do Tantrismo Hindu, e é partir do século 10 d.C. que, “criada em ambientes Taoístas”, e sendo “autenticamente chinesa”, a alquimia “se transforma em ascetismo e oração.”<sup>200</sup> É justamente este aspecto cúllico-ritual, que exigia preliminares ascéticas muito específicas (sacrifícios, purificações, isolamento pessoal dos profanos, respiração rítmica [semelhante à *prânâyâma* hindu], e uma dieta rigorosa) o ponto comum a todas as culturas orientais cuja alquimia Eliade considera. A partir do século 10, portanto, no Taoísmo Chinês a alquimia se volta para experimentos realizados *no corpo do asceta*. Este, “considerando o seu próprio tempo e a sua própria vida anímica um metal impuro

<sup>199</sup> Eliade (2003, pp. 35,36) sugere o contato com “influências externas (seja de uma alquimia pré-maometana da Ásia Central; ou da alquimia grega, através dos árabes” para essa influência que acaba também contribuindo para avanços tecnológicos na metalurgia ou “alquimia natural”.

<sup>200</sup> ELIADE, 2003, p. 33.

e inferior - tenta 'transmutá-lo' em 'ouro', ou seja, *obter uma alma pura*, autônoma e uma vida sem morte.”<sup>201</sup> O alquimista taoísta do século dez se concentra nas possibilidades espirituais: “em vez de aplicar operações alquímicas (purificação, calcinação etc) a metais inferiores, ele as aplica diretamente em seu corpo e alma.”<sup>202</sup> Em outras palavras, a *transmutação* buscada agora é mística, e *essencialmente espiritual*. Foi apenas no século 13, em plena Idade Média, que as escolas Zen Budistas da China realizaram um sincretismo mais pleno com o Tantrismo hindu, desenvolvendo três técnicas de alquimia esotérica.<sup>203</sup>

É significativo que apenas na China e na Índia a preparação alquímica seja tomada internamente, seja ouro alquímico ou um derivado mercurial. É também significativo o fato de a alquimia ser conhecida e aplicada apenas por certas seitas ascéticas: “pessoas estranhas... que zombam de tudo, que não se importam com nada”. Veremos imediatamente que estas seitas são tântricas, ou seja, pertencem àquela corrente de síntese mística do início da Idade Média que assimilou todas as técnicas espirituais da Índia, mesmo as “primitivas”.<sup>204</sup>

Neste ponto, o livro inicia suas comparações com a *râsayâna*, a alquimia da Índia. Segundo Eliade, o ambiente onde a alquimia indiana se desenvolveu implicava “Poderes mágicos, busca pela longevidade e imortalidade - esse é o objetivo perseguido pelos ascetas alquimistas indianos.”<sup>205</sup> Entre os aspectos mais importantes estão a estreita ligação entre a Ioga e a Alquimia como processos de transformação pessoal e purificação espiritual. Claramente, ... “um dos métodos que conduz à libertação é o *râsayâna*”.<sup>206</sup> “Esta ciência ‘específica’ não tratava do mundo físico-químico, mas do rejuvenescimento, da longevidade e da imortalidade. Ou seja, foi integrada entre as técnicas mágico-místicas.”<sup>207</sup> Em essência, trata-se de uma farmacopeia em busca de longevidade, mas cuja ambição espiritual suprema é, em consonância com os poderes da magia, o poder de superar a morte, problema existencial universal. Mas essa definição estaria incompleta sem entendermos a sua posição em relação à metafísica hindu e seus ciclos de reencarnação: a alquimia esotérica Indiana não teria qualquer transcendência além da farmacológica (com amplo abuso do mercúrio) se não oferecesse a libertação desse ciclo, e o que era claramente a maior vantagem do sistema tântrico: ainda na vida do adepto, ou seja, sem a necessidade de novos nascimentos, mortes e reencarnações.

---

<sup>201</sup> ELIADE, 2003, p. 32,33. No original: “*Socotind propriul său timp și propria sa viața sufletească un metal impur și inferior – încearcă să-l ‘transmuteze’ în ‘aur’, adică să obțină un suflet pur, autonom și o viața fără de moarte.*”

<sup>202</sup> ELIADE, 2003, p. 33. “*În loc să aplice operațiile alchimice (de purificare, de calcinare etc) asupra metalelor inferioare – le aplică de-a dreptul asupra corpului și sufletului său.*”

<sup>203</sup> ELIADE, 2003, p. 34.

<sup>204</sup> ELIADE, 2003, p. 38,39. No original: “*E semnificativ faptul că numai în China și în India se ia intern preparatul alchimic, fie acesta aur alchimic sau un derivat mercurial. E semnificativ de asemenea, faptul că alchimia era cunoscută și aplicată numai de anumite secte ascetice: ‘oameni ciudați,... care își bat joc de tot, căroră nu le pasă de nimic’. Vom vedea îndată că aceste secte sînt tantrice, adică aparțin aceluși curent de sinteză mistică de la începutul Evului Mediu care a asimilat toate tehnicile spirituale ale Indiei, chiar și pe cele ‘primitive’*”

<sup>205</sup> ELIADE, 2003, p. 40.

<sup>206</sup> ELIADE, 2003, p. 41.

<sup>207</sup> ELIADE, 2003, p. 42.

Este era em essência, o objetivo de se obter o chamado “corpo glorioso”, também conhecido como “corpo mercurial”, e especialmente entre os mestres dos poderes mágicos, um “corpo de diamante”.<sup>208</sup>

O sistema mercurial não deve ser visto como um simples elogio a este metal, sendo ele um meio imediato - pela preservação do corpo - para o alcance do objetivo mais elevado, a libertação. A obtenção da libertação é o único objetivo da filosofia e do misticismo indianos; confirma-se, portanto, a presença da alquimia ao lado destas técnicas espirituais. No tratado alquímico *rasasiddhanta*, citado por Madhava, é dito: “a libertação da alma vital (*jiva*) é expelida no sistema mercurial”.<sup>209</sup>

Não é demais lembrar que a soteriologia hindu relaciona-se à libertação dos ciclos cármicos - obtida pelos méritos e esforços ascético-rituais do adepto - e não à ideia Cristã de salvação. Um trecho significativo do *Alchimia asiatică* expõe o raciocínio comparativo de Eliade ao explicar essa noção “soteriológica” da alquimia e como certos princípios se assemelhavam aos da China.

A alquimia - entendida como arte mágica e como soteriologia - difundiu-se principalmente nos círculos tântricos. Numerosos autores tântricos são - pelo menos segundo a tradição - também autores de tratados alquímicos. Além disso, encontram Tantras Alquímicos em regiões onde o Islã penetrou menos, isto é, no Nepal e no sul da Índia, entre os Sittars Tamil. Esses Sittars nada mais são do que *Siddhas* da língua sânscrita, ou seja, os “mágicos” das tradições tântricas. Os Sittars dividiam as “substâncias” (*sarakku*) em masculinas (*ân-sarakku*) e femininas (*pen-sarakku*), o que nos lembra os “princípios” yin-yang da especulação Chinesa.<sup>210</sup>

Porém, as semelhanças não são completas. Eliade compreendia a diferença essencial entre essas soteriologias, a ponto de deixar bem clara a total impossibilidade da (necessidade de) graça salvífica no pensamento hindu.<sup>211</sup> Se no pensamento metafísico hindu isso já não faz sentido,

<sup>208</sup> Eliade retomaria seu tratamento do tópico num breve artigo intitulado “Aur” (ouro) no livro *Fragmentarium* (1939) no qual compara o conceito cristão ocidental que simbolizava a verdade através do ouro, [como “boca de ouro” (*gură de aur*) ou “coração de ouro” (*inimă de aur*)], “Boca de Ouro” significando que a pessoa falava a verdade ou que tinha alcançado certo estado de santidade de caráter], aos conceitos Orientais: enquanto na China, o ouro é associado ao princípio *Yang*, de “realidade inalterável”, incorruptível, o significado no hinduísmo é mais profundo: “Um corpo ‘dourado’ é um corpo místico composto de palavras sagradas e reveladas.” (*Un corp “de aur” este un corp mistic compus din cuvinte sacre, revelate*). “...Boca de Ouro significa, portanto, o portador de um *corpo místico oral*, de um dogma revelado. O homem com o “coração de ouro” significava o homem que vivia neste corpo místico de verdade absoluta.” (...*Gură de Aur înseamnă așadar purtătorul unui corp mistic oral, al unei dogme revelate. Omul cu “inimă de aur” însemna omul care trăia în acest corp mistic al adevărului absolut.*). E ele conclui comentando que “A busca alquímica do ouro deve ser entendida desta forma: a busca dos princípios da realidade, a tentativa de assimilação das normas. Assimilação que pode ser feita de diversas formas: mágica (através da introdução de ouro no corpo humano), mística, metafísica.” (*Căutarea alchimică a aurului trebuie astfel înțeleasă: căutarea principiilor realității, încercarea de a asimila normele. Asimilare care se poate face în mai multe feluri: magic [prin introducerea aurului în organismul uman], mistic, metafizic*). ELIADE, Mircea. “Aur” [*Fragmentarium*] In: *Drumul Spre Centru*, p. 127,128)

<sup>209</sup> ELIADE, 2003, p. 43. No original: “Sistemul mercurial nu trebuie privit ca o simplă laudă adusă acestui metal, el fiind un mijloc imediat - prin conservarea trupului - pentru atingerea celui mai înalt scop, liberarea”. *Obținerea liberării este unicul scop al filozofiei și misticii indiene; ni se confirmă deci prezența alchimiei alături de aceste tehnici spirituale. În tratatul alchimic Rasasiddhanta, citat de Madhava, se spune: “Liberarea sufletului vital (jiva) este expulșă în sistemul mercurial.”*

<sup>210</sup> ELIADE, 2003, p. 44. No original: “Alchimia - înțeleasă ca o artă magică și ca o soteriologie - a fost răspândită cu precădere în mediile tantrice. Numeroși autori tantrici sînt - cel puțin după tradiție - și autori de tratate alchimice. De altfel, e găsesc Tantras alchimice în regiunile unde islamismul a pătruns mai puțin, adică în Nepal și în sudul Indiei, printre sittari tamuli. Acești sittari nu sînt decît siddhas ai limbii sanscrite, adică “magicienii” tradițiilor tantrice. Sittarii împărțeau “substanțele” (*sarakku*) în substanțe masculine (*ân-sarakku*) și feminine (*pen-sarakku*), ceea ce ne amintește de “principiile” yin-yang ale speculației chineze.”

<sup>211</sup> No livro *Patañjali et Le Yoga*, de 1962, em que Eliade concentra sua expertise nos ensinamentos deste guru em particular, ele confirma a essência soteriológica da espiritualidade hindu: “Na Índia, o conhecimento metafísico tem sempre uma finalidade soteriológica.” No original: “En la India, el conocimiento metafísico tiene siempre una finalidad soteriológica. Así, solo se aprecia y se busca el

quanto mais num sistema sumamente prático como o da Ioga tântrica. De acordo com Djurdjevic, o foco ou objetivo não seria apenas a libertação, mas incluiria sua principal contraparte: a obtenção de *poderes sobrehumanos*, ou, “poder oculto infinito”.

Meu argumento principal é que as noções esotéricas e as práticas mágicas são fundamentais e centrais para o Tantra e para os *Nāth Siddhas* como um fenômeno Tântrico, assim como o *sādhana* tântrico e *haṭha*-Ioguico é em última instância, não uma busca de salvação, mas de poder. A relação mútua entre Esoterismo e Poder é talvez mais obviamente reconhecida na natureza dos ideais últimos que os Nāths se esforçavam para alcançar: corpo divino (*divya deh*), perfeição do corpo (*kāyā siddhi*), libertação ainda em vida (*jīvanmukti*), obtenção do elixir da imortalidade (*amṛt*), tornar-se adepto perfeito (*siddha*), ser um mago (*vidyādhara*). O que esses ideais e objetivos significam é explicitamente a obtenção de poder oculto infinito num corpo imortal.<sup>212</sup> (tradução nossa)

Outro aspecto relevante desta seção mostra que a própria alquimia era considerada um dos poderes mágicos (*Siddhi*) que somente os mestres tântricos (*Siddhas*), possuíam. *Nāgārjuna* é citado como um dos mais conhecidos alquimistas tântricos.

Todos esses Siddhas possuíam “poderes mágicos” (*siddhi*) e eram mestres tântricos; mais precisamente, mestres da escola tântrica budista Vajrayāna. A alquimia era considerada, em certos livros tântricos, como um dos oito *siddhis*; assim, por exemplo, *Sādhnamāla* menciona *rasa-rasāyana* (alquimia do mercúrio) como o quinto *siddhi*. De todos os “mágicos” tântricos, aquele em quem a tradição alquímica se concentra é *Nāgārjuna*. [...] A partir dos materiais reunidos e coletados por M. Walleiser, aprendemos como *Nāgārjuna* obtém *siddhi* de divindades e yakshini (demônios da vegetação); Obtém o *Elixir da Vida* e recebe “um *Corpo de Diamante*” (transubstanciação mágica através de práticas tântricas). Entre os muitos “poderes” (*siddhi*) que ele possui está *a arte de fazer ouro*.<sup>213</sup> (Itálicos acrescentados)

#### 4.3 O ARCO TEMÁTICO MÁGICO-ALQUÍMICO DE MIRCEA ELIADE

Essas informações não restringem a alquimia ao universo da magia, mas conectam a ambas corretamente. Considerando os interesses desta investigação, o próximo arco temático que une a moldura cosmológica da qual a magia é o ponto chave no desenvolvimento do pensamento de Eliade deve ser, portanto, o da alquimia. O universo conceitual, ou moldura cosmológica na qual a alquimia

---

conocimiento metafísico [*vidyā, jñāna, prajñā*], es decir, el conocimiento de las realidades últimas; pues sólo él procura la liberación.” ELIADE, *Patañjali y el Yoga* (Biblioteca Orientalia, vol.1). Versión castellana de Juan Valmard. 1ª edición, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1978, p.23. Tradução nossa.

<sup>212</sup> DJURDJEVIC, 2008, p. 26. No original: “My principal claim is that esoteric notions and magical practices are fundamental and central to tantra and to the Nāth Siddhas as a tantric phenomenon, just as the Tantric and haṭha-yogic sādhana is ultimately not a quest for salvation but for power. The mutual interrelation between esotericism and power is perhaps most obviously recognized in the nature of the ultimate ideals the Nāths are striving to achieve: divine body (*divya deh*), perfection of body (*kāyā siddhi*), liberation while in life (*jīvanmukti*), obtainment of the elixir of immortality (*amṛt*), becoming a perfect adept (*siddha*), being a wizard (*vidyādhara*). What these ideals and goals signify is explicitly the attainment of infinite occult power in an immortal body.”

<sup>213</sup> ELIADE, 2003, p. 45,46. No original: “Toți acești siddhas posedau “puterile magice” (*siddhi*) și erau maeștri tantrici; mai precis, maeștri ai școlii tantrice budiste Vajrayāna. Alchimia era considerată, în anumite cărți tantrice, ca una dintre cele opt siddhi; așa, de pildă, *Sādhnamāla* menționează *rasa-rasāyana* (alchimia mercurului) ca a cincea siddhi. Dintre toți “magicienii” tantrici, cel asupra căruia se concentrează cu predilecție tradiția alchimică este *Nāgārjuna*. [...] Din materialele adunate și culese de M.Walleiser, aflăm cum *Nāgārjuna* obține siddhi de la zeități și yakshini (demoni ai vegetației); obține elixirul vieții și primește “un corp de diamant” (transubstanțializare magică prin practicile tantrice). Printre numeroasele “puteri” (*siddhi*) pe care le stăpânește, se numără și arta de a face aur.”

se desenvolve é muito semelhante à da magia, tendo diversos elementos em comum.<sup>214</sup> Em termos simbólicos, está a questão da correspondência entre a dimensão macrocós mica e a microcós mica. Sem essas informações, Eliade não poderia construir suas pontes, sua hermenêutica e seus simbolismos, e tampouco teria suficiente material para comparar, por exemplo, pontos comuns entre essas cosmovisões mágico-esotéricas e o hermetismo ocidental, uma abordagem que responde por grande parte do seu esforço. Antes de seguir para o Renascimento Italiano e a corrente hermética Europeia, estaria bem comparar os elementos essenciais de ambas alquimias.

A grande ponte que Eliade faz nesse momento é entre as correspondências fisiológicas com o eixo do mundo destacadas por Paul Mus, e outros exemplos de correspondências cósmicas, entre as quais as da alquimia. O ano de 1937 é, nesse sentido, chave no desenvolvimento da futura hermenêutica Eliadiana, já que é ali que ele desenvolve a ideia do *simbolismo do centro* num contexto amplo de arquitetura sagrada, mas cujas raízes remetem à ideia do corpo humano como centro místico-metafísico de ligação com o sagrado, o real.

Para isso, Eliade prepara um artigo no qual formula uma ponte conceitual entre corpo e cosmos, partindo da obra de Paul Mus sobre a arquitetura sagrada no Budismo, *Barabudur* (Paris, 1935), aplicada agora à metafísica hindu. Aqui ele usa pela primeira vez o conceito de *centro metafísico* como referente último de todo e qualquer centro cútico ou litúrgico-ritual. Assim como a coluna vertebral é central no sistema nervoso humano, sua verticalidade na fisiologia mística da Ioga é associada ao eixo ou pilar cósmico num processo de união espiritual. Para que isso ocorra, exigem-se práticas ascéticas preliminares: a unificação da respiração, dos estados de consciência e do próprio corpo. Seu objetivo era, segundo Eliade, capacitar o Iogue a “encontrar seu próprio centro”. Paul Mus é quem oferece a analogia mais clara sobre a qual Eliade elabora seu artigo.

O que mais é essa “respiração unificada” que passa pelo corpo humano e o sustenta do que a correspondência fisiológica com o eixo do mundo, a árvore da vida que sustenta o universo? Exatamente como Indra, que personifica o eixo do universo, separa o dia da noite, a terra do céu, e faz o cosmos “ser” – assim a respiração unificada faz a sua parte como pilar do corpo humano.<sup>215</sup> (tradução nossa)

<sup>214</sup> A ideia de que metais e outras substâncias sejam vivos, podendo morrer e ressuscitar (*Alchimia asiatică*, p.24), e possuindo também uma “alma” (Ibid., p.32), processos associados às operações químicas às quais se atribuía significado espiritual, confere com a classificação de Faivre e Djurjdevic sobre as características do Esotérico no ítem “Natureza Viva”. Outro aspecto citado é o da correspondência cósmica, que será melhor explorada no texto do *Cosmologie și alchimie babiloniană*. De igual maneira, o fato de Eliade mencionar o “sincretismo místico e as influências tântricas” sobre a alquimia taoísta, através do texto de Ko Ch'ang-Kêng (autor do Tratado de Alquimia Taoísta-zen *Po Yü-chuan*) “Se nos objetarmos que este é realmente o método dos Zen Budistas, responderemos que não existem dois Caminhos sob o Céu e que os Sábios têm sempre o mesmo coração” ([“*Dacă ni se obiectează că aceeași este de fapt încotmai metoda budiștilor zen, răspundem că sub Cer nu există două Căi și că Înțelepții sînt întotdeauna din aceeași inimă*”]) ELIADE, 2003, p. 34) indica claramente o ítem “Concordância” o qual destaca a migração, transferência e intercâmbio de doutrinas (ver figura 2).

<sup>215</sup> Paul Mus. *Barabudur* (Paris, 1935) vol. 1, p. 454. Apud: ELIADE, “Cosmical Homology and Yoga” In: *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 5 (1937), p. 192. No original: “*For what else is this “unified breathing” which passes through the human body and sustains it but the physiological correspondence of the World’s axis, the Tree of Life which sustains the Universe? Exactly as Indra, who personifies the axis of the Universe, separates day from night, the Earth from the Sky and makes the Cosmos “be”-so does the unified breath play its part as the pillar of the human body.*”

Sem os estudos que deram origem ao *Yoga*, Eliade não conseguiria usar nem ampliar tão prolificamente os conceitos budistas de espaço sagrado explorados originalmente por Paul Mus. Antes de aplicar suas ideias ao Antigo Oriente Próximo, Eliade consolida a relação entre homologia cósmica e as práticas fisiológicas da Ioga, oferecendo uma versão Hindu do que Mus havia feito no Budismo.

Ele explica como as diversas correntes a partir dos Upanishads, substituindo o sacrifício védico “buscam e encontram o ‘real’, o ‘sagrado’, o absoluto, numa interiorização do sacrifício.”<sup>216</sup> Em essência, a grande mudança histórica e doutrinária no Hinduísmo seria a substituição do ritualismo Védico, centrado em templos e espaços sagrados, pela realização espiritual *no corpo físico* do adepto.<sup>217</sup> Esta nova ênfase visa a união mística do ser humano com o cosmos, uma identificação, uma homologia cósmica. Essa técnica mística hindu une corpo e cosmos, é uma fusão espiritual. Nessa união mágico-mística, o Iogue unifica seu corpo e “sua vida psico-mental.”<sup>218</sup>

Entre as principais contribuições do artigo “Cosmical Homology and Yoga” para a sua obra posterior estariam não somente a ideia do *axis mundi* representado pela coluna vertebral, ou a ideia de que “todo ato espiritual – religioso, místico ou metafísico – nada mais é do que o recuperar do centro, o colocar o homem no centro da realidade.” Isto é explorado na relação entre as peregrinações a um templo religioso e as práticas fisiológicas: como o fiel faz uma jornada que finda *no templo*, o Iogue ou asceta, considerando seu corpo um microcosmos, faz um percurso ao seu próprio centro psico-mental, *em seu corpo*, conectando-se misticamente aos ritmos cósmicos. Assim, Eliade reafirma a leitura de Mus sobre a arquitetura sagrada na Índia. Se “a fisiologia hindu é construída sobre uma cosmologia” segue-se que “o mesmo sistema cosmológico está na base da arquitetura sagrada Indiana,”<sup>219</sup> como verificado por Ananda Coomaraswamy e por Paul Mus. Por conseguinte, assim como a *Stupa* no Budismo é um Cosmos fechado,

O templo Indiano é uma *imago mundi* perfeita; ele é ao mesmo tempo o centro do Universo, a “montanha cósmica”. A ascensão dos terraços de Barabudur é uma operação mística similar à ascensão contemplativa do Iogue em suas meditações e “estágios” espirituais.<sup>220</sup> (tradução nossa)

<sup>216</sup> ELIADE, Mircea. “Cosmical Homology and Yoga”. *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 5 (1937), p. 189.

<sup>217</sup> Na prática, a revolução foi substituir a peregrinação religiosa física ao templo, eixo do mundo, centro absoluto do culto, pelo desenvolvimento de técnicas de fisiologia mística, tendo o próprio corpo como centro. Não se trata portanto de culto ou adoração, mas de união com o sagrado, o real, o universo. Isso portanto torna obsoletos para os Iogues os sacrifícios de alimentos, cereais e animais (em certos casos) que caracterizam a religião Védica. Entre as seitas contemporâneas ao Budismo que “não acreditam mais na eficiência do ritual Veda”, Eliade lista os “Upanishads, os Parivrājikas, Pārśvanātha, Mahāvīra, Budistas e os ascetas Iogues” (Ibid., p. 189).

<sup>218</sup> ELIADE, 1937, p. 203. No original: “The yoga practice, as well as the other techniques through which India tries to realize the absolute autonomy of the ‘soul’, begins with the ‘unification’ of the yogin’s body and of his psycho-mental life.”

<sup>219</sup> ELIADE, 1937, p. 196. No original: “The same cosmological system is at the base of Indian sacred architecture.”

<sup>220</sup> ELIADE, 1937, p. 196. No original: “The Indian temple is a perfect *imago mundi*; it is, at the same time, the centre of the Universe, “the cosmical mountain.” The ascent of the terraces of Barabudur is a mystical operation, similar to the contemplative ascent realized by the yogin in his meditations and spiritual stages.”

Relacionados diretamente ao que Eliade logo mais chamaria de “Simbolismo do Centro”, e suas diversas imagens representativas, seu núcleo já está aqui, particularmente conectado à ideia da *ruptura de nível*, aplicada por Eliade desse momento em diante à sua fenomenologia através da ideia de *hierofania*. A origem do conceito de *ruptura de nível* está na analogia com o corpo místico na Ioga. Depois da unificação preliminar (respiração, consciência, corpo), ocorre a homologação do Iogue (uma identificação ou sintonia) com os ritmos cósmicos e lunares. O estágio final é a abolição da condição humana. Neste ponto ocorre a tal “ruptura de nível”.

A unificação e a homologação visam dar fim ao caos biológico e mental do homem, e transformar o Caos em Cosmos. No fim, o estágio final opera a transcendência desse “Cosmos”, a “união do Sol e da Lua” (na terminologia tântrica e alquímica), ou seja, a abolição definitiva da condição humana. Essa “abolição é obtida, como vimos, através de uma técnica “mística” da ruptura de nível, através de uma “reversão” que pode ser feita logicamente (a suspensão da respiração) ou Tantricamente.<sup>221</sup> (tradução nossa)

Essa compreensão é crucial para todo o sistema Eliadiano e a sua abordagem sobre todo e qualquer objeto ou espaço que se torna sagrado via *hierofania*. Ainda na década de 1930, Eliade complementa essa abordagem com o artigo *Drumul spre Centru*, de 1939, na coletânea *Fragmentarium*.<sup>222</sup> De volta a 1937, contudo, na parte final do artigo “Cosmical Homology and Yoga”, Eliade fala da existência de três tipos de “corpo místico”: sonoro, arquetônico, base das diversas analogias sobre simbolismo cosmológico, e o corpo místico em si, ou seja, o corpo humano, dividido em *chackras*. Eliade avança sua agenda ampla quando reestuda esses conceitos em uma cosmologia ainda mais antiga, igualmente baseada no conceito de *correspondências cósmicas*, no

<sup>221</sup> ELIADE, 1937, p. 203. No original: “*The unification and the homologation aim at making an end of the biological and mental chaos of man, at transforming Chaos into Cosmos. At last, the final stage realizes the transcending of this “Cosmos”, the “Union of the Sun and the Moon” (in the tantric and alchemical terminology), that is to say the definitive abolishment of the human condition. This “abolishment” is obtained, as we have seen, through a “mystical” technique of the breaking up of the level, through a “reversal” which may be realized yogically (the suspension of breath) or tantrically.*”

<sup>222</sup> No artigo *Drumul spre Centru* (O Caminho para o Centro), (Fragmentarium, In: *Drumul spre Centru*, pp. 90-151, que dá nome à Antologia de 1992 de Gabriel Liiceanu e Andrei Pleșu), Eliade esboça já em 1939 sua síntese de Religião e Metafísica tendo como imagem o “Caminho para o Centro”. Isso amplia o que ele já tinha mencionado no material de 1937, mas dedicar um artigo específico para a ideia lhe permitiu fazer associações e encontrar paralelos entre o pensamento de Sócrates e os sistemas Sâmkhya-Ioga. “Para Sócrates, e para algumas filosofias indianas, o homem sofre porque ignora o valor e a “situação” da sua própria alma. Ignora, isto é, o seu próprio ‘centro’. O sofrimento, o drama, o desastre da condição humana, devem-se a uma amnésia absurda: o homem já não se lembra da verdade (Sócrates), já não reconhece a sua alma (Sâmkhya-Yoga). Especificuemos que a alma não se refere aqui – como não se refere em nenhum lugar da metafísica indiana – à psique, à anima, à vida psicomenta, considerada como uma manifestação sutil da “matéria” – mas ao *nous*, ao *spiritus*, i.e. a uma entidade ontológica. A salvação, tanto para Sócrates como para a filosofia indiana, reside na capacidade do homem de lembrar ou reconhecer a verdade. Mas esta ‘verdade’ está no homem, constituindo o próprio centro do seu ser. Algum tempo antes de Sócrates, os Upanishads anunciaram: você é isso! (*tat tvam asi*). ‘Isso’ significa *Brahman*, a realidade absoluta, idêntica ao *atman*, à “alma” (*spiritus*) do homem.” No original: “*Și pentru Socrate, și pentru unele filozofii indiene, omul suferă pentru că ignorează valoarea și “situația” propriului său suflet. Își ignorează, adică, propriul său “centru”. Suferința, drama, dezastrul condiției umane se datorește unei absurde amnezii: omul nu-și mai amintește adevărul (Socrate), nu-și mai recunoaște sufletul (Sâmkhya-Yoga). Să precizăm că “sufletul nu se referă aici – cum nu se referă nicăieri în metafizica indiană – la psyche, anima, la viața psiho-mentală, considerată ca o manifestare subtilă a “materiei”- ci la nous, spiritus, adică la o entitate ontologică.*” Salvarea, atât pentru Socrate cât și pentru filozofia indiană stă în putința omului de a-și aminti sau de a recunoaște adevărul. Dar acest “adevăr” este în om, alcătuit chiar centrul ființei sale. Cu câva timp înainte de Socrate, Upanishadele anunțaseră: tu ești asta! (*tat tvam asi*). “Asta” adică *Brahman*, realitatea absolută, idêntică cu *âtman*, cu “sufletul” [*spiritus*] omului.” Mircea ELIADE. “Drumul Spre Centru” (Fragmentarium [1939]) In: *Drumul Spre Centru*, 1992, p. 129. Curiosamente, o que ele já tinha denominado “simbolismo do centro” no livro de 1937, agora chama de “teoria do centro” (*teoria centrului*, p. 230), embora mantenha o conceito de *ruptura de nível*.

segundo livro dedicado à alquimia, *Cosmologie și alchimie babiloniană*. Ali ele volta aos princípios e à história que precedeu as culturas da Índia e da China. O argumento explorado no livro anterior é ampliado nessa abordagem: naquilo que possuem de místico e esotérico, as “ciências naturais não podem ser julgadas pelas leis da ciência Européia.”<sup>223</sup> Embora secundária, uma observação de Eliade ainda na introdução, faz pleno sentido à luz da sua obra hermenêutica posterior. É o que ele denomina “lei da degradação do significado”.

Uma das conclusões mais significativas de nossa pesquisa é, de fato, precisamente essa decomposição das velhas "ciências naturais" - que eram, ao mesmo tempo, técnicas soteriológicas e ciências cosmológicas - e sua transformação em técnicas empíricas. Quando o significado tradicional de uma ciência ou técnica é perdido, o homem dá outros usos e outros valores ao material dessa ciência. Existe uma lei para a conservação do material que nada mais é do que o corolário da *lei da degradação do significado*, entendendo assim qualquer alteração, perda ou esquecimento de um significado original.<sup>224</sup> (Itálicos acrescentados)

A lógica dessa “lei” para o seu sistema hermenêutico é proporcional à importância que ele deu à dimensão metafísica para a filosofia. Mas a civilização da Sumério-Babilônica não trabalhava com conceitos filosóficos. Essa civilização era prática, e sobretudo, religiosa como só o *homo religiosus*, associado às culturas arcaicas, podia ser.

#### 4.3.1 Cosmologia e Alquimia Babilônica: da Correspondência Fisiológica à Cósmica

Alegando apresentar no *Cosmologie* um “novo método na filosofia da cultura”<sup>225</sup> que poderia ser “extremamente fértil”, um entusiasmado Eliade agora com quase 30 anos, anuncia que esse livro seria apenas “um capítulo preliminar em um trabalho maior sobre a evolução mental da humanidade.”<sup>226</sup> Isso demonstra que ele já tinha em 1937 várias das principais peças que fundamentariam seu sistema hermenêutico particular para a História das Religiões. Seus primeiros simbolismos, a ideia do sagrado como o real,<sup>227</sup> a compreensão fenomenológica da ruptura de níveis

<sup>223</sup> ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană*. București: Humanitas, 1991, p. 14. No original: *științele naturii* “nu pot fi judecate prin legile științei europene.” Cabe aqui a observação de que Eliade já tinha usado a expressão “Ciências Naturais” em oposição à ciência empírica racionalista Europeia, no *Alchimia Asiatica*. Resta saber se essa *științele naturii* tem origem no conceito Goethiano (e do romanticismo alemão) de *Naturphilosophie*, quando considerados seus aspectos gnóstico-esotéricos. Sobre a influência de Goethe nos métodos de Eliade, ver o capítulo final, “Critérios de Seleção”.

<sup>224</sup> ELIADE, 1991, p. 13. No original: “Una din concluziile cele mai semnificative ale cercetă noastre este, de altfel, tocmai această descompunere a vechilor “științe ale naturii” – care erau, în același timp, tehnici soteriologice și științe cosmologice – și transformarea lor în tehnici empirice. Când sensul tradițional al unei științe sau tehnici se pierde, omul dă altă întrebuintare și alte valori materialului acestei științe. Există o lege a conservării materialului care nu e decât corolarul legii degradării sensului, înțelegînd prin aceasta orice alterare, orice pierdere sau uitare a unei semnificații originare.” A leitura exaustiva da obra Eliadiana pode dar ao estudioso a impressão de que ele lutou contra essa *lei da degradação do significado* a vida inteira, se considerarmos o que ele já tinha dito no *Solilocvii* pouco tempo antes, reclamando sobre a perda da dimensão metafísica no pensamento Europeu. Pois é justamente a perda da referência metafísica que leva qualquer conjunto de conhecimentos originalmente de dimensões espirituais, a perder na mesma proporção, seu “significado original”. Ele chama isso depois de “Lei da decomposição do fantástico”, (*legea descompunerii fantasticului*) na dimensão imaginativa.

<sup>225</sup> ELIADE, 1991, p.4. “De o nouă metodă în filozofia culturii”

<sup>226</sup> ELIADE, 1991, p. 4. “Cartea a fost gădita și scrisă ca un capitol preliminar dintr-o operă mai întinsă, privind evoluția mentală a omenirii.”

<sup>227</sup> Ele já havia consolidado no “Cosmical Homology and Yoga”, uma compreensão ampla sobre a equação sagrado = real, a partir da visão hinduísta de *maya*, quando considera: “A vida profana é ilusória, não apenas para a filosofia Vedanta, mas para todo sistema místico ou metafísico, somente o “sagrado” é verdadeiramente “real”. (“Profane life is ‘illusory’ not only for Vedantic philosophy – but for every mystical or metaphysical system, Only ‘the sacred’ is truly ‘real’”). ELIADE, 1991, p. 188.

cósmicos, e suas primeiras considerações sobre a versatilidade do símbolo<sup>228</sup> entre outras. E se no artigo “Cosmical Homology and Yoga” ele utiliza a ênfase de Paul Mus no eixo do mundo (*axis mundi*), é no *Cosmologie* que ocorre pela primeira vez a expressão “Simbolismo do Centro” utilizada amplamente em seus livros mais conhecidos. A grande transição que o *Cosmologie* proporciona é portanto a passagem de uma correspondência fisiológica para uma correspondência cósmica (cronologicamente mais antiga e arcaica) tipicamente espacial, ou seja, explorando o simbolismo cosmológico da cultura babilônica e da sua leitura das estrelas. Assim, o que Mus fez em relação à Indonésia, Eliade faz em relação à Índia, e então, à antiga Mesopotâmia.

Influenciado pelos estudos de cosmologia, espaço sagrado e astronomia dos Caldeus, disponíveis em artigos e livros publicados na época,<sup>229</sup> além da obra de Paul Mus à qual dedicou uma detalhada resenha,<sup>230</sup> seu núcleo conceitual ainda é a metafísica hindu. Uma importante diferença, porém, é o fato de que, sem a presença de um dualismo (corpo-alma ou matéria-espírito) como o da Índia, ou da forte ênfase fisiológico-corporal da Ioga e do Tantrismo, a abordagem Babilônica, além de bem mais antiga, é sobretudo, uma abordagem astral-espacial, ou seja, fundamenta-se no conceito universal de Espaço Sagrado. Daí a ênfase na “Cosmologia”, ou simplesmente, “visão de mundo”,<sup>231</sup> uma visão essencialmente mágica. A ênfase no espaço sagrado é evidente no livro, e a centralidade do templo-zigurate é a única ênfase possível dada a ausência da fisiologia mística e da interiorização do sacrifício. De fato, a lógica cültica Babilônica é bem mais semelhante à do período Védico na Índia, onde sacrifícios e oferendas são centralizadas *in loco*, no lugar consagrado ao culto. A geografia mística babilônica se baseia na homologia céu-terra, sendo a cidade, templos e zigurates, o mapa que reproduz na terra um original do céu.

#### 4.3.2 Homologias, Correspondências e Harmonias

Homologia é em essência, a constatação de alguma forma de semelhança entre dois fenômenos, corpos ou objetos.<sup>232</sup> Para demonstrar como a relação entre céu e terra era importante, Eliade descreve essa noção a partir da ideia de “geografia mística”.<sup>233</sup>

Na Mesopotâmia, talvez mais do que em qualquer outra cultura arcaica, a concepção fundamental pode ser definida da seguinte forma: homologia total entre o céu e o mundo.

<sup>228</sup> Essa versatilidade “possibilita a coexistência dos significados e, ao mesmo tempo, preserva o ‘diferente’. O ‘heterogêneo’, como o presente trabalho tentará provar” (“*Polivalența simbolului face posibilă coexistența sensurilor și, în același timp, păstrează, ‘diversul’. ‘Eterogenul’, așa cum va încerca să dovedească lucrarea de față.*”) ELIADE, *Cosmologie*, p.23,24.

<sup>229</sup> Em particular o estudo de Eric BURROWS “Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion”, de 1935, entre outros assiriólogos.

<sup>230</sup> Posteriormente, o artigo dedicado à análise do livro de Paul Mus “Barabudur: Templul Simbolic” foi republicado no livro *Insula lui Euthanasius* (1943), mas o artigo original precede o crucial *Cosmologie și alchimie babiloniană*, que faz menção ao Barabudur na p.23.

<sup>231</sup> Sem as formalidades de uma classificação filosófica, anacrônica se aplicada à antiga Babilônia, Eliade usa por exemplo, a expressão alemã *Weltanschauung* (Cosmovisão) como sinônimo de “cosmologia”, na p. 45.

<sup>232</sup> A eventual relação entre “homologia” e “morfologia” como método comparativo por semelhanças será vista no capítulo final, “Critérios de Seleção”.

<sup>233</sup> ELIADE, 1991, p. 17.

Isso significa não apenas que tudo na Terra existe de uma certa maneira no Céu - mas que tudo na Terra corresponde exatamente a uma coisa idêntica no Céu, após a qual o modelo ideal foi realizado. Países, rios, cidades, templos - sendo este último, como veremos, a própria imagem do cosmos - todos existem como realidade em certos níveis cósmicos.<sup>234</sup>

Essa homologia é identificada tanto nos fenômenos naturais e geográficos, como nos templos, e se relaciona diretamente com outros futuros sistemas esotéricos baseados na ideia de correspondências cósmicas. A noção essencial dessa cosmologia é a de que existe uma *lei mágica de correspondências*, na qual o cosmos, dividido em regiões governadas por deuses, é dirigido por planetas.<sup>235</sup> Essa visão mágica, na análise de Eliade, é que teria dado origem à astrologia.<sup>236</sup>

[...] Sabe-se que cada planeta correspondia a um metal e a uma determinada cor. Tudo o que era colorido - animal, planta, pedra - caía sob a influência de um planeta. Encontramos uma 'correspondência' semelhante na China, onde cada região sideral era representada por uma cor específica. Obviamente, como cada planeta - entre os babilônicos - era governado por um deus, cada metal correspondia a uma divindade.<sup>237</sup>

### 4.3.3 O Simbolismo do Centro

É na seção sobre a relação entre a cidade sagrada e os zigurates neste livro de 1937 que um dos simbolismos mais importantes do sistema Eliadiano é formado: o *simbolismo do centro*.

---

<sup>234</sup> ELIADE, 1991, p. 16. No original: “În Mesopotamia, poate mai mult ca în altă cultură arhaică, concepția fundamentală poate fi astfel definită: omologia totală între Cer și Lume. Asta înseamnă nu numai că tot ce există pe pământ există într-un anumit fel și în Cer - dar că fiecare lucru de pe pământ îi corespunde cu precizie un lucru identic în Cer, după al cărui model ideal s-a realizat. Țările, fluviile, orașele, templele - acestea din urmă fiind, după cum vom vedea, imaginea însăși a Cosmosului - toate există real în anumite niveluri cosmice.”

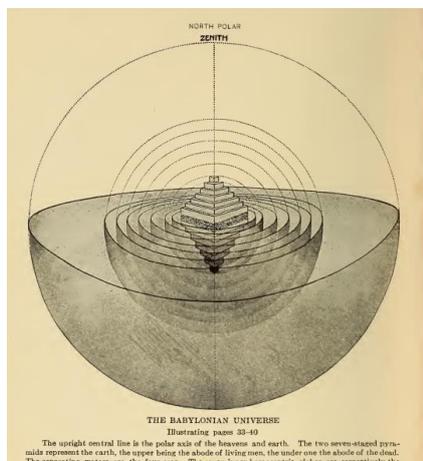
<sup>235</sup> “Correspondências e harmonias - a própria estrutura de uma visão mágica do mundo - estão refletidas em todos os lugares. Tudo o que é conhecido, tudo o que é concreto, participa desta lei mágica da correspondência. O cosmos está dividido em regiões, governadas pelos deuses, dirigidas pelos planetas. Entre uma determinada área celeste, o planeta que a domina, o deus que a representa - existem relações mágicas, de 'correspondência' e de 'influência'. Tudo o que acontece numa região celeste - acontecerá, de certa forma, na vida que, na terra, cai sob a sua 'influência'”. No original: “Corespondențele” și “armoniile” - structura însăși a unei viziuni magice a Lumii - se răsfrâng pretutindeni. Tot ce e cunoscut, tot ce e concret - participă la această lege magică a corespundenței. Cosmosul e împărțit în regiuni, stăpânite de zei, dirijate de planete. Între o anumită zonă cerească, planeta care o domină, zeul care o reprezintă - există relații magice, de “corespondența” și “influența.” (ELIADE, 1991, p. 36).

<sup>236</sup> Cosmologie, p.38. “... notemos a importância que a visão mágica teve sobre o nascimento da astrologia da Mesopotâmia, e sua influência esmagadora no mundo da Ásia Ocidental e do Mediterrâneo. A noção de destino implacável foi fundamentada por essa visão mágica. A ideia de "liberdade" tinha um valor completamente diferente em um cosmos fechado, atravessado pela força mágica das estrelas. Tudo o que caía na experiência humana era carregado com uma energia mágica e invisível que alterava a vontade humana.” No original: ... “să notăm Importanța pe care a avut-o viziunea magică asupra nașterii astrologiei mesopotamiene, și covârșitoarea ei influență în lumea vest-asiatică și mediteraneană. Noțiunea destinului implacabil a fost fundamentată prin această viziune magică. Ideea de “libertate” avea o cu totul altă valoare într-un Cosmos închis, străbătut de forța magică a astrelor. Tot ce cădea în experiența omului, venea încărcat cu o energie magică, nevăzută, care altera voința omenească.”

<sup>237</sup> No original: “...Se știe că fiecărei planete îi corespundea un metal și o anumită culoare. Tot ce era colorat - animal, plantă, piatră - cădea sub influența unei planete. O “corespondență” similară întâlnim în China, unde fiecare regiune siderală era reprezentată printr-o anume culoare. Evident, cum fiecare planetă - la babilonieni - era stăpânită de un zeu, fiecare metal îi corespundea divinitate.” ELIADE, 1991, p. 36. Na sequência ele ainda especifica: “Enlil, que “dominava” o primeiro mês do ano - então exercia sua influência e durante um certo período de tempo dedicado a ele - foi “representado”, na hierarquia dos metais, pelo ouro. Quando o deus Shamash substituiu Enlil, ele se tornou o mestre do metal mais nobre e precioso, o ouro. Um texto neobabilônico indica as relações entre deuses e metais: Enlil - ouro, Anu - prata, Ea - bronze, Ninidni - “pedra”. Essas relações mágicas entre planeta, deus e metal - que, por sua vez, criam correspondências entre cor, época de nascimento, destino etc. - são encontradas até nas crenças populares medievais.” No original: Enlil, care “stăpânea” prima lună a anului - deci, își exercita influența și asupra unui anumit timp, consacrat lui - era “reprezentat”, în ierarhia metalelor, prin aur. Când zeul Shamash luă locul lui Enlil, deveni el stăpînul celui mai nobil și mai prețios metal, aurul. Un text neo-babilonian indică astfel raporturile dintre zei și metale: Enlil - aur, Anu - argint, Ea - bronz, Ninidni - “piatră”. Relațiile acestea magice între planetă, zeu și metal - care creează, la rîndul lor, corespundențe între culoare, timp al nașterii, soartă etc - se regăsesc pîna și în credințele populare medievale.” (ELIADE, 1991, p. 36,37).

Concentrado na ideia de Espaço Sagrado, local de ruptura de níveis cósmicos, hierofania não corpórea,<sup>238</sup> e ponto de referência para a construção de templos e locais de culto, o centro simbólico como centro litúrgico-ritual é também o fator originador de praticamente todas as formações urbanas da antiguidade. Em essência essa abordagem começa na Babilônia.

O Zigurate representa o cosmos. Seu topo é o “centro” supremo, posteriormente assimilado ao pólo. O rei, subindo pelos andares de um Zigurate, chega ao centro do Universo, identificando-se assim com o Deus que vive no pólo. A cidade sagrada, que inclui o templo entre seus muros com ameias, também se torna um centro, o topo da montanha cósmica (que é, de fato, o mundo). Seus habitantes são identificados, magicamente, com os mestres divinos do "centro", com os deuses. É assim que acontece em certas cidades indianas e em muitas cidades orientais.<sup>239</sup>



A imagem ao lado<sup>240</sup> ilustra o tipo de modelo citado por Eliade sobre o significado dos Zigurates: “No ‘mapa do mundo’, publicado por Thompson, Babilônia está localizada no centro, no meio de um vasto território na forma de um círculo.”<sup>241</sup> Aqui é feita pela primeira vez uma síntese sobre o Simbolismo do Centro<sup>242</sup> através da associação do Zigurate à montanha Cósmica, *imago mundi*, centro do universo, umbigo da terra.<sup>243</sup> Como o Zigurate representa o Cosmos, a subida ritual de seus degraus representa a ascensão ao Céu, o caminho para o Paraíso,

porque a aproximação do trono da divindade (imagem) no topo equivale a aproximar-se “do sagrado, do real, do absoluto.”<sup>244</sup> Ao redor dessa imagem, outras são reunidas, como a da espiral auricular<sup>245</sup> e imagens verticais do simbolismo do centro como o *axis mundi*, a Árvore da Vida, Árvore Cósmica, *Yggdrasil*<sup>246</sup>, pilar do mundo.<sup>247</sup>

#### 4.3.4 Metalurgia e Alquimia: a Presença Mágica dos Metais na Babilônia

Cores e minerais desempenham, por relação de semelhança, um simbolismo crucial na representação Babilônica de um universo mágico-astral. No amplo uso artístico do lápis-lazuli, por

<sup>238</sup> Ou seja, a hierofania como fenômeno externo ao observador, em contraste com o da fisiologia mística do sistema de *chackras* no qual cada centro de energia no corpo humano implica a habitação de uma entidade divina do hinduísmo.

<sup>239</sup> ELIADE, 1991, p. 25. No original: “*Ziqurt-ul înfățișează cosmosul. Vîrful lui este ‘cetrul’ suprem, asimilat mai tîrziu cu Polul. Regele, urcînd etajele unui ziqurat, ajunge în centrul Universului, identificîndu-se astfel cu Zeul care locuiește la pol. Orașul sacru, care cuprinde templul între zidurile sale crenelate, devine și el un centru, vîrful muntelui cosmic (adică, de fapt, al Lumii). Locuitorii săi sînt identificați, magic, cu stăpînii divini ai ‘centrului’, cu zeii. Astfel se întîmpla în anumite orașe indiene și foarte multe cetăți orientale.*”

<sup>240</sup> WARREN, W.F. *The Earliest Cosmologies*. New York: Eaton & Mains, 1909.

<sup>241</sup> ELIADE, *Cosmologie*, p.17. No original: “În ‘harta lumii’ publicată de Thompson, Babilon se află așezat la centru, în mijlocul unui vast teritoriu în forma de cerc.” A referința é a *Cuneiform Texts in the British Museum*, XXII, 48, e a S. Langdom, *Le Poème sumérien du Paradis* (Paris, 1919).

<sup>242</sup> ELIADE, 1991, pp. 22,23 e 32.

<sup>243</sup> ELIADE, 1991, pp. 25, 26. “*buricul pămîntului*”

<sup>244</sup> ELIADE, 1991, p.27. “*...de sacru, de real. De absolut.*”

<sup>245</sup> ELIADE, 1991, p. 32 “*simbolismului spiralei*”

<sup>246</sup> ELIADE, 1991, p. 34.

<sup>247</sup> ELIADE, 1991, p. 33. “*stîpul Lumii*”

exemplo, “toda a magia do céu estrelado era simbolizada.”<sup>248</sup> Porém, é na interpretação mágico-simbólica da metalurgia que se encontra a ponte para a alquimia Babilônica. Considerando a origem meteórica na metalurgia em diversas culturas, Eliade não pensa diferente no caso da Babilônia, onde “Tudo o que vinha do ‘alto’ era carregado de forças mágicas e sagradas.”<sup>249</sup> Como consequência, “a origem meteórica dos metais naturalmente lhes dá inúmeras virtudes mágicas”,<sup>250</sup> o que se aplica também à relação de sacralidade sacerdotal atribuída aos que manipulavam o metal, fazendo da metalurgia, tecnologia da guerra e das ferramentas agrícolas por excelência, uma arte sagrada.

Visto como hierofania, o ferro meteórico daria origem, portanto, à percepção de uma presença mágica dos metais no mundo, presença que não apenas transforma as possibilidades técnicas de uma civilização, mas o próprio pensamento, a mentalidade e suas concepções espirituais. O aspecto mais interessante dessa dimensão espiritual está na relação entre a origem divina desses recursos e dos conhecimentos daí derivados, com a própria comunicação entre humano e divino, que ocorre tanto de maneira urânica como telúrica. O ponto chave está na revelação de “segredos” aos protagonistas da metalurgia, da parte de divindades ou espíritos.

Como a origem meteórica dos metais é considerada em toda parte uma virtude mágica ou divina - a descoberta de minérios subterrâneos está ligada a uma certa "inspiração" recebida pelo homem de espíritos elevados, ou a uma "revelação" enviada por Deus (deuses) através de santos (feiticeiros). [...] Espíritos subterrâneos, guardando minas e tesouros, ou santos protegendo a humanidade - revelam os segredos dos metais, colaborando assim em "construções". O principal motivo da "inspiração" divina foi preservado em todas as áreas metalúrgicas ou de mineração.<sup>251</sup>

#### 4.4 UM COSMOS VIVO E SEXUADO

Os metais não tinham, nessa mentalidade, um status inerte, nem sua origem se limitaria à técnica humana, porque ele eram considerados vivos. Desta forma, outro aspecto crucial tratado por Eliade em 1937 é o de um *Cosmos Vivo*. Se isso ainda hoje é identificado em sistemas esotéricos, é porque era assunto sério na cosmologia babilônica. Somente depois de considerar detalhadamente exemplos de minerais e metais como elementos vivos (assim como as plantas), é que Eliade explora sua extensa aplicação simbólica na alquimia babilônica. Os próprios minérios ferrosos eram considerados embriões no útero da terra - ela também uma “matriz viva”<sup>252</sup> - desenvolvendo-se lentamente, numa analogia total com a realidade biológica.

<sup>248</sup> ELIADE, 1991, p. 44. “În piatra aceasta albastră era simbolizată toată magia Cerului înstelat”

<sup>249</sup> ELIADE, 1991, p. 50. “Tot ce venea de ‘sus’ era încărat cu forțe magice și sacre.”

<sup>250</sup> ELIADE, 1991, p. 52. “Originea meteorică a metalelor le acordă, firesc, nenumărate virtuți magice.”

<sup>251</sup> ELIADE, 1991, p.56. No original: “După cum originea meteorică a metalelor e socotită pretutindeni o virtute magică sau divină – tot astfel descoperirea minereurilor subterane este pusă în legătură cu o anumită “inspirație” primitivă de om de la spiritele înalte, sau de o “revelație” trimisă de Dumnezeu (Zeii) prin sfinți (vrăjitori). [...] Duhurile subterane, în paza cărora se află minele și comorile, sau sfinții care protejează umanitatea – revelează secretele metalelor, colaborând astfel la “construcții”. Motivul primordial al “inspirației” divine s-a păstrat pretutindeni în zonele metalurgice sau miniere.”

<sup>252</sup> ELIADE, 1991, p. 57.

A tarefa dos metalúrgicos seria assim, a de acelerar a gesta o e o amadurecimento desses metais por meio da fundi o e das técnicas metalúrgicas. Sua extra o e beneficiamento equivaleriam a uma gesta o acelerada pelo fogo e, finalmente, ao processo de dar   luz. No capítulo 3, “Cosmos Vivo”, Eliade explica essa mentalidade: sendo a vida um caráter universal da realidade, todas as coisas são animadas.

A vida cósmica   organizada tal como a vida humana; conhece o nascimento, a sexualidade e, em alguns casos, a morte. [...] O nascimento das coisas inanimadas não foi realizado apenas através da Cria o. [...] as coisas inanimadas – metais, pedras, etc. – continuam a nascer muito depois da Cria o. Portanto, “vivem” na contemporaneidade do homem e participam do mesmo destino que o dele. Eles conheciam uma “história” diferente, no centro da qual não está o homem como tal - mas a Vida. Assim, eles não podiam mais associar a vida do cosmos ao drama humano - mas tornaram contemporâneos tantos níveis de realidade cósmica quanto possível a esse drama humano.<sup>253</sup>

“Muito depois da Cria o, coisas inanimadas continuam a nascer na terra. Nascem, multiplicam-se e às vezes morrem; assim como as pessoas.”<sup>254</sup> Desta forma, assim como seres humanos, animais e plantas se reproduzem por sua especifica o sexual, a mesma lógica era aplicada aos metais, minerais, objetos que faziam parte da realidade cotidiana de um cosmos vivo e sacralizado. Neste *Weltanschauung*, pedras podiam ser masculinas ou femininas. “Os babilônios, e outros povos depois deles, aplicavam a sexualidade ao reino inorgânico. Eles distinguiam, [...] as pedras ‘masculinas’ das pedras ‘femininas’, com base na sua forma, cor ou intensidade do seu brilho.”<sup>255</sup> O mesmo aplicando-se aos metais, cuja presença mágica também implicava sua sexualidade, dualidade e polariza o. “Na Babilônia, os sais e minérios eram considerados ‘masculinos’ e ‘femininos’ pelas suas cores. Essa separa o   encontrada até nos textos mais antigos, na chamada literatura ritual, e foi preservada nas tabelas medicinais.”<sup>256</sup>

A grande questão, porém, está na união desses *pares opostos* e a implica o disto na forma o da simbologia alquímica, na qual vida também implica a intera o sexual e a reprodu o. A isso, Eliade denomina uma “intui o especial do concreto”, ou seja, da realidade biológica da polaridade sexual como referência última de todo o simbolismo alquímico.

A alquimia europeia define a *Grande Arte* como o “segredo” de combinar o “Masculino” com o “Feminino”. Como veremos em breve, mesmo esta “combina o,” longe de ter um

<sup>253</sup> ELIADE, 1991, p. 63. No original: “*Via a cosmică este organizată întocmai ca via a omului; cunoa te na terea, sexualitatea  i, în anumite cazuri, moartea.*”; “*Na terea lucrurilor ne nsufl ite nu s-a împlinit numai prin crea ie. [...] lucrurile ne nsufl ite – metale, pietre, etc., - continuă să se nască mult timp după Crea ie. Ele “trăiesc” deci în contemporaneitatea omului  i participă la acela i destin ca al lui.*” (p.64); “*Ei cuno teau o altfel de “istorie” în centrul căreia nu sta omul ca atare – ci Via a. Astfel că puteau nu mai s  solidarizeze via a cosmosului cu drama umană – dar făceau contemporane c t mai multe din nivelurile realităţii cosmice cu această dramă umană.*” (p.64)

<sup>254</sup> ELIADE, 1991, p. 66. No original: “*Dar, mult timp după Crea ie, lucrurile ne nsufl ite continuă să se nască pe p m nt. Se nasc,  nmul esc,  i uneori mor; tocmai ca oamenii.*”

<sup>255</sup> ELIADE, 1991, p. 69,70. No original: “*Babilonienii,  i după ei alte popoare au aplicat sexualitatea  nregului regn anorganic. Au distins, cum vom vedea îndată, pietrele “b rb te ti” de pietrele “femeie ti”, pe temeiul formei, culorii sau intensit ţii str lucirii lor.*”

<sup>256</sup> ELIADE, 1991, p. 70. No original: “* n Babilonia, s rurile  i minereurile erau socotite “b rb te ti”  i “femeie ti” dup  culorile lor. Aceast  deosebire se  nt lne te chiar  n cele mai vechi texte,  n a a numita literatur  ritual ,  i s-a p strat  n tabele medicinale.*”

significado químico, tem um significado místico.[...] Estas crenças expressam um sistema cosmológico e metafísico, que tem as suas raízes e justificação numa intuição especial do concreto. [...] <sup>257</sup>

Eliade não poupa esforços para explicar nesse remoto ponto da história e da civilização humana, que a essência de um *cosmos organizado* está na identificação e na classificação desses materiais, suas funções, características, e sobretudo em seu significado espiritual. Isso ocorre num universo conceitual mágico-astral, e numa época anterior ao (e cultura independente do) racionalismo grego, que apesar de já explorar matemática e astronomicamente o universo, o faz criando associações e atribuindo significado espiritual a um *cosmos* onde todas as coisas se conectam por uma rede de correspondências cósmicas. Tampouco se pode deixar de notar que o universo Babilônico era igualmente teísta, sendo as divindades o grau último de todas essas relações de correspondência. É essa mentalidade especulativa que gera uma leitura espiritualizada do mundo através de um exercício de comparação de formas, cores e outras características. Se o real equivale ao sagrado, é porque o concreto é vivo e sempre conectado ao mundo espiritual, governado, em última instância, pelos deuses. Mas isso pode ser identificado pelos sentidos, desde que se conheçam as relações de correspondência.

Os mesopotâmicos, como outros povos, comparavam objetos reais entre si, não segundo certas classificações abstratas, fruto de minuciosa pesquisa analítica - mas segundo suas "aparências", isto é, segundo sua intensidade concreta. Isto não significa que eles fossem incapazes de esforços de abstração. O que sabemos sobre a Cosmologia e a Astronomia Caldeu-assírias prova amplamente a sua natureza especulativa. Mas a ideia que tinham sobre o "direito" difere daquela adquirida pelos primeiros pensadores e matemáticos gregos. A "lei" era apenas a formulação da intuição de um todo cósmico. Ao estabelecerem a Vida e a Sexualidade como caráter universal do real - como corolário da homologia do Macro-Microcosmo - aplicaram esta "lei" na experiência cotidiana. E por saberem que pedras e minérios também são (devem ser) sexuados, classificaram os espécimes que caíam sob seus sentidos com base em suas "aparências": forma, cor, etc. A importância que os babilônios, como outros povos arcaicos, davam à "aparência" não deveria nos enganar. Não se trata de "ilusões", mas de um sentido muito forte do concreto. <sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> ELIADE, 1991, p. 70,71. No original: "*Alchimia europeană definește Marea Artă ca "secretul" combinării "Masculinului" cu "Femininul". Cum vom vedea îndată, chiar această "combinare", departe de a avea un înțeles chimic, are o semnificație mistică.*"[...] "*Credințele acestea exprimă un sistem cosmologic și metafizic, care-și are rădăcinile și justificarea într-o intuiție specială a concretului.*"

<sup>258</sup> ELIADE, 1991, p. 71,72. No original: "*Mesopotamienii, ca și alte popoare, asemănau între ele obiectele reale nu în conformitate cu anumite clasificări abstracte, rod al unor cercetări analitice minuțioase – ci după "aparențele"lor, adică după intensitatea lor concretă. Asta nu înseamnă că erau incapabili de eforturi de abstractizare. Ceea de știm despre cosmologia și astronomia chaldeo-asiriană ne dovedește cu prisosință însușirile lor speculative. Dar ideea pe care și-o făceau ei despre "lege" se deosebește de cea dobândită de cei dintâi gânditori și matematicieni greci. "Legea" era numai formularea intuiției unui întreg cosmic. Odată ce-au stabilit Viața și Sexualitatea ca un caracter universal al realului – ca un corolar al omologiei Macro-Microcosmos – au aplicat această "lege" în experiența cotidiană. Și pentru că știau că pietrele și minereurile sînt (trebuie să fie) și ele sexuate, au clasificat exemplarele care le cădeau sub simțuri pe temeiul "aparențelor" lor: formă, culoare, etc. Importanța pe care babilonienii, ca și alte popoare arhaice, o acordau "aparenței" nu trebuie să ne inducă în eroare. Nu e vorba aici de "iluzii", ci de un foarte puternic simț al concretului.*"

Isto torna mais clara a lógica que dá origem a uma leitura espiritual do mundo Babilônico e do seu “universo”, sua cosmologia. Toda e qualquer observação que mais tarde poderia ser chamada de objetiva ou mesmo científica, era subordinada a essa mentalidade religiosa, que formava através da homologia – identificação de semelhanças com base na forma e aparência – e das correspondências, uma metodologia própria para interpretar a realidade e o Cosmos. Tudo era vivo, sexuado, e assim sendo, integrava-se a um “destino cósmico”.

Uma vida mental focada tão intensamente no "todo vivo" não conhecia a necessidade de divisões e análises, exceto na medida em que esses exercícios pudessem descobrir analogias naquelas coisas que à primeira vista pareciam pouco análogas. A cosmologia e a metafísica mesopotâmicas são a criação de um sentido intenso do concreto. Uma coisa não poderia ser “real”, não poderia estar “viva”, se não fosse sexual. Portanto, não só as pedras e os minérios eram sexuados, mas também as coisas construídas pela mão do homem. Assim como uma casa, nas crenças de todos os povos, não poderia ser real, não poderia durar, enfrentando o tempo, a menos que ganhasse vida através de um sacrifício que lhe comunicasse "vida" e "alma" - da mesma forma uma coisa feita pela mão humana era ou tornava-se viva através da sua sexualização, através da sua integração num destino cósmico.<sup>259</sup>

Tornar-se vivo “através da sexualização” nada mais é do que atribuir a dado corpo, material ou objeto, um caráter específico dentro desse sistema de classificação polarizado.<sup>260</sup> O capítulo final, dedicado à alquimia na Babilônia, explora todos os conceitos já mencionados de um Cosmos Vivo e os aplica à compreensão babilônica da presença mágica – e viva – dos metais e da metalurgia. Processos como a fundição e a oxi-redução comuns atualmente eram considerados procedimentos sagrados de aceleração do crescimento e desenvolvimento do embrião (minério bruto) retirado da matriz telúrica, do útero da terra, e colocado numa nova matriz, o forno de fundição. Para evitar a morte do metal, equivalente a um aborto, essa metalurgia tinha um caráter sagrado que implicava sacrifícios, purificação ritual do ambiente de trabalho e dos próprios operadores. Em contraste, receitas técnicas de preparação de esmalte, cerâmicas, garrafas ou outros objetos eram

<sup>259</sup> ELIADE, 1991, p. 72. No original: “O viață mentală concentrată atît de intens asupra, “întregului viu”, nu cunoștea nevoia despicișilor și analizelor decît în măsura în care aceste exerciții puteau descoperi analogii în acele lucruri care la prima vedere păreau disanaloage. Cosmologia și metafizica mesopotamiană este creația unui intens simț al concretului. Um lucru nu putea fi “real”, nu putea fi “viu”, dacă nu era sexual. De aceea nu numai pietrele și minereurile erau sexuate, ci și lucrurile construite de mîna omului. După cum o casă, în credințele tuturor popoarelor, nu putea fi reală, nu putea dura, înfruntînd timpul, decît dacă devenea vie printr-o jertfă care îi comunica “viață” și “suflet” – tot așa un lucru făcut de mîna omului era sau devenea viu prin sexuarea lui, prin integrarea lui într-un destin cosmic.”

<sup>260</sup> Isso também inclui o uso medicinal dessas concepções, que entendiam que toda doença teria em última instância, uma causa mágica (p. 81). A medicina Babilônica era portanto, basicamente, um conjunto de técnicas de feitiçaria, combatendo as enfermidades com “imprecações, talismãs e feitiços” (“adică prin imprecații, talismane, vrăji.”). “Qualquer que seja a ‘causa histórica’ da doença, a ‘causa primeira’ é mágica: a harmonia foi quebrada pela intervenção de forças não correspondentes. E essas forças - personificadas ou não - podem ser expulsas por meios puramente mágicos, ou com a ajuda de algumas substâncias (minerais ou vegetais), carregadas de latências benignas, ou seja, correspondentes.” No original: *Oricare ar fi “cauza istorică” a maladiei, “cauza primă” este de ordin magic: s-a stricat armonia prin intervenția unor forțe necorespondente. Și aceste forțe – personificate sau nu – pot fi expulzate prin mijloace pur magice, sau prin ajutorul unor substanțe (minerale sau vegetale), încărcate cu latențe benigne, adică corespondente.* ELIADE, 1991, p. 82.

extremamente simples e objetivas, sem rituais elaborados, o que demonstra seu caráter profano.<sup>261</sup> Dada a associação da fundição metalúrgica com o ato de dar à luz – fundir o metal e purificá-lo, equivalendo ao nascimento humano, não é de surpreender a existência de registros tanto de sacrifícios obstetrícios como sacrifícios metalúrgicos, ou seja, que antecediam ou que sucediam ao procedimento.<sup>262</sup>

Os minérios, como eu disse, são "embriões" e tinham um nascimento precipitado e anormal ... Em vez de crescer na terra, eles eram trazidos à luz em pouco tempo. É uma espécie de "aborto" - e precisamente para evitar os graves riscos de um ato tão mortal, existem tantas "purificações", sacrifícios e libações. Elas tentavam neutralizar a ação prejudicial dos "embriões", dando-lhes um "nascimento" normal. Ou seja, o ato do nascimento é reconstruído esquematicamente, [como ato] "mágico". A caldeira na qual os minérios são queimados é assimilada à matriz cósmica, a mãe terra. Apenas considerando a "teoria" subjacente à vida do povo da Mesopotâmia - podemos entender esse ato.<sup>263</sup>

A obra avança considerando diversos exemplos dessa concepção da matriz telúrica (minas e galerias como útero no qual lentamente se formam minérios preciosos), através do “folclore mineralógico”.<sup>264</sup>

É interessante notar que essas idéias foram transmitidas às tradições metalúrgicas e alquímicas européias e mantidas muito próximas aos dias atuais. Eles se encontram tanto nas crenças populares, no ambiente de mineração quanto no pensamento dos teóricos ocidentais. O cosmos "morre" muito tarde na imaginação européia. Mesmo após os grandes precursores introduzidos pelo Renascimento e a constituição das ciências físicas, as elites européias mantêm a intuição de um cosmo vivo e sexualizado.<sup>265</sup>

Não é de admirar, portanto, a existência de livros com essas ideias. “O documento mais interessante que temos sobre as tradições metalúrgicas medievais da Europa, é encontrado em um livro extremamente raro, o *Bergbüchlein*, impresso em Augsburg em 1505”, explica Eliade.<sup>266</sup> A relevância disto também reside na “crença universal da ciência medieval de que os minérios são produzidos pela combinação dos dois ‘princípios’, enxofre e mercúrio”<sup>267</sup>, linguagem alquímica por

---

<sup>261</sup> Ver ELIADE, 1991, pp. 92,93.

<sup>262</sup> ELIADE, 1991, p. 96.

<sup>263</sup> ELIADE, 1991, pp. 98,99. No original: “Minereurile, după cum spuneam, sînt “embrioni” care au avut o naștere precipitată, anormală... În loc să crească în sînul pămîntului, au fost aduși la lumină înainte de vreme. Este un fel de “avort” – și tocmai pentru a preîntîmpina riscurile grave ale unui asemenea act funest, se făc atîtea “purificări”, sacrificii și libațiuni. Se încearcă a se neutraliza acțiunea nocivă a “embrionilor”, acordîndu-li-se o “naștere” normală. Adică, se reconstituie schematic, “magic”, actul nașterii. Cazanul în care se ard minereurile este asimilat matricei cosmice, pămîntul-mamă. Numai ținînd seamă de “teoria” care stă la temelia vieții popoarelor mesopotamiene – putem înțelege un asemenea act.”)

<sup>264</sup> ELIADE, 1991, p. 100. “folclorul minereologic”

<sup>265</sup> ELIADE, 1991, p. 100. No original: “Este interesant de observat că ideile aceasta s-au transmis tradițiilor metalurgice și alchimie europene, și s-au păstrat pînă foarte aproape de zilele noastre. Ele se întîlnesc atît în credințele populare, în mediile miniere, cî și în gîndirea teoreticienilor occidentali. Cosmosul “moare” foarte tîrziu în imaginația europeană. Chiar după marile prefaceri introduse de Renaștere și le constituirea științelor fizice, elitele europene păstrează intuiția unui Cosmos viu și sexual.”

<sup>266</sup> ELIADE, 1991, p. 103. “Dar cel mai interesant document de car dispunem, asupra tradițiilor metalurgice medievale europene, îl găsim într-o carte extrem de rară, *Bergbüchlein*, tipărită la Augsburg în 1505.”

<sup>267</sup> ELIADE, 1991, p. 104. No original: “Autorul amintește credința, universal în știința medievală, că minereurile sînt produse prin unirea celor două “principii” sulful și mercurul.” Sendo o Enxofre, como semente ou parte masculina, e o Mercúrio, semente ou contraparte feminina.

excelência. Outro aspecto é a crença na influência direta das estrelas sobre a formação dos metais, sendo a prata formada pela luz da Lua, enquanto o Ouro, o seria pela luz do Sol.<sup>268</sup>

Devemos, no entanto, enfatizar a importância da tradição metalúrgica alemã do século XV, que concebe a mina como uma matriz e assimila os fios de um útero, através dos quais possibilita o "nascimento" dos minérios. Essa concepção tem suas raízes no pensamento Mesopotâmico.<sup>269</sup>

Mesmo que ele tenha retomado esses conceitos na versão ampliada e traduzida do *Cosmologie*, intitulada *Metallurgy, Magic and Alchemy* (Paris 1938, Cahiers de Zalmoxis I) e no *Forgerons et alchimistes* (Paris, Flammarion, 1956), sua análise aqui sobre a sobrevivência dessa concepção é fundamental para tudo o que foi acrescentado depois. O que as alquimias Mesopotâmicas, Hindus e posteriormente Européias têm em comum é, então, o cosmos vivo e seus elementos sexuais cuja união representa sempre uma união de dimensões e significados espirituais, transmitidos através de imagens simbólicas.

Também é de particular importância para toda a teoria física e a alquimia européia, a afirmação de que os minérios nascem da união de enxofre ("semente masculina") e mercúrio ("semente feminina"). É desnecessário citar exemplos paralelos da alquimia oriental ou ocidental. O problema é grande demais para ser resolvido em um único parágrafo, e pretendemos discutir-lo no trabalho que continuará os resultados deste livro, misticismo alquímico e técnicas metalúrgicas.<sup>270</sup> Por enquanto, lembremos que na alquimia indiana e em geral no Tantra, o mercúrio era considerado a "semente de Shiva", por isso parece viril. Quanto à terminologia erótica que encontramos em *Bergbüchlein* a respeito de "mercúrio" e "enxofre", ele tem - como em toda a literatura mística e "erótica" medieval - uma pluralidade de significados. Às vezes, essa "união mística" é formulada por outros termos: a lua (prata) e o sol (ouro). Em muitos manuscritos medievais alquímicos ou "simbólicos", é encontrada a imagem realista da união do sol com a lua, representada como homem e mulher, com coroas na cabeça. Discutiremos todos esses símbolos em em nosso trabalho mencionado acima. Aqui, nos contentamos em enfatizar a transmissão dessas concepções, do mundo mesopotâmico à cultura medieval. Evidentemente, várias interpretações e sínteses subsequentes intervieram; mas a noção de um cosmos vivo, a matriz da terra dos minérios, a mina "do ventre" da qual os "embriões" são removidos, os veios de mineração do "útero" - permaneceu a mesma.<sup>271</sup>

<sup>268</sup> Ver ELIADE, 1991, p. 104,105. Na seqüência, minérios como Cobre, devem sua existência a Vênus; o Minério de Ferro, a Marte, e o chumbo, a Saturno. (p. 105).

<sup>269</sup> ELIADE, 1991, p. 105,106. No original: "Trebuie, însă, să subliniem importanța tradiției metalurgice germane din sec. XV, care concepe mina ca o matrice, și asimilează filoanele unui uter, prin care face posibilă "nașterea" minereurilor. Concepția aceasta își are rădăcinile în gândirea mesopotamiană."

<sup>270</sup> A alusão aqui é certamente ao artigo da Zalmoxis I, "Metallurgy, Magic and Alchemy".

<sup>271</sup> ELIADE, 1991, p. 105-107. No original: "De asemenea, de o deosebită importanță pentru întreaga teorie fizică și alchimie europeană, este afirmația că minereurile se nasc din unirea sulfului ("sămînța masculină") și a mercurului ("sămînța feminină"). Inutil să cităm exemple paralele din alchimia orientală sau occidentală. Problema este prea însemnată pentru a putea fi rezolvată într-un singur paragraf, și ne propunem s-o dezbatem în lucrarea ce va duce mai departe rezultatele cărții de față, Mistica alchimică și tehnicile metalurgice. Deocamdată, să amintim că în alchimia indiana și în general în Tantra, mercurul era considerat "sămînța lui Shiva", deci semen virile. În ceea ce privește terminologia erotică pe care o întâlnim în Bergbüchlein referitoare la "mercur" și "sulf" ea are - ca în întreaga literatură mistică și "erotică" medievală - o pluralitate de sensuri. Uneori, această "unire mistică" este formulată prin alți termeni: luna (argint) și soare (aur). În foarte multe manuscrise medievale, alchimie sau "simbolice", se întâlnește imaginea realista a uniri soarelui cu luna, reprezentate ca bărbat și femeie, cu coroane pe cap. Toate aceste simboluri le vom discuta în lucrarea noastră mai sus menționată. Aici, ne mulțumim să subliniem transmisiunea acestor concepții, din lumea mesopotamiană în cultura medievală. Evidentl au intervenit o sumă de interpretări și de sinteze ulterioare; dar noțiunea unui Cosmos viu, pământul matrice a minereurilor, a minei "pîntec" din care se scot "embrioni", a filoanelor miniere "uter" - a rămas aceeași."

Embora algumas das ideias subjacentes às técnicas de alquimia sejam pelo menos mil anos mais antigas que os primeiros documentos da Alquimia Alexandrina, que moldou todo o hermetismo Europeu pós-Renascimento, o conjunto geral de tradições é eclético e versátil, e seus afluentes vêm de outras correntes, não só da Babilônia.

A alquimia - ciência cosmológica e técnica esotérica - possui uma versatilidade simbólica que encontramos em muitas "ciências" dos mundos antigos. Em outras palavras, quando a alquimia se torna autônoma - divergindo do misticismo e da cosmologia metalúrgica - o léxico e as técnicas de alquimia têm significados polivalentes. Uma operação "química" pode ter um significado laboratorial - mas sempre tem pelo menos um significado simbólico (místico ou metafísico).<sup>272</sup>

Essa tendência segue até os árabes, os primeiros a separarem essas dimensões e avançarem numa agenda puramente química, deixando para trás o significado esotérico e subjetivo dos procedimentos. "A fórmula de 'transformar metal em ouro' é provavelmente bastante tardia, aparecendo precisamente, em documentos, apenas na Era Alexandrina."<sup>273</sup> Até então, predominou o pensamento simbólico espiritual: "A 'perfeição' dos metais comuns, sua 'transmutação' em ouro - metal solar perfeito, imperial - às vezes podia ser uma operação concreta, mas mesmo assim, seu significado era simbólico."<sup>274</sup>

Talvez seja um exagero falar de "alquimia babilônica" no mesmo sentido desenvolvido posteriormente, tanto no sofisticado pensamento Hindu e Budista, que Eliade já havia explorado no *Alchimia Asiatică*, como no caso da alquimia Alexandrina, na qual a ênfase no ouro aparece, mas revestida de pensamento hermético com forte herança Egípcia. As semelhanças Babilônicas mais profundas estão, como já mencionado, no contexto da metalurgia, nos conceitos de que os metais seriam seres vivos, diferenciados sexualmente, e cujo crescimento e transformação podiam ser acelerados através das técnicas metalúrgicas. É por isso que no fim do livro Eliade recorre à teorização mística Asiática, e não à Babilônica.

Como mencionado, o pensamento Babilônico não é predominantemente dualista, e portanto, certos conceitos relacionados à ideia da alma (no sentido Órfico-Platônico posterior) ou de um "corpo místico" ou mesmo da reencarnação (no sentido Hindu), era inexistente na Mesopotâmia. Assim, embora retorne depois do primeiro livro, a uma cosmologia mais antiga (ou mais distante), Eliade decide recorrer à filosofia metafísica oriental, Asiática, para explicar

---

<sup>272</sup> ELIADE, 1991, p. 108,109. No original: "alchimie – știință cosmologică și tehnică sotérica – are o polivalentă simbolică pe care o întâlnim la foarte multe "științe" ale lumilor vechi. Cu alte cuvinte în momentul când alchimia devine autonomă – despărțindu-se de mistică metalurgică și de cosmologie – lexicul și tehnicile alchimie au sensuri polivalente. O operație "chimică" poate avea un înțeles de laborator – dar are întotdeauna cel puțin un înțeles simbolic (mistic sau metafizic)."

<sup>273</sup> ELIADE, 1991, p. 111. No original: "Formula 'transformarea metalului în aur' este probabil destul de târzie, ea apărând, cu precizie, în documente, de abia în epoca alexandrină."

<sup>274</sup> ELIADE, 1991, p. 111,112. No original: " 'Desăvârșirea' metalelor ordinare, 'transmutarea' lor în aur – metalul perfect, solar, imperial – putea fi uneori o operație concretă, dar chiar și atunci sensul ei era simbolic."

conceitos que lhe seriam porteriormente úteis ao se voltar para os dualismos do Ocidente Greco-romano e Europeu.

Mostrei no *Alquimia Asiática* o que significa, em certos casos, “transmutar” metais em ouro; os metais comuns são assimilados à “alma ignorante” (vida psicamental em constante fluidez, escravizada pelas confusões), e o ouro é identificado com a “alma perfeitamente livre”. Em vez de trabalhar o próprio corpo (através de exercícios ascéticos) e a própria “consciência” (através da Ioga, concentração, mediação etc.) - o alquimista oriental trabalha com metais, projetando sua condição humana para fora, criando um “corpo místico impuro” nos metais comuns, que ele tenta “purificar”. Cada passo da “perfeição” alquímica, de aproximação ao Ouro - corresponde a um estágio de perfeição Iogue, mística, e de se aproximar da “libertação” da alma. Quando o alquimista obtém o “ouro”, ele alcançou o estágio final de conclusão; sua alma é perfeitamente livre, estática, pura ... A homologia entre o macrocosmo e o microcosmo (o corpo humano), sobre o qual já gastamos o suficiente neste livro, explica muito facilmente essa “projeção” do corpo e da alma humana em metal e a identificação de uma operação exterior com um ato interior, ascético e de concentração.<sup>275</sup>

Identificar a mesma mentalidade de um *Cosmos Vivo* persistindo em linhas gerais numa Europa cristianizada, da Idade Média ao Renascimento, foi o próximo passo na análise de Eliade. Essas pesquisas tinham começado nas suas viagens de estudos sobre o Renascimento na Itália. Isso também é destacado no seu tratamento mais maduro e refinado do tema alquímico cujo arco temático é encerrado no *Ferreiros e Alquimistas (Forgerons et alchimistes [1956])*, publicado dezanove anos depois do *Cosmologie*.<sup>276</sup> Ali ele mantém sua síntese sobre a o significado espiritual das operações alquímicas como busca de uma mudança do “regime ontológico”. Consolidando o

<sup>275</sup> ELIADE, 1991, p. 112,113. No original: “Am arătat în *Alchimia Asiatică* ce înseamnă, în anumite cazuri “transmutarea” metalelor în aur; metalele ordinare sînt asimilate “sufletului ignorant” (vieții psiho-mentale în neconținută fluiditate, robită de confuzii), iar aurul este identificat cu “sufletul perfect liber”. În loc să lucreze asupra propriului său corp (prin exerciții ascetic) și asupra propriului său “conștiinței”.<sup>275</sup> (prin practice yogice, de concentrare, mediație etc) – alchimistul oriental lucrează pe metale, proiectîndu-și și condiția umană în afara lui, creîndu-și un “corp mistic impur” în metalele ordinare, pe care încearcă să le “purifice”. Fiecare treaptă de “desăvîrșire” alchimică, de apropiere de Aur - (→p.113) corespunde unei trepte de desăvîrșire yogică, mistică, și de apropiere de “liberarea” sufletului. Cînd alchimistul obține “aurul”, a realizat etapă finală a desăvîrșirii; sufletul său e perfect liber, static, pur... Omologia dintre macrocosmos și microcosmos (corpul uman), asupra căreia am stăruit îndeajuns în cartea de față, explică foarte ușor această “proiecție” a corpului și sufletului omenesc în metal și identificarea unei operații exterioare cu un act interior, de asceză și concentrație.”

<sup>276</sup> ELIADE, *Ferreiros e Alquimistas* (2ª. ed. francesa de 1977) Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. Um dos primeiros resultados da bolsa de pesquisa concedida pela Bollingen Foundation a Eliade. Permanecem ideias como a transferência da sacralidade celeste para a matriz telúrica (útero da mãe-Terra) e no contexto de um *Cosmos Vivo*, a *concepção embriológica* dos minerais (p.35), cujo crescimento e amadurecimento seriam acelerados pelas operações obstetrícias da metalurgia. Quando aplicadas depois às *ferramentas*, “onde os símbolos cosmológicos se apresentavam num contexto *embriológico*, a fabricação de objetos equivalia a um parto” (p. 61). A alquimia, por sua vez, tem um sentido de *aperfeiçoamento* matéria-espírito. Em essência, esse aperfeiçoamento instantâneo cujo agente de transmutação por excelência é o fogo, “substitui a ação do tempo”(p. 61). No *Ferreiros e Alquimistas* Eliade faz menções a termos chave do seu segundo arco temático, como a “união dos contrários” e a ideia de “totalidade cósmica” (união Céu-Terra) efetuada pelos caldeirões mágicos na China (p. 50), além de citar Hierogamia Sol-Lua/ Rei-Rainha cujo filho anuncia a Pedra Filosofal, a qual “torna possível a identificação dos contrários.” (p. 128). Ele também amplia consideravelmente os exemplos mitológicos e o significado social da posição de oleiros, ferreiros e então, alquimistas, Senhores do Fogo, cuja função se projeta na figura de heróis civilizadores ou seus auxiliares diretos, criando armas mágicas. Isso se associa não somente à guarda de segredos, transmitidos por iniciação, mas também à formação de uma tradição oculta (p.79), de confrarias secretas e guildas. Sobre a alquimia chinesa, Eliade reitera como “a operação alquímica procura implicitamente alcançar a perfeição da natureza” (pp. 88,89) e igualmente, a sua absolvição “da Lei do Tempo”. (p.90) Ele também amplia o aspecto soteriológico da alquimia Indiana (rasâyana, ou, “a via do mercúrio”) lembrando como “a libertação da alma vital (jîva) encontra-se exposta no sistema mercurial”(p. 99).

que haja iniciado ainda no *Solilocvii*, Eliade faz uma comparação entre ascetas metafísicos e os Iogues Tântricos:

Não só o tântrico como também o alquimista procuram dominar a “matéria”: ao contrário do asceta ou do metafísico, não se retiram do mundo, mas sonham em conquistá-lo e em modificar-lhe o regime ontológico. Existem, em suma, boas razões para ver no *Sâdhana* tântrico e na obra do alquimista esforços paralelos para libertar-se das Leis do Tempo, para “descondicionar” a sua existência e conquistar a liberdade absoluta. [...] A transmutação operada pelo alquimista precipita o ritmo das transformações lentas da natureza (*prakrti*) e ao fazer isso ajuda-a a libertar-se do seu próprio destino, tal como o Iogue, ao forjar para si um “corpo divino”, liberta a natureza das suas próprias leis: consegue efetivamente, modificar-lhe o estatuto ontológico, transformar o incansável devir da natureza num estase paradoxal e impensável.<sup>277</sup>

Além disso, Eliade sintetiza a informação mais importante quando vê no simbolismo cosmológico de uma Europa Cristã Medieval, com a mesma mentalidade de um *Cosmos Vivo*, saturado de sacralidade, um eco da cosmologia alquímica greco-egípcia, ou seja, Alexandrina. Assim como ele vê na essência espiritual da alquimia chinesa o surgimento de um neo-Taoísmo, e no tantrismo e Hatha-Ioga uma nova Ioga e uma nova forma de Hinduísmo, a fusão dos Mistérios greco-romanos com as tradições populares gera uma nova mentalidade no Ocidente. Quanto à origem da Alquimia Alexandrina, que encerra o livro *Cosmologia e Alquimia Babilônica*, ele comenta:

Poderia se explicar o brusco aparecimento dos textos alquímicos nos primeiros anos da Era Cristã como resultado do encontro entre a *corrente esotérica* representada pelos mistérios, o neopitagorianismo e o neo-orfismo, a astrologia, as “sabedorias orientais reveladas”, o gnosticismo etc., corrente esotérica produto sobretudo das pessoas cultas, da *Intelligentia* – e as *tradições populares*, guardiãs dos segredos de ofício e das magias e técnicas de acentuada antiguidade.<sup>278</sup>

Eliade deixa claro que tal concepção – a da natureza viva – não podia ter vindo da filosofia grega. A ênfase monista em si não era suficiente para fazer florescer toda uma rede de correspondências cósmicas, e ainda menos, idéias de transformação da matéria, quanto mais a de uma evolução espiritual e uma divinização. Somente as correntes órfico-mistéricas poderiam sugerir isso. De acordo com a análise dele,

Muito mais do que a teoria filosófica da unidade da matéria, aquela que cristalizou a fé numa transmutação artificial, isto é, operada em laboratório, foi provavelmente, a velha concepção da Terra-Mãe portadora de minérios-embriões. [...] É a concepção de uma vida complexa e dramática da matéria que constitui a originalidade da alquimia em relação à ciência grega clássica, e isso se tornou possível graças ao conhecimento dos Mistérios Greco-Orientais.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> ELIADE, 1979, p. 100, 101. Eliade explica que, num sentido puramente alquímico, a fixação do mercúrio “equivale à paradoxal transmutação do *fluxo psicomental* numa *consciência imóvel*, sem modificação alguma, e portanto, sem duração”, o que significa a supressão dos estados de consciência, que é a finalidade última da Ioga.” (p. 103. Itálicos acrescentados). O significado soteriológico disso é uma vez mais confirmado quando ele explica que, para o alquimista indiano, as operações com substâncias minerais envolviam, muito mais do que questões de química, “a sua situação cármica” e “tinham consequências espirituais decisivas” (p.107).

<sup>278</sup> ELIADE, 1979, p. 113.

<sup>279</sup> ELIADE, 1979, p. 114.

Em essência, nas Religiões de Mistério o neófito era iniciado através de um processo de morte e ressurreição simbólicas, mudando seu “regime ontológico”, operando mudanças na psiquê, na personalidade.<sup>280</sup> E foi justamente a semelhança da sequência do drama iniciático de *sofrimento-morte-ressurreição* antes associado à identidade da pessoa, que foi transportado conceitualmente para a matéria: se esta é viva, igualmente sua transmutação deve ocorrer mediante os mesmos processos de *sofrimento-morte-ressurreição*. “O alquimista trata a matéria tal como a divindade era tratada nos Mistérios: as substâncias minerais *sofrem, morrem e renascem* em outro modo de ser. São transmutadas.”<sup>281</sup> Considerando como a alquimia e o hermetismo exploram a *conjunctio* (união, conjunção) Sol-Lua, Rei-Rainha, como Hierogamia, e como a “Pedra [Filosofal] torna possível a identificação dos contrários”<sup>282</sup>, voltamos ao aspecto mais importante desses estudos: o significado atribuído à união sexual ou à união das polaridades como símbolo de reintegração e transformação espiritual.

Antes de chegar ao seu ápice produtivo em 1949, é na década de 1940 que Eliade desenvolve seu arco temático mais importante depois do arco mágico-alquímico: o da reintegração, cuja imagem principal, emprestada de Nicolau de Cusa, exemplifica a *coincidência dos opostos*. O próximo capítulo procurará identificar este processo, enfatizando como esse sistema de classificação polarizado que o jovem Eliade identifica na década de 1930 é reinterpretado, contribuindo através do mito da reintegração para a formação do sistema hermenêutico já maduro no *Tratado de História das Religiões*, no fim da década de 1940.

---

<sup>280</sup> Eliade compara a purificação buscada na alquimia em geral: No caso do Iogue, sua busca é tentativa “para entrar na posse das *forças divinas* que dormem em seu corpo”; no caso do alquimista Ocidental, este “atinge experiências iniciatórias que simultânea e proporcionalmente ao *Opus*, lhe forjam *outra personalidade* comparável à que obtém depois de ter enfrentado, de maneira vitoriosa, as provas da Iniciação.” (ELIADE, 1979, p. 124)

<sup>281</sup> ELIADE, 1979, p. 115. Em síntese, Eliade explica que “a grande inovação dos alquimistas” é que eles “projetaram sobre a matéria a função iniciatória do sofrimento (p. 115,116), sendo as operações químicas equivalentes a um processo de tortura, morte e transformação das substâncias.

<sup>282</sup> ELIADE, 1979, p. 128.

## 5 A COSMOLOGIA HERMÉTICO-RENASCENTISTA

### 5.1 ELIADE E O ESOTERISMO OCIDENTAL

Tendo passado nos capítulos prévios pelos elementos essenciais das cosmologias hindus e orientais em geral, neste capítulo a tarefa é identificar de que maneira Eliade costura possíveis convergências entre os elementos chave da metafísica Hindu, da filosofia Grega, e da cosmovisão Hermético-Renascentista. Independente de quanto desse conteúdo Eliade identificou já em 1928, a proposta é esclarecer como ele fez dessa compreensão (que a teologia cristã denomina *soteriológica*) a base do terceiro e mais importante arco temático da sua fase formativa, o da reintegração, sobretudo com base na ideia das polaridades e dos opostos.

Depois do considerável volume de ideias da metafísica hindu, dificilmente se pode imaginar uma fonte mais densa e um terreno mais fértil para a busca de Mircea Eliade de elementos universalmente presentes na religião, do que o fenômeno sincretista do Renascimento Italiano e seu papel na fundamentação do que mais tarde seria denominado *Esoterismo Ocidental*. Esse termo é uma construção conceitual contemporânea e essencialmente acadêmica. O termo esoterismo é “aplicado *a posteriori* a certos desenvolvimentos religiosos no contexto do Cristianismo primitivo.”<sup>283</sup> Em outras palavras, a origem do Esoterismo no Ocidente está na fusão de diversas correntes filosóficas, gnósticas, pagãs e cristãs, que começa na cidade de Alexandria, Egito, e termina pelo menos doze séculos depois, numa escrivania em Roma, com um título: *philosophia perennis*.

O Esoterismo Ocidental foi formado por sua maior fonte, a Hermética, uma coleção esparsa de escritos sobre cosmologia, astrologia, alquimia e magia, atribuídos a Hermes Trismegistus, o sábio Egípcio “Três Vezes Grande”. Tot, o deus Egípcio da sabedoria e da magia, foi mais tarde fundido com o Grande Hermes, e esse deus sincretico viria a se tornar uma influência poderosa sobre todo o desenvolvimento do pensamento esotérico, de suas antigas raízes até a Europa do Renascimento.<sup>284</sup> (tradução nossa)

O compromisso de Hermes (ou de seus seguidores) não é com o Gnosticismo como movimento religioso, mas com a *gnose* como forma de auto-salvação. É igualmente a *gnose*, não o gnosticismo, que está no centro dos processos de transformação que interessavam ao jovem pesquisador romeno, através da identificação de diferentes *gnoses filosóficas*.<sup>285</sup> Se o termo

---

<sup>283</sup> HANEGRAAFF, Wouter J., [et al], ed. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Vol. 1. Leiden: Brill, 2005, xi. (“as a scholarly label applied a posteriori to certain religious developments in the context of early Christianity.”). Antes da criação do termo *esoterismo* pelo historiador protestante Jacques Matter em 1828, esses “desenvolvimentos” sincreticos que tiveram seu ponto alto no século 16 e 17 eram conhecidos pela expressão *philosophia occulta*.

<sup>284</sup> GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008, p.17. No original: “Western esotericism has been shaped by its major source, the Hermetica, a disparate collection of writings on cosmology, astrology, alchemy and magic, attributed to Hermes Trismegistus, the “Thrice-Great” Egyptian sage. Thoth, the Egyptian god of wisdom and magic, later became fused with the Greek Hermes, and this syncretic god was to become a powerful influence on the whole development of esoteric thought from its ancient roots right through to Renaissance Europe.”

<sup>285</sup> Eliade chama em 1953 essas correntes de *gnoses filosóficas*. “O horizonte da alquimia medieval viu-se modificado sob o impacto do neoplatonismo e do hermetismo, as duas *gnoses filosóficas* que se tornaram altamente influentes desde o seu redescobrimto

gnosticismo for usado, “deveria ser reservado para os sistemas mitológicos mais elaborados, desenvolvidos a partir do 2º século em diante.”<sup>286</sup> Uma vez aceita esta ênfase de van der Broek, fica claro que o gnosticismo é não apenas historicamente posterior ao hermetismo (conservado por uma casta sacerdotal e reelaborado nos primeiros séculos da Era Cristã, em Alexandria, Egito), mas conceitualmente dependente deste. Estudar o gigantesco arco de desenvolvimento que leva ao Esoterismo no Ocidente é uma tarefa complexa, começando pelo que existe de Hermético no próprio Gnosticismo. A pergunta certa então, não é ‘o que é gnóstico no hermetismo’, mas sim, *o que é Hermético no Gnosticismo*.<sup>287</sup> O mesmo vale para o papel da Cabala Judaica na formação das ideias gnósticas.<sup>288</sup> R. Van der Broek sugere que o gnosticismo foi, até certo ponto, “uma religião com méritos próprios, ou pelo menos uma mentalidade religiosa distinta, que se expressava numa combinação quase inextricável de noções derivadas do misticismo judaico, da filosofia grega e da teologia cristã.”<sup>289</sup> (tradução nossa) Segundo o autor, a questão chave está na soteriologia. “O critério decisivo é se o conhecimento esotérico é ou não considerado indispensável para a salvação pessoal, isto é, para o retorno à origem divina da pessoa.”<sup>290</sup> (tradução nossa) Fica claro que a resposta aqui é sim.

O mais importante é identificar como Eliade filtra, nesse caudaloso rio de filosofias, aspectos essenciais para o seu futuro modelo hermenêutico, sem se comprometer com os aspectos mais genéricos. Assim, ainda como panorama introdutório, pode-se dizer que não haveria *Esoterismo Ocidental*, sem que, durante o Renascimento Italiano, novas relações conceituais fossem estabelecidas entre a magia astral (via *Corpus Hermeticum*), e a cosmologia cristã com suas hierarquias angelicais (via Cabala Judaica) num mesmo universo teísta. Por outro lado, é através da herança filosófica grega que a teologia cristã consolida sua posição sobre a natureza dual da pessoa

---

por Marsílio Ficino e Pico della Mirandola. A certeza de que a alquimia é capaz de colaborar para a obra da Natureza foi acrescida de uma significação Cristológica.” (ELIADE, 1979, p. 133)

<sup>286</sup> VAN DER BROEK, Roelof. “Gnosticism, I: Gnostic Religion”, In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, p. 415.

<sup>287</sup> No sentido de que parte de suas fontes conceituais seria o pensamento sacerdotal egípcio (sintetizado posteriormente no *Corpus Hermeticum* numa cosmologia derivada da mitologia grega). Ronaldo G. G. PEREIRA destaca, por exemplo, a forma de recepção dos textos herméticos em *comunidades gnósticas* como as de Nag Hammadi, a saber, através do estudo comunal desses textos, realizado em grupos, fraternidades ou confrarias. Fica claro que o núcleo conceitual é hermético, e o contexto coletivo, típico de seitas ou comunidades religiosas é que é “gnóstico”. Usando o conceito de “consensus” [Pierre Bordieu], o autor estuda como esse processo serviu para a organização social dessas comunidades. De acordo com o pesquisador, “a comunidade Gnóstica em Nag Hammadi usava tratados herméticos como parte das suas fontes.” Ver PEREIRA, R. G. Gurgel. “The Right Way of Hermeticism: disputes on Gnostic’s, Pagan’s and Christian’s (re-)visions of the Hermetic phenomenon in late antiquity.” *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. ANO XI, 2012 / n. 16/17, pp. 155,156.

<sup>288</sup> Na opinião de Moshe Idel, claramente é a Cabala Judaica que contribui para a formação das ideias gnósticas, e não o oposto. Por exemplo, ao comentar o uso Eliadiano de uma discussão Midráshica do tema do Andrógino, ele diz que “Eliade menciona, corretamente em minha opinião, que o Gnosticismo se fundamenta em ‘Gnose Judaica anterior’”. (“*Eliade mentions, correctly in my opinion, that Gnosticism is grounded in earlier ‘Jewish gnosis.’*”). IDEL, *Mircea Eliade: From Magic to Myth*, p. 73.

<sup>289</sup> VAN DER BROEK, 2005, p. 415. No original: “*To some extent, it was a religion on its own right, or at least a distinct religious mentality, which expressed itself in an almost inextricable combination of important notions derived from Jewish mysticism, Greek philosophy and Christian theology.*”

<sup>290</sup> VAN DER BROEK, 2005, p. 415. No original: “*The decisive criterion is whether or not esoteric knowledge is held to be indispensable for personal salvation, i.e., the return to one’s divine origin.*”

humana, e cristaliza um modelo antropológico dualista, sendo o corpo mortal e alma imortal. Nesse sentido, o *Corpus Hermeticum* (CH) desempenha igualmente um papel fundamental.<sup>291</sup> Sua cosmologia é teísta, colocando Deus como Criador, e acima de todos os seres criados. “A alma está no corpo, o intelecto na alma, o verbo no intelecto. Deus é portanto o Pai de todos.”<sup>292</sup> Quanto à antropologia hermética, a principal diferença em relação à antropologia cristã-neoplatônica é a ideia de que o ser humano já é em si, divino, porque a sua alma, além de imortal, é divina. Isso ocorre na sua dimensão mais profunda, ou *intelecto*, não em todas as dimensões ou camadas da alma.

A alma piedosa é de alguma forma daimoníaca (de *daimon*) e divina. Essa alma, quando se separa do corpo [...] torna-se totalmente intelecto. É ordem estabelecida que o intelecto, assim que se torne *daimon*, receba um corpo de fogo para ser colocado ao serviço de Deus.<sup>293</sup>

Com profundos alicerces Órfico-Platônicos, as doutrinas do CH exploram também a evolução da alma imortal que, via metamorfoses, nas quais as almas avançam em graus ascendentes, culminaria na divinização. Após a morte, “almas humanas fazem a sua entrada na imortalidade transformando-se em *daimons*.”<sup>294</sup> “O homem é um vivente divino.”<sup>295</sup> Outros trechos ensinam que “o homem terrestre é um deus mortal; o deus celeste é um homem imortal.”<sup>296</sup> “todo vivente é imortal pelo intelecto.” Por outro lado, o CH também reflete parcialmente o pensamento Aristoteliano, no sentido de definir a Terra e a matéria como viva, eterna e indestrutível.<sup>297</sup> “Nada do que existe neste mundo é destruído [...] se o mundo é segundo deus, e um vivente imortal, não se pode conceber que uma parte qualquer desse vivente imortal venha a perecer.”<sup>298</sup>

Outra característica da antropologia hermética é o declarado desprezo pelo corpo físico, mortal. “...pela contemplação da divindade, despreza e desdenha a parte mortal que lhe foi unida pela necessidade que tem de cuidar do mundo inferior.”<sup>299</sup> “...a parte de seu ser que o faz terrestre, despreza-a em si mesmo.”<sup>300</sup> Essa atitude contribuiu para formas de religiosidade ascética, estilo de vida já praticado desde o Orfismo e o Pitagoreanismo.<sup>301</sup> Voltando à gnose como essência da

---

<sup>291</sup> Segundo GOODRICK-CLARKE (2008, p.18), o *Corpus Hermeticum*, “o mais famoso e influente texto filosófico” na história do Esoterismo Ocidental, foi descoberto em 1460, e “reúne dezessete tratados escritos em grego no segundo e terceiro século A.D.” No original: [...]“brings together seventeen treatises written in Greek in the second and third A.D. centuries.”

<sup>292</sup> TRISMEGISTUS, Hermes. *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*. Tradução Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus Livraria e Editora Ltda, 1974, p. 63.

<sup>293</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 49,50

<sup>294</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 47.

<sup>295</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 52.

<sup>296</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 52. Na sequência, (p.60), o texto diz que “o Bom Gênio (*Agatodemon*) nomeou os deuses como ‘homens imortais’, e os homens, ‘deuses mortais’...”

<sup>297</sup> Os aspectos “imortal” e “indestrutível” dados ao planeta Terra se assemelham a uma antecipação da máxima de Antoine Lavoisier. “nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”.

<sup>298</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 39

<sup>299</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 63.

<sup>300</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 92.

<sup>301</sup> De acordo com Wilhelm K. C. GUTHRIE (*Orfeo y la religión griega: estudio sobre el ‘movimiento órfico’*. Buenos Aires: EUDEBA, 1970), especializado na documentação mitológica e literária de Orfeu, cujos poemas adquiriram ao longo dos séculos o status sucessivo de *hieros logos* (“relatos sagrados”) e mesmo de preceitos sagrados, “o orfismo era um modo de vida, e um modo

fenomenologia do CH, a já mencionada *contemplação do divino*, só tem lugar pelo “abrir dos olhos do intelecto.”<sup>302</sup> Sem a gnose, não se pode conhecer Deus. Esse processo parece situar-se entre a *projeção astral* e a *hipnagogia*, vistas em trechos como “caindo no sono e destacando-se do corpo.”<sup>303</sup> Essa contemplação da luz divina, igualmente reflete a ênfase medieval no aspecto *anagógico* (eivar-se através da luz) da experiência místico-cristã, ao descrevê-la como um “influxo do esplendor inteligível”<sup>304</sup>. Em contraponto à *horror materiae*, típica da cultura greco-romana, o leitor do CH encontra uma super valorização do aspecto divino na pessoa humana: o *intelecto*. Muito mais do que mera consciência, o *intelecto* é a essência divina no indivíduo, estando contido dentro da alma, e o verdadeiro protagonista desse sistema. “Toda alma possui *intelecto*”<sup>305</sup>; “o *intelecto* une homens e deuses.”<sup>306</sup> O *intelecto* é em essência, divino, porque “é tirado da própria substância de Deus.” E mais: “nos homens, esse *intelecto* é Deus.”<sup>307</sup>

Não se pode entender o humanismo Renascentista sem a abertura ao status divino da pessoa humana, e sem a sua transmutação ou transformação como um tipo de *soteriologia*. Mas qual foi a compreensão de Eliade sobre esses temas em 1928? O fato de Eliade ter se aprofundado num arco de temas mágico-alquímicos na década de 1930 amplia consideravelmente a abordagem inicial que havia realizado em sua tese de graduação<sup>308</sup>, *Contribuții la Filosofia Renașterii*,<sup>309</sup> de abordar essa

---

ascético.” (p.17). Eles não comiam carne, evitando manchar os altares dos deuses com sangue. Já no Orfismo (entendido essencialmente como uma coleção de textos sagrados) a imortalidade da alma era considerada *dogma*. É o que se encontra, por exemplo, na Carta VII (355a = O.F. 10) na qual se diz: “Devemos sempre crer verdadeiramente nos antigos e sagrados relatos que revelam que a nossa alma é imortal e tem juízes e paga as mais extremas penas quando nos libertamos do corpo.” (Apud: GUTHRIE, 1970, p. 15) A religião na Grécia Antiga, classificada por Guthrie (1970, p.7) como Olímpica, Ctônica, Dionisiaca e Órfica, permitia a convivência e a prática simultânea dessas diferentes correntes. Outro aspecto pertinente na análise do autor é sua consideração de que a profusão de escritos atribuídos a Orfeu “poderia bem se a base visível de uma genuína religião enraizada no coração do povo” (GUTHRIE, 1970, p. 16), uma abordagem que Mircea Eliade posteriormente adotaria em seus estudos da Índia e aplicaria à Romênia. Em síntese, “como fundador de religiões místicas, Orfeu foi o primeiro a revelar aos homens o sentido dos ritos de iniciação (*teletai*).” (GUTHRIE, 1970, p. 17).

<sup>302</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 46.

<sup>303</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 46.

<sup>304</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 44.

<sup>305</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 51.

<sup>306</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 51.

<sup>307</sup> *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, p. 60.

<sup>308</sup> Aprovado com a classificação “*magna cum laude*” em outubro de 1928, o trabalho de conclusão de curso de Eliade não foi mestrado, mas um título de licenciatura (“teza de licență”) em filosofia, segundo Zoe Dumitrescu-Buşulenga no prefácio da reedição da obra na Romênia em 1984. Nela, a tese em si tem cerca de 54 páginas (pp. 23-77) completada pelo diário de viagens pela Itália entre 1927 e 1928 (pp. 79-145) e por uma seção final de notas. Embora a tese original tivesse dez capítulos, a edição de 1984 a divide em três partes principais, e as primeiras duas teriam mais relevância aqui. I. *Umanismul, conciliile și venire grecilor* (O Humanismo, os concílios e a vinda dos gregos) e II. *Restaurarea și depășirea valorilor antice* (Restaurando e superando valores antigos). Eliade dedica na segunda parte uma extensa pesquisa sobre o Renascimento na Espanha, cujos expoentes não apenas mantiveram a busca de harmonizar Platão e Aristóteles, mas em geral preferiram as idéias do segundo, a ponto de que durante o Concílio de Trento (1545-1563), é creditada a Diego de Mendoza a iniciativa de fundar a “Academia Aristotélica” (p.59). Segundo Eliade, o que não pode ser deixado de reconhecer foi a contribuição da Espanha desde o século 13 no processo de tradução ao latim e disseminação de manuscritos árabes de filosofia grega para toda a Europa (p.58). Além disto, “a filosofia Platônica só se tornou popular na Espanha depois do reestabelecimento da Academia Florentina” (p.59) (“*filosofia platonică se populariză în Spania după reînființarea Academiei florentine*”). Uma nova versão impressa da monografia (editada e com novo prefácio com estudo introdutório por Oana Camelia Șerban, da faculdade de filosofia da universidade de Bucareste) foi publicada em 2021, e uma resenha pode ser encontrada em DIACONU, Mircea. “Eliade’s contribution to the philosophy of Renaissance”, no *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 20 issue 59, Summer 2021, pp. 137-142.

<sup>309</sup> “Contribuições à Filosofia do Renascimento”.

questão, porém, é preciso identificar os primeiros passos que ele deu nessa direção. Uma análise da monografia de Eliade de 1928 em comparação às obras que publicou entre 1942 e 1952 pode refazer os passos que o levaram à formação do arco temático da reintegração, o segundo arco identificado nesta pesquisa, e cuja sequência visa indicar o processo de transição que caracteriza a passagem do primeiro Eliade para o Segundo Eliade.

### 5.1.1 Uma Contribuição à Filosofia do Renascimento

No que diz respeito à filosofia da Academia Platônica de Florença, nem Marsilio Ficino (1433-1499) nem Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) demonstraram familiaridade ou interesse pela alquimia em seu tempo. Esperar isto deles seria provavelmente, anacrônico, pois no conjunto amplo do hermetismo, a alquimia só adquire protagonismo mais tarde. Por outro lado, qualquer análise do Renascimento deve considerar sua abertura ao sincretismo como o mais destacado fundamento do Esoterismo Ocidental.

... não foi senão até o Renascimento que o Esoterismo Ocidental como compreendido pela maior parte dos estudiosos hoje, emergiu. Neste ponto particular da história, ocorreu um período de intenso sincretismo no qual diversas tradições se mesclaram: neoplatonismo, misticismo, cabala judaica, magia ritual medieval e hermetismo foram vistos como compatíveis, e uma nova forma de pensamento surgiu, aos poucos – o Esoterismo Ocidental.<sup>310</sup> (tradução nossa)

Nesta definição inicial, Henrik Bogdan não cita a alquimia porque ela só se juntaria mais tarde à corrente principal formada por esses afluentes. O interesse dos estudiosos mencionados, em pleno Renascimento, ainda girava em torno de um universo de *correspondências* no qual a *magia* estava presente de diversas formas. Marsilio Ficino, que traduziu o *Corpus Hermeticum* ao latim por volta de 1471, abrindo as portas para a disseminação do *Hermetismo* na Itália, alegava utilizar uma forma de *magia natural* de forte orientação astrológica, a partir das *correspondências planetárias*, justificando que isto não entraria em conflito com os ensinamentos Cristãos.

No *Contribuiii la Filosofia Renaşterii*, Eliade enfatiza a ideia de progresso e de um “espírito científico” como parte das transformações do Renascimento na sua busca pela liberdade do homem. Essa vertente, porém, não se compara à imensa influência da filosofia e da teologia da época, cujo desafio não era romper com os padrões teológicos até então vigentes, e sim, buscar novos meios de harmonizá-los com as descobertas desse novo material hermético-esotérico. Estas “descobertas” resultaram no que Eliade denominou “restauração e vitória dos valores do mundo

---

<sup>310</sup> BOGDAN, Henrik. *Western Esotericism and rituals of initiation*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007, p.5,6. No original: “it was not until the Renaissance that Western esotericism, as understood by the majority of scholars today, emerged. At this particular point in history, there occurred a period of intensified syncretism in which a number of diverse traditions intermingled: traditions such as Neoplatonism, mysticism, Jewish Kabbalah, medieval ritual magic, and hermeticism were seen as compatible, and a “new” form of thought gradually appeared—Western esotericism.”

antigo”<sup>311</sup>, e que ele define como “valores pré-socráticos.”<sup>312</sup> A leitura de Eliade na época, porém, preferia destacar a tensão entre os valores tradicionais medievais e as outras formas do sagrado hermético-esotérico que via na pessoa humana “qualidades divinas”. Destacando a tensão entre o *status quo* Cristão e o espírito pré-Socrático, Eliade avalia:

A configuração espiritual do Mundo Antigo pode ser resumida no conceito do homem e na atitude negativa para com o Deus pessoal e transcendente dos Cristãos. Entenderemos no decorrer deste capítulo que o Renascimento designa, em termos de ciência e natureza, as posições do espírito pré-Socrático [Telesio e Bruno] e só a partir de Galileu a atividade da ciência encontra sua estrutura e pressupostos na matemática. O homem, mestre na Terra, livre e dotado de qualidades divinas, que será exaltado pelos últimos humanistas e representantes do Renascimento Filosófico que inspirará Campanella, encontra sua supremacia nos neoplatonistas florentinos, especialmente Marsilio Ficino e Pico della Mirandola.<sup>313</sup>

Eliade avalia Marsilio Ficino como erudito, mas bastante limitado como filósofo<sup>314</sup> cercado pelas contingências de uma sociedade cristã. “Embora um Platônico entusiasta e idólatra, ele considerava a religião Cristã perfeita, e duvidava que alguma vez pudesse perecer.”<sup>315</sup> Ficino não rejeita a *imortalidade da alma*, nem a possibilidade de *evolução espiritual*, ou tampouco a  *fusão com Deus*, ideias contidas no *Banquete* de Platão, e que se encontram não só no seu *Theologia Platonica*, mas no próprio CH. Eliade, contudo, dá bem mais destaque a Giovanni Pico. Seguidor da obra pioneira de Ficino, G. Pico della Mirandola avançou na direção de uma *magia angelical* (e demoníaca), porque estaria alegadamente protegido por seus conhecimentos da Cabala Judaica, que ele introduziu formalmente ao público Cristão da sua época.

O que foi revolucionário sobre o interesse de Pico no misticismo judaico foi a sua disposição em considerar e endossar a noção de que a Cabala era uma forma antiga de sabedoria por direito próprio, e que ela se situava junto de outros repositórios de conhecimento como o Hermetismo e o Pitagoreísmo.<sup>316</sup> (tradução nossa)

<sup>311</sup> ELIADE, *Contribuții la Filosofia Renașterii*, [Itinerar Italian]. **Revista de Istorie și Teorie Literară**, Supliment 84 (1). Academia de Științe Sociale și Politice a R.S. România. Colecția “Capricorn”, 1984, p. 38. “Assim, o próprio Renascimento pode ser definido, não o literário, mas o filosófico e científico, como uma restauração dos valores do mundo antigo, somados a um elemento Cristão (o poder criativo do espírito) e um elemento completamente novo: o progresso.” [“*Se poate defini Renașterea propriu-zisă așadar, nu cea literară, ci filosofică și științifică, drept o restaurare a valorilor lumii antice, dublată de un element creștin (putința creatoare a spiritului) și de un element cu totul nou: progresul.*”]

<sup>312</sup> ELIADE, 1984, p. 38

<sup>313</sup> ELIADE, 1984, p. 38. No original: “*Ceea ce constituie configurația spirituală a lumii antice se poate rezuma la conceptul omului și la atitudinea negativă față de Dumnezeuul transcendent și personificat al creștinilor. Vom înțelege în decursul acestui capitol că Renașterea desemnează, în ceea ce privește știința și natura, pozițiile spiritului presocratic (Telesio și Bruno) și numai de la Galilei [înainte] activitatea științei își găsește schelet și presuposiție în matematică. Omul – stăpîn al pămîntului, liber și înzestrat cu divine însușiri, care va fi exaltat de ultimii umaniști și de reprezentanții Renașterii filosofice, care va inspira pe Campanella – se întîlnește în superbul său primat la neoplatonicienii florentini, mai cu deosebire la Marsilio Ficino și Pico della Mirandola.*”

<sup>314</sup> “Ele é apenas um erudito e um humanista sincretista que tenta em vão filosofar com seus próprios meios.” (ELIADE, 1984, p.39) (“*Nu este, încă, decît un umanist erudit și sincretist, care în zadar încearcă să filosofeze cu mijloace proprii.*”)

<sup>315</sup> ELIADE, 1984, p.41. (“*Deși platonician entuziasmat și idolatru, socotea perfectă religia creștină și se îndoia dacă ar putea pieri vreodată.*”)

<sup>316</sup> BEJARANO GUTIERREZ, Rabbi Juan (2021). “Giovanni Pico Della Mirandola and Christian Cabala”, In: *Academia Letters*, Article 864. [https://doi.org/10.20935/AL864], p. 2. No original: “*What was revolutionary about Pico’s interest in Jewish mysticism was his willingness to consider and endorse the notion that Kabbalah was an ancient form of wisdom in its own right that rightly belonged alongside other ancient repositories of knowledge such as Hermeticism or Pythagoreanism.*” De acordo com o autor, Pico deveria ser creditado como o autor da Cabala Cristã por sua iniciativa de aproximação cultural. “Pico deu início a um movimento de reconsideração Cristã de textos Judaicos como fontes legítimas de conhecimento útil para a compreensão Cristã da

Mais tarde, num processo de expansão ultra Itálica, a Cabala se torna “Cristã”.<sup>317</sup> Isso ocorreu através da obra de Reuchlin especialmente na Alemanha, face aos movimentos da contra-reforma na Itália.<sup>318</sup> A chegada da alquimia e seu papel na formação de um sistema esotérico conceitualmente mais completo só ocorreria mais tarde, com os três volumes do *De occulta philosophia*, de Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), publicada em 1533. Bogdan, que estudou os ritos de sociedades iniciáticas do Esoterismo Ocidental, explica que é na obra de Agrippa que

A magia natural de Ficino, e a Cabala de Pico são combinadas com a arte da Alquimia, e assim as três “jóias” do Esoterismo Ocidental, magia, astrologia e alquimia são conectadas. Antes de Agrippa, dificilmente algum esforço fora feito para relacionar a alquimia à magia e astrologia. Ficino e Pico, mostraram muito pouco interesse na alquimia, mas com Agrippa ela decididamente entrou no mundo da magia e da astrologia.<sup>319</sup> (tradução nossa)

Dos três elementos essenciais do Esoterismo Ocidental, dois são retrabalhados diretamente no Renascimento, enquanto o terceiro chega pouco depois. Voltemos a enfatizar agora o papel da alquimia. O escopo do hermetismo na Europa pós-Renascimento amplificado pela alquimia, foi o que Eliade melhor explorou na transição entre o arco mágico-alquímico e o da integração, e isso não teria sido possível sem as contribuições da Cabala Cristã. Fazendo um elo entre o pensamento alquímico e o pensamento hermético cristianizado cuja soteriologia está na ascensão da alma, Goodrick-Clarke observa que

O projeto hermético se caracteriza pela transmutação do que é mais baixo, mais básico e mais material em algo mais elevado, refinado e mais espiritual. Existem paralelos claros com a alquimia, que também floresceu junto com o hermetismo em Alexandria na Antiguidade tardia.<sup>320</sup> (tradução nossa)

---

fé.” (“Pico initiated a movement of Christian reconsideration of Jewish texts as legitimate sources of knowledge that were helpful to Christian understandings of faith.”). Além disso, Johannes Reuchlin, que eventualmente se tornaria autor do famoso *De Arte Cabalista*, foi aluno de Pico.” (“Reuchlin, who eventually authored the famed work, *De Arte Cabalistica*, was Pico’s student.”) *Ibid.*, p. 4.

<sup>317</sup> De acordo com BOGDAN (2007, p. 57), Johannes Reuchlin (1455-1522) no ano de 1517 apresentaria uma versão “cristã” inicial da Cabala, no livro *De arte cabbalista*. Essa obra é precedida por *De verbo mirifico* (1494), na qual Reuchlin apresenta a Cabala ao público de fala germânica “como uma chave divina para a operação de maravilhas mágicas” (as a divine key to wonder-working magic”). De acordo com GOODRICK-CLARKE (2008, p. 50), “...assim como Pico, Reuchlin usou a Cabala como um modo de vindicar o Cristianismo como a religião verdadeira com base numa interpretação esotérica das tradições místicas hebraicas.” (“Like Pico, Reuchlin used Cabala as a means of vindicating Christianity as the true religion based on an esoteric interpretation of Hebrew mystical lore.”) Desta forma, sua obra “ofereceu uma Cabala Cristã como dispositivo hermenêutico para provar que o Cristianismo era o cumprimento lógico e histórico da profecia Judaica...” (*Reuchlin offered a Christian Cabala as a hermeneutic device to prove that Christianity was the logical and historical fulfillment of Jewish prophecy...*)

<sup>318</sup> BEJARANO GUTIERREZ (2021, p. 4) explica que “A contra-reforma e o Concílio de Trento diminuíram a popularidade da Cabala Cristã. A Igreja Católica procurou padronizar os parâmetros de doutrina aceitável para assim combater o que fosse considerado herético. Ideias tratadas como minando a Igreja ou que potencialmente atraíssem seus membros para o Protestantismo foram rejeitadas firmemente. O impacto disso no mundo Judaico foi significativo.” No original: “*The Counter-Reformation and the Council of Trent diminished the popularity of Christian Cabala. The Catholic Church sought to standardize the parameters of acceptable doctrine to fight what it deemed heretical. Ideas that were considered to undermine the Church or potentially draw its members towards Protestantism were firmly rejected. The impact on the Jewish world was significant.*”

<sup>319</sup> BOGDAN, 2007, p. 58. No original: “*The natural magic of Ficino and the kabbalah of Pico are combined with the art of alchemy, and thus the three “jewels” of Western esotericism: magic, astrology, and alchemy are linked together. Before Agrippa, hardly any effort was made to link alchemy with magic and astrology. Ficino and Pico, for instance, showed very little, if any, interest in alchemy, but with Agrippa alchemy decidedly entered the world of magic and astrology.*”

<sup>320</sup> GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 19. No original: “*The Hermetic project is one of transmutation of lower, baser, and more material into higher, finer, and more spiritual. There are clear parallels with alchemy, which also flourished alongside Hermetism in Alexandria in late antiquity.*”

No entanto, assim como a *philosophia perennis* é uma síntese Católica que abarca todas essas correntes hermético-filosóficas em seu próprio século, a mesma lógica estrutural pode definir a *Cabala Cristã* como resposta não-Italiana a esse caldeirão sincrético que, por causa da Contra-Reforma, só pôde prosperar em territórios Protestantes. Nesse caso, através dos que, como Agrippa, seguiram as propostas de Reuchlin no processo de inclusão e cristalização definitiva de todas essas correntes num “projeto hermético” completado pelo pensamento alquímico. Se o jovem Eliade não viu isso na tese de graduação, sua nova expertise na soteriologia implícita nas alquimias orientais lhe permitiu voltar posteriormente ao hermetismo Renascentista e fazer novas conexões teóricas a partir da Cabala Cristã. Mas como a soteriologia alquímica ainda não estava clara para ele em 1928, não faria sentido mencionar qualquer implicação da soteriologia Cristã na tese sobre o Renascimento. Do ponto de vista desta investigação, porém, entender como essas correntes se relacionam é crucial.

Como continuação das sínteses medievais da *Prisca Theologia*, autores cristãos como Marsilio Ficino promoveram, a partir do CH, a formação de uma cosmologia hermético-renascentista. Ainda era preciso harmonizar, nesse modelo, diversos valores do teísmo cristão – no qual Deus continua sendo o Criador, governa e está acima de todas as coisas – com aspectos chave da soteriologia presente no CH. Desta forma, na essência das propostas Renascentistas se encontra um processo sincrético entre as soteriologias cristã e hermético-gnóstica.

## 5.2 DOIS MODELOS SOTERIOLOGICOS: RELIGIO E REINTEGRATIO

A pergunta de Nicholas Goodrick-Clarke sobre os temas-chave do pensamento hermético é bastante relevante para a nossa síntese.

O que estamos buscando, ou o que reconhecemos num texto, que faz dele *Hermético*? É uma certa perspectiva filosófica – estabelecida no *Corpus Hermeticum* – baseada no cenário de uma queda na matéria e (em uma) reintegração redentiva com o divino.<sup>321</sup> (Tradução nossa. Itálicos acrescentados)

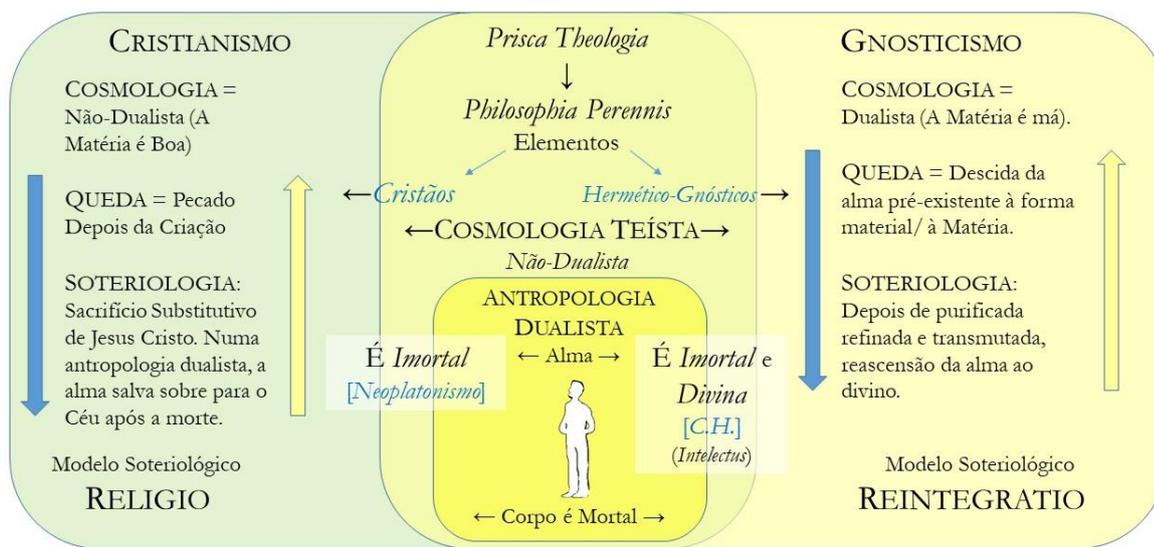
No pensamento hermético-gnóstico, contido no CH, assim como no pensamento Cristão, existe uma “queda”, que determina uma necessidade de redenção. Isso implica, portanto, um modelo soteriológico, uma “reintegração redentiva”. Destacamos aqui a expressão *reintegração*. Identificar de maneira mais clara esses dois modelos soteriológicos pode contribuir significativamente para traçar os passos pelos quais Eliade usa temas alquímico-dualistas, imagens de polaridades e novas

---

<sup>321</sup> GOODRICK-CLARKE, 2008, p.19. No original: “What are we looking for, or what do we recognize, in a text that makes it Hermetic? It is a certain philosophical perspective—set forth in the *Corpus Hermeticum*—based on the scenario of a fall into matter and a redemptive reintegration with the divine.”

metáforas teológicas cristãs como a da *Coincidentia Oppositorum* na formação do seu modelo. A figura 4 abaixo ilustra em linhas gerais esses dois modelos soteriológicos, cujos pontos de interseção formam em essência a cosmologia da *philosophia perennis*.

## Cosmologias Renascentistas e Modelos Soteriológicos



**Figura (4) Dois Modelos Soteriológicos: Religio e Reintegratio**

Embora o dualismo não seja o problema prioritário para Eliade, a principal instrumentalidade pela qual ele busca confirmar e reforçar seu modelo de reintegração é o conjunto de doutrinas nas quais uma *antropologia dualista* (corpo mortal, alma imortal) é igualmente fundamental. Em especial quando a alma é ou pode tornar-se divina. Em consonância com o conjunto da esquerda (Cristianismo), de acordo com Goodrick-Clarke, existe na perspectiva da cosmologia hermético-renascentista

...uma ausência de dualismo, já que o mundo é reconhecido como sendo de origem divina. Há uma aceitação do mundo, mesmo que possa haver algum pessimismo ou desânimo a respeito das consequências da Queda e a restrição da matéria sobre o espírito.<sup>322</sup> (tradução nossa)

<sup>322</sup> GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 19. No original: “There is an absence of dualism, since the world is recognized as being of divine origin. There is an acceptance of the world, even though there may be some pessimism or discouragement about the consequences of the Fall and the restraint of matter on spirit.” Quanto à “ausência de dualismo” sugerida aqui, não deve ser referência às formas de dualismo cósmico (bem x mal), claramente presentes no pensamento cristão, mas sim uma forma de definir a aceitação da matéria como algo bom, em contraste com o dualismo grego mais radical, com seu horror à matéria, e que igualmente caracteriza certas correntes gnósticas e suas tendências ascéticas.

Isso não acontece na metafísica gnóstica, que “inclui um conceito de crise ou instabilidade no divino que é fundamentalmente dualista.”<sup>323</sup> Há uma diferença fundamental de escopo aqui: enquanto na cosmologia renascentista só a pessoa humana é dual, no gnosticismo isso se amplia para a própria noção da divindade no cosmos.<sup>324</sup> Para esclarecer melhor o modelo soteriológico desse hermetismo cristianizado, seguem duas outras observações adicionais. Primeiro, “A humanidade é chamada a uma obra regenerativa de reascensão e reintegração com o divino”,<sup>325</sup> o que foi destacado na tabela como modelo soteriológico da “Reintegratio”. Esta é a agenda de Eliade ao desenvolver seu arco da *reintegração*. Em função disso, a segunda observação citada aqui revela o uso de “escadas de ascensão” nesse processo.

Nosso intelecto pode conectar-se a inteligências espirituais intermediárias e usá-las como escadas de ascensão. Um cosmos astrológico de uma hierarquia ascendente de esferas planetárias existe e é parte do processo iniciatório e da ascensão espiritual. A Terra é parte desse cosmos e é suscetível a melhoramentos.<sup>326</sup> (tradução nossa)

Em síntese, o modelo soteriológico Cristão é a RELIGIO (religião, religação), enquanto o modelo hermético-renascentista claramente adota a opção que Eliade denominaria reintegração, e na tabela, REINTEGRATIO (reintegração via transmutação e ascensão do espírito até o nível último), uma “reintegração redentiva com o divino.” Entender esse raciocínio é fundamental para o

---

<sup>323</sup> BIANCHI, Ugo. “Dualism”, In: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4. New York: Macmillan Publishing Co., 1987, p. 508. (“...gnostic metaphysics here includes a concept of crisis or instability in the divine that is fundamentally dualistic.”). O estudo de Ugo Bianchi é fundamental na definição de diferentes tipos de dualismo. No contexto imediato, embora seu foco não seja o hermetismo renascentista, Bianchi comenta que “Muitos dos sistemas gnósticos trazem exemplos de dualismo moderado, em particular os sistemas dos Valentínianos” (Ibid., p. 508). O que conecta ambas formas de religião é a figura do Demiurgo, cuja existência deriva do Criador, Deus. No caso da nomenclatura dualística na classificação de Bianchi, enquanto o *dualismo radical* pressupõe a coexistência eterna de dois princípios simétricos (daí a presença da imagem de gêmeos em diferentes mitologias citadas por Eliade), o *dualismo moderado* aceita que o segundo princípio primordial deriva do primeiro princípio, o que, considerando o caso de Lúcifer e Deus no pensamento Cristão, o aproxima mais dessa cosmologia assimétrica. A grande diferença porém, reside no fato de que, enquanto nas versões gnósticas o Demiurgo (segundo princípio primordial) cria o mundo e o ser humano, na visão Cristã essa figura não existe, a menos que seja associada a Lúcifer, o qual, pelo menos na tradição escriturística canônica, não cria absolutamente nada. Entre os principais tipos de dualismo classificados por Bianchi, ainda restam o dualismo dialético versus escatológico e o dualismo cósmico versus o anti-cósmico. O dualismo dialético é simétrico no sentido de que “os dois princípios irreduzíveis [...] funcionam eternamente” ou seja, são coeternos, enquanto no dualismo escatológico, isso não acontece. “No Dualismo Dialético os dois princípios são concebidos frequentemente como bem e mal, respectivamente, tanto no sentido ético como no metafísico.” Contudo, explica Bianchi, “A característica distintiva do Dualismo Escatológico é a crença de que o princípio mau será derrotado no fim da história” (Ibid., p.508), o que mais uma vez se aproxima do pensamento Cristão, ao mesmo tempo que afasta esse modelo – em termos históricos – dos modelos cíclicos e reencarnacionistas cujo dualismo é tipicamente matéria-espírito/corpo-alma. Bianchi ressalta também que “do ponto de vista metafísico, é a segunda forma de oposição tipológica, aquela entre o dualismo dialético e escatológico que é a mais importante.” (Ibid., p. 509).

<sup>324</sup> Em sua análise, Bianchi (1987, p. 509) explica melhor essas diferenças ao especificar o terceiro par tipológico de dualismos: o *dualismo cósmico* (igualmente mais próximo do pensamento hebraico e cristão, que vê a Criação como essencialmente boa, sendo o mal oriundo de fora do cosmos), e o *dualismo anti-cósmico*. “o dualismo anti-cósmico defende, ao contrário, que o mal é intrínseco ao mundo, presente num princípio ou substância essencialmente negativa e ilusória tal como a matéria, o corpo, ou a alma inferior. Exemplos aqui incluem o Orfismo, Gnosticismo, Maniqueísmo, Bogomilismo, Catarismo e certas formas de Hinduísmo” [“Anticomic dualism contends to the contrary that evil is intrinsic to the world, present in an essentially negative or delusive principle or substance such as matter, the body, or the inferior soul. Examples here include Orphism, gnosticism, Manichaeism, Bogomilism, Catharism and certain forms of Hinduism.”]

<sup>325</sup> GOODRICK-CLARKE, 2008, p.19. No original: “Humanity is called to a regenerative work of reascension and reintegration with the divine.”

<sup>326</sup> GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 19. No original: “Our intellect can connect to intermediary spiritual intelligences and use them as ladders of ascent. An astrological cosmos of an ascending hierarchy of planetary spheres exists and is part of the initiatory process and spiritual ascent. The earth is part of this cosmos and is susceptible to improvement.”

estudo do arco temático da reintegração em Eliade. Para entender este arco temático, é importante esboçar um vislumbre geral do arco de desenvolvimento da própria filosofia perene.

### 5.2.1 A *Prisca Theologia* e a *Philosophia Perennis*

De acordo com Schmidt-Biggemann, “o termo ‘*philosophia perennis*’ deriva do bibliotecário do Vaticano Agostino Steucho, que publicou em 1540 um livro intitulado ‘*De perenni Philosophia*.’”<sup>327</sup> Esta é uma síntese teórica tipicamente católico-romana, pós-renascimento e pós-reforma protestante. Seu precursor imediato é a *Prisca Theologia* como entendida pelos renascentistas Ficino e Pico della Mirandola. A *Prisca Theologia*, por sua vez, engloba uma ampla diversidade de correntes filosóficas já previamente trabalhadas no neoplatonismo e nos Pais da Igreja, começando com Filo de Alexandria. Particularmente via alegorização dos conteúdos bíblicos, tais precursores construíram uma ponte hermenêutica entre as filosofias e formas religiosas da antiguidade pagã, e a cosmovisão cristã. Isso tornou as correntes que precederam a *philosophia perennis* um tipo de teologia filosófica.

Embora a ideia de *philosophia perennis* seja mais disseminada na filosofia do Renascimento, ela se estende muito além deste período. O conceito tem suas raízes nas tradições teológicas e filosóficas dos Pais da Igreja gregos e latinos, que combinaram a revelação Judaico-Cristã com padrões filosóficos derivados do Platonismo. Ideias platônicas foram usadas com o propósito apologético de apoiar conceitos da revelação com ideias filosóficas. Especialmente a teologia filosófica de Filo de Alexandria estabeleceu a base para essa tradição. A moldura da *philosophia perennis* era bíblica; o conceito como um todo dependendo da interpretação de Filo da linguagem Adamita. Filo considerava a língua Adamita como um vislumbre da essência das coisas que Deus ofereceu a Adão no paraíso. Este conceito foi interpretado como o significado mais profundo da doutrina Platônica das Ideias.<sup>328</sup> (tradução nossa)

Cronologicamente, a teologia Patrística inaugura a agenda temática da *philosophia perennis*, sendo ampliada em sua harmonização com a filosofia platônica e outras via *Prisca Theologia*, e só mais tarde rotulada oficialmente como tal, num escopo católico-romano, com uma argumentação que funcionaria como moldura histórica de uma alegada *continuidade temática* de “conhecimentos sagrados.”<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. *Philosophia Perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2004, xiii. No original: “The term ‘*philosophia perennis*’ stems from the Vatican librarian Agostino Steucho, who in 1540 first published a book with the title “*De perenni Philosophia*”.

<sup>328</sup> SCHMIDT-BIGGEMANN, 2004, xiv. No original: “Although the idea of *philosophia perennis* is most widespread in Renaissance philosophy, it extends far beyond that period. The concept has its roots in the theological and philosophical traditions of the Greek and Latin Church fathers, who combined Judeo-Christian revelation with philosophical patterns deriving from Platonism. Platonic ideas were used for the apologetic purpose of supporting the concepts of revelation with philosophical ideas. Especially the philosophical theology of Philo of Alexandria laid the groundwork for this tradition. The framework of *philosophia perennis* was biblical; the whole concept depended on Philo’s interpretation of the Adamite language. Philo considered Adamite language to be an insight into the essence of things God offered Adam in paradise. This concept was interpreted as the deeper meaning of the Platonic doctrine of ideas.”

<sup>329</sup> Na descrição que SCHMIDT-BIGGEMANN (2004), Cap. 2, “Outlines of Perennial Philosophy” faz da obra e pensamento de Marsilio Ficino, a argumentação essencial da *Prisca Theologia* em suas cartas e no livro *Theologia Platonica*, seria um tipo de genealogia das ideias numa linha do tempo que fornecia continuidade temática aos “Conhecimentos Sagrados”, desde que tudo começasse com Moisés. Assim a primeira linha genealógica de filósofos seria Moisés-Zoroastro-Hermes(ou Mercurius)

Na filosofia do Renascimento, esta ideia Patrística da unidade da teologia e da filosofia foi renovada como *'philosophia perennis'*. O primeiro a descrevê-la exaustivamente foi o cardeal Nicolau de Cusa. Mais ou menos independentes dele, Marsilio Ficino e Giovanni Pico tentaram reestabelecer uma nova *philosophia pia*. E sobre suas pegadas, o bibliotecário Agostino Steucho escreveu o seu *"De perenni philosophia"* (1540), que forneceu um nome para todo esse movimento teológico-filosófico.<sup>330</sup> (tradução nossa)

Filo de Alexandria parece ter sido o primeiro a utilizar a linguagem filosófica como método de validação da teologia, pelo menos para o público de pensamento grego. Se desejasse ampliar seu modelo explicativo para acomodar todas as variantes universais que coletou em suas investigações, Eliade não poderia limitar-se a compromissos de fé nem a discussões teológicas, nem à própria *philosophia perennis*, embora tenha feito uso pleno de sua lógica estrutural. Nesses termos, ele usa uma sólida plataforma conceitual metafísica (a Hindu) sobre a qual reúne evidências dessa continuidade temática no fenômeno religioso através de pesquisas inicialmente filosóficas, sendo uma delas a *philosophia perennis*. Sua essência "consiste na concordância entre a teologia monoteísta e a filosofia,"<sup>331</sup> sendo para Eliade um padrão fácil de ser observado, porque fazia diversas pontes formando um *continuum* temático.<sup>332</sup> Mas é notadamente sobre as versões mais contemporâneas do *perennialismo* que Eliade avança.

O primeiro Eliade, jovem, é claramente reconhecido por sua inclinação pessoal ao *perennialismo*, explicando por que alguns de seus críticos o chamavam de mistagogo.<sup>333</sup> Nessa fase,

---

Trismegistus-Orfeu-Aglaophamus (que transmitiu o *Orfismo* a Pitágoras)-Platão (cf. p. 33). Uma segunda linhagem de ideias esboçaria a transição entre essas figuras da Antiguidade e os seus representantes na Era Cristã, ponte feita através da obra de Filo de Alexandria: Platão-Filo-Plotino-Jâmblico-Proclo (cf. *Ibid.*, p. 34).

<sup>330</sup> SCHMIDT-BIGGEMANN, 2004, xv. No original: "*In Renaissance philosophy, this patristic idea of the unity of theology and philosophy was renewed as 'philosophia perennis'. The first to describe it comprehensively was the Cardinal Nicholas of Cusa. More or less independently from him, Marsilio Ficino and Giovanni Pico tried to reestablish a new philosophia pia. In their footsteps the Vatican librarian Agostino Steucho wrote his "De perenni philosophia" (1540), which provided a name for the whole theologico-philosophical movement.*"

<sup>331</sup> SCHMIDT-BIGGEMANN, 2004, p.28. No original: "*The essence of perennial philosophy consists in the concordance of monotheistic theology and philosophy*" Na p. 27 o autor explica: "A sabedoria da filosofia perene se baseia no conceito de que só existe uma verdade, e assim se considera que o conhecimento teológico e filosófico compartilham do mesmo alicerce. A filosofia perene pode, de acordo com isso, ser considerada (uma) filosofia dentro da moldura dos pressupostos teológicos. Ela deliberadamente é estabelecida para apoiar a teologia. Ela explica os fundamentos filosóficos básicos da teologia, e por isso não se envolve num confronto entre a filosofia e a teologia." No original: "*The wisdom of perennial philosophy is based on the concept that there is only one truth, so theological and philosophical knowledge are considered to share the same foundation. Perennial philosophy can accordingly be considered philosophy within the framework of theological presuppositions. It deliberately sets out to support theology. It explicates the basic philosophical foundations of theology and hence does not engage in a confrontation between philosophy and theology.*"

<sup>332</sup> Basicamente, a *philosophia perennis* aplica a narrativa bíblica das origens (denominada "Sabedoria Adamita") como alicerce para uma interpretação esotérico-dualista-cristã com o objetivo de harmonizar o conhecimento filosófico (particularmente o Platônico e o Neo-Platônico) com a teologia Católica pós-Renascimento. Essa agenda incluía o esforço por comprovar a continuidade da tradição Adâmica ao longo das eras, via filósofos e Pais da Igreja, tendo em vista as divergências provocadas pela filosofia de Aristóteles. De acordo com SCHMIDT-BIGGEMANN (2004, xviii), "o problema se tornou tão urgente que o bibliotecário do Vaticano Anius de Viterbo falsificou certos documentos para demonstrar que haveria uma tradição contínua de Adão, através de Noé aos reis pagãos, e seu seguidor, Steucho, tentou combinar todas as tradições teológicas numa única *philosophia perennis*." ("*...the problem became so urgent that the Vatican librarian Annius of Viterbo faked some documents to show that there was a continuous tradition from Adam via Noah to the pagan kings, and his follower Steucho tried to combine all ancient theological traditions into one philosophia perennis.*")

<sup>333</sup> O Mistagogo é um "*Mestre ou Ensinador de Doutrinas Místicas.*" Para Ioan P. Culiano, que enfatizou a obra literária (romance e ficção) de Eliade, chamá-lo de Mistagogo, porém, só sintetiza sua obra literária, e não necessariamente a acadêmica. (IDEL, 2014, p.16). "Culiano se refere a Eliade como um mistagogo várias vezes na sua caracterização dele como escritor." (IDEL, 2014, Nota 95, p. 27)

com sua expertise filosófica, explora as correntes filosóficas que, como afluentes de um rio sincrético maior, têm percursos e características próprias. Apesar disto, Eliade também é chamado de “esotérico”, além de “metafísico”.<sup>334</sup> Lembramos aqui da opinião de Spineto, que adverte sobre como o segundo Eliade integra os conceitos e doutrinas perenialistas/tradicionalistas “...dentro de uma moldura conceitual diferente”.<sup>335</sup>

Tanto do lado cristão como do hermético-gnóstico há uma *soteriologia* e uma ideia de *reintegração*, já definida como “redentiva”. Ambos apresentam como essência um processo de reunificação, seja a *religio* seja a *reintegratio*. A primeira, é em geral mais fechada ao conceito esotérico de concordância, e a movimentos de sincretismo; A segunda, em contraste, se caracteriza por grande abertura ao sincretismo, sendo talvez o exemplo mais completo de concordância, na proporção direta em que o Esoterismo Ocidental se relaciona à *philosophia perennis*. Porém, dado o número de exemplos sobrepostos do lado do perenialismo, se de fato “é a escala que cria o fenômeno”, não é difícil entender por que o interesse de Eliade recai mais sobre as correntes que defendem a *reintegratio* do que propriamente as da *religio*, pelo menos a nível de abordagem *comparativa*. De acordo com Henrik Bogdan,

Os perenialistas ou tradicionalistas vêem as religiões estabelecidas no mundo como manifestações externas de uma tradição interna, comum, esotérica, baseada em doutrinas metafísicas. De acordo com Hanegraaff, este grupo é paralelo à teologia dogmática e pode ser visto como tendo um alvo explicitamente religioso em vez de uma abordagem acadêmica do estudo do Esoterismo Ocidental. [...] Entretanto, os méritos acadêmicos de eruditos influenciados pelo Perenialismo, como Mircea Eliade, não deveriam ser subestimados. A abordagem deles ao estudo das religiões é em geral *comparativa*, e isto é refletido na compreensão deles sobre o Esoterismo, que é visto como um fenômeno universal.<sup>336</sup> (Tradução nossa. Itálicos acrescentados)

Identificar o primeiro Eliade como “influenciado pelo *perenialismo*” em qualquer grau, facilita a compreensão das escolhas interpretativas da sua fase formativa, e contrasta significativamente com a sua abordagem posterior. Cronologicamente, Eliade obtém primeiro da leitura de René Guénon (1886-1951) uma considerável influência conceitual que seria refletida na sua própria terminologia. De acordo com Mac Linscott Ricketts, a obra de A. Coomaraswamy, Paul

---

<sup>334</sup> TOLCEA, Marcel. *Eliade l'Ésotérique*. Ulzama: EST-Samuel Tastet Editeur, 2017, p. 26. “Muito mais do que um historiador das religiões, Eliade foi um metafísico, tendo como modelo Nae Ionescu, de quem foi assistente – cargo honorário – na universidade na cátedra de história da metafísica.” (“*Bien plus qu'un historien des religions, Eliade a été un métaphysicien, ayant pour modèle Nae Ionescu, dont il fut l'assistant – un poste honorifique – à l'université à la chaire d'histoire de la métaphysique.*”)

<sup>335</sup> SPINETO, Natale. “Mircea Eliade and Traditional Thought”, In: *The International Eliade*, p. 135. “A thorough analysis reveals that traditionalist concepts and terms are integrated by Eliade within a different conceptual framework.”

<sup>336</sup> BOGDAN, *Western Esotericism*, p. 7,8. No original: “perennialists or traditionalists, sees the established world religions as outer manifestations of an inner, common, “esoteric” tradition based on specific metaphysical doctrines. According to Hanegraaff, this group parallels dogmatic theology and can thus be seen as an explicit religious pursuit, rather than an academic approach to the study of Western esotericism. Furthermore, traditionalists are essentially antimodern and reject the values of modern society. Nevertheless, the academic merits of scholars influenced by perennialism, such as Mircea Eliade, should not be underestimated. Their approach to the study of religions in general is comparative, and this is reflected in their understanding of esotericism, which is seen as a universal phenomenon.”

Mus, René Guénon e Julius Evola “tiveram um impacto decisivo na metodologia e no vocabulário de Eliade no final da década de trinta.”<sup>337</sup> Henry Corbin foi um amigo pessoal de Eliade.<sup>338</sup> Outras fontes comentam que

A capital francesa foi decisiva para a consolidação do conhecimento esotérico de Eliade, dado que frequentou assiduamente o ambiente espiritualista francês onde conheceu personagens como o indólogo Lavastine, o ocultista Hunwald, mas também Guénon, Crowley, Gurdijeff, Daumal, Avalon e Evola.<sup>339</sup> [...] Durante sua estada em Paris em 1948, Eliade, como mencionado, frequentou círculos e salões de ocultismo, como os realizados na casa Hunwald e dos quais até participou André Breton, o fundador do Surrealismo.<sup>340</sup>

Iniciado ou não, participando ou não de Sociedades Secretas ou Fraternidades Iniciáticas em Paris na época, Mircea Eliade faz uso comum a outros estudiosos da religião do termo “Reintegração”.<sup>341</sup> “Eliade chamou de ‘reintegração’ a *coincidência de opostos*, um uso explicitamente mantido por René Guénon (1886-1951), fundador da chamada escola tradicionalista.”<sup>342</sup>

Eliade usou o termo profusamente em sua carreira, aplicando-o em todos os seus principais interesses: a alquimia, a ioga, o xamanismo e outros assuntos similares. A fonte primordial desse conceito parece ser o *Traité de la réintégration des Êtres créés dans leurs primitives propriétés, vertus et puissance spirituelle divines*, publicado em 1770 por Martines de Pasqually (1725–1774). Martines de Pasqually é mais conhecido atualmente como o mentor de Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803), fundador epônimo da chamada Ordem Martinista.<sup>343</sup>

A importância da origem Martinista do conceito de “Reintegração de todos os Seres” é proporcional à dívida que a doutrina de Pasqually tem com a própria Cabala e sua versão Cristã. Isso nos leva portanto, ao papel da Cabala Cristã na formação do Esoterismo Ocidental e no modo como a própria História da Religião é concebida pela geração de Eliade e seus amigos.

<sup>337</sup> Apud: WASSERSTROM, *A Religião Além da Religião, Diálogos entre Gershom Scholem, Mircea Eliade e Henry Corbin em Eranos*. Tradução Dimas David Santos Silva. São Paulo: Centro de Estudos Marina e Martin Harvey Editorial e Comercial, 1.ª edição, 2003, p. 64. Segundo o autor, “Guénon, Evola e Eliade, todos brincaram com a Teosofia e a magia até os anos vinte, e todos os três eventualmente se fixaram no tradicionalismo como um elitismo mais exaltado, por volta dos anos trinta.” (Ibid; p. 66)

<sup>338</sup> WASSERSTROM, 2003, p. 20 comenta sobre Eliade e Corbin: “Parecem ter algumas afinidades maiores se não por afiliação iniciática, pelo menos por ordens iluministas que enfatizavam a Cabala Cristã.” Além disso, sua associação pessoal com Henry Corbin, igualmente documentada por Wasserstrom, levou Eliade a um Círculo mais estrito que o de Eranos: o da Saint-Jean de Jerusalém.

<sup>339</sup> VATINNO, Giuseppe; JIANU, Octaviana, “Esoterismo e Sacro nell’opera di Mircea Eliade”, In: *Luce e Ombra*, fasc. 4, ottobre-dicembre 2010, p.2. “La capitale francese fu determinante per il consolidarsi del sapere esoterico di Eliade, visto che frequentò assiduamente l’ambiente spiritualista francese dove incontrò personaggi come l’indologo Lavastine, l’occultista Hunwald, ma anche Guénon, Crowley, Gurdijeff, Daumal, Avalon ed Evola.”

<sup>340</sup> Ibid., p. 3. “Nel soggiorno parigino del 1948 Eliade, come detto, frequentò circoli e salotti occulti, come quelli che si tenevano presso la casa Hunwald e a cui partecipava addirittura anche André Breton, il fondatore del Surrealismo.”

<sup>341</sup> WASSERSTROM, em *A Religião Além da Religião*, faz diversas considerações sobre a Reintegração. A *reintegração* “era um termo técnico no léxico de Guénon, como já era no vocabulário martinista mais antigo.” (2003, p.66) ‘Reintegração’ “era um termo técnico tirado da ciência oculta da alquimia e das sociedades secretas do Iluminismo.” (2003, p.272)

<sup>342</sup> WASSERSTROM, 2003, p. 63.

<sup>343</sup> WASSERSTROM, 2003, p. 57.

### 5.2.2 A Cabala Cristã e a Reintegração

Stephen Wasserstrom argumenta em sua investigação comparativa, de que forma a Cabala Cristã exerceu influência no pensamento de Eliade, no de Henry Corbin (1903-1978), e indiretamente, na abordagem de Gershom Scholem (1897-1982), que ele considera os historiadores da religião mais destacados entre os palestrantes regulares nas Reuniões Eranos.

A Cabala Cristã, como se pode questionar, foi um esforço notável e original, no início da modernidade, para tratar da questão emergente da pluralidade religiosa. Não havia apenas uma revelação, mas muitas delas e, ao contrário, não havia muitas verdades, mas apenas *uma fonte original de verdade (prisca theologia)*. A multiplicidade religiosa, por qualquer definição, era a realidade social que correspondia à Cabala Cristã. O Esoterismo, que até então posicionava-se como uma unidade transcendente às religiões do mundo, está ligado, deste ponto de vista, historicamente falando, ao surgimento da Religião Comparada. Ambos buscaram soluções para o problema da diversificação de revelações.<sup>344</sup> (Itálicos acrescentados)

Wasserstrom define a essência da Cabala Cristã e sua influência na abordagem desses três historiadores da religião, como um processo de construção doutrinária realizado sobre a mesma lógica seletiva da *Prisca Theologia*. Essa interpretação atribui um modelo comum a esses três autores, e um "Contexto Intelectual para a História das Religiões". Se Eliade adota certos critérios do *modo de pensar* propostos na Cabala Cristã, é na reunião e harmonização mínima de elementos comuns a essas diferentes molduras cosmológicas. A diferença está no fato de que Sistemas Esotéricos como a Cabala Cristã sincretizam conceitos com fins iniciáticos, enquanto a abordagem de Eliade reúne elementos para um modelo teórico abrangente, cujo escopo ultrapassa muito o do Ocidente. Mas o que ambos têm em comum, é o dever – naquilo que a *religio* tem em comum com a *reintegratio* – de fazer de um núcleo doutrinário Cristão o cerne de uma nova abordagem sincrética e pluralista.

Como demonstrado mais recentemente por Webster e Paus, manter um núcleo cristão não seria problema para um Eliade familiarizado com os conceitos ortodoxos de *teose*, com a fenomenologia hierofânica atribuída a imagens e símbolos como receptáculos do poder divino através da teologia dos ícones, e entre outros aspectos, o significado hierofânico da encarnação de Cristo. Pelo contrário, essa fenomenologia e esse pensamento ‘teológico’ só contribuiriam para a confirmação do seu modelo (morfologia dos símbolos). Para entender como Eliade utiliza os elementos reunidos via Cabala Cristã no seu próprio processo de elaboração dessa morfologia, é importante abordar as imagens simbólicas de *polaridades* e *opostos naturais*, tema explorado exaustivamente na imagética hermético-esotérica, e sem as quais a reintegração como *união dos opostos* não teria tomado forma. Antes que pudesse reunir seus simbolismos no *Tratado de História*

---

<sup>344</sup> WASSERSTROM, 2003, p. 69.

*das Religiões*, Eliade ainda passou por uma fase transitória final, que aqui denominamos arco temático da reintegração. Nesse processo Eliade daria origem ao seu próprio *Mito da Reintegração*.

### 5.3 O MITO DA REINTEGRAÇÃO E A UNIÃO DOS OPOSTOS

Se por suas próprias pesquisas e com uma nova e mais aprofundada visão espiritual da alquimia no Oriente Eliade pôde revisitar suas pesquisas iniciais do Renascimento e assimilar os avanços sincréticos da Cabala Cristã, um escopo tão complexo só podia ser reunido na dimensão do símbolo e das metáforas. É neste ponto que Eliade começa a enfatizar a *união dos opostos*. De todas as possíveis metáforas relativas à *reintegratio*, a mais abrangente, e eventualmente a mais utilizada, é a *Coincidentia Oppositorum*, que sintetiza em si a própria Reintegração como entendida por Eliade. Moshe Idel dedica um capítulo inteiro para descrever as etapas formativas do *Mito da Reintegração* Eliadiano na Romênia, e a relação desse mito com a androginia e a totalidade. A conclusão do autor é que Eliade não criou uma teoria, mas um mito próprio. O quanto esse processo se aproxima de uma *mitopoiese* literária é proporcional ao quanto Eliade depende de fontes literárias e de metáforas. Nesta pesquisa, propõe-se, portanto, delimitar o *Arco Temático da Reintegração* através dos livros que Eliade publicou entre 1942 e 1962 sobre esse tema. Isso torna o ponto de partida, o livro *Mitul Reintegrării*. Como arco, ou estrutura de transição, este é o momento no qual o pensamento do primeiro Eliade dá lugar ao do segundo Eliade. No processo de reconstruir uma sequência de ênfases temáticas que dão origem a esse arco a partir do *Mitul Reintegrării*, a *Coincidentia Oppositorum* é a metáfora central, e a imagem simbólica (mitológica, arquetípica ou literária) do *andrógino* (perfeição pela fusão dos opostos) é a mais explorada a partir de romances e peças de literatura (Goethe e H. Balzac), enquanto ambos ilustram o conceito de totalização ou totalidade.

#### 5.3.1 O Arco Temático da Reintegração

De acordo com Moshe Idel, a ideia de *totalidade* precede o tratamento Eliadiano do *andrógino*, sendo tratada inicialmente como mais importante do que a ideia da perfeição, e como mais central do que a *coincidentia oppositorum*. “Só mais tarde a coincidência dos opostos foi colocada no centro da explicação do retorno à totalidade primordial.”<sup>345</sup> Os passos destacados abaixo resumem a argumentação de Moshe Idel no capítulo 2 de seu livro.<sup>346</sup> Seu objetivo em geral

<sup>345</sup> IDEL, 2014, pp.76,77.

<sup>346</sup> IDEL, 2014. Chapter 2 “Androgyne, Totality and Reintegration” pp. 60-103. A respeito dos títulos, uma vez que o autor os descreve em inglês, sem especificar em todos os casos os títulos originais em Romeno, optamos aqui por fazer essa lista traduzindo todos os títulos ao português. Até o momento, foi obtido o acesso aos originais em romeno pela compilação das obras de Eliade nesse período no *Drumul Spre Centru* (O Caminho para o Centro), de 1991, também citado por Idel como referência. Os demais livros consultados em romeno, do período entre 1935 e 1937 em formato digitalizado, não mencionam diretamente a *coincidentia oppositorum*. E aos que eventualmente o fazem, ainda que de maneira incipiente ou secundária, não nos foi possível obter acesso, fazendo das referências de Idel ainda a melhor fonte internacional para este tópico particular.

é identificar as fontes, avaliá-las, e refutar erros filológicos e de interpretação de Eliade, quando comparados aos conteúdos da Cabala Judaica. No conjunto, Idel reconstrói os passos do que denominamos aqui *arco da reintegração*, mas seu escopo é mais amplo, começando em 1938 e indo até o tratamento final do tema do andrógino na *Enciclopedia da Religião* em 1986. Esses passos demonstram como se dá esse desenvolvimento temático.

**1938** – *Alegoria ou, Linguagem Secreta*. Apesar dos equívocos relacionados a fonte espúrias e uma projeção do mito de Platão sobre trechos do livro de Cantares contidos no Zohar, este ensaio “contém o primeiro documento textual que ilustra a valoração da *androgynia* em Eliade como principal símbolo para uma transformação relacionada à *reintegração*.”<sup>347</sup>

**1940** – *Em Busca de Adão*. Artigo que já pode ser contado no mesmo subconjunto temático entre outros que formariam o livro de 1942, “Adão e Eva”, “Adão e o Gólgota”, o Andrógino no livro *Séraphita* de H. de Balzac, e algumas dualidades entre deuses e homens, “embora sem implicar polaridades sexuais.”<sup>348</sup>

**1942** – *O Mito da Reintegração*. “Na segunda metade de 1942 a série completa de artigos mencionados acima foi reimpressa num livreto intitulado *Mitul reintegrării* (O Mito da Reintegração) em Romeno, em Bucareste.”<sup>349</sup> Idel considera o título “vago”, embora dê a ideia geral de que esse tema unifique o livro. Segundo o especialista,

Esse mito parece ser constituído pela totalização de Bem e Mal, ou o sagrado e o profano, que é um paralelo da totalização relacionada ao Andrógino, ou seja, o de macho e fêmea, e confere alguma forma de unidade, conforme refletido pelo título que enfatiza ‘o mito’. Assim, a androgynia ou Androgenização é parte de um complexo mítico mais amplo, o da reintegração das coisas que foram divididas em polaridades e são reunidas para reconstruir a perfeição original.<sup>350</sup> (tradução nossa)

**1958** – “La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité”. *Eranos Jahrbuch* 27 (1958). Palestra no Círculo Eranos (Ascona, Suíça). A principal observação de Idel é a mudança nas referências à Cabala e à revisão de fontes menos confiáveis, substituídas por outras.<sup>351</sup> Nos 16 anos que separam essa palestra, no círculo de estudos mais refinado da época, do *Mitul Reintegrării*, Eliade teve tempo de refinar sua erudição e referências. Permanecem a reintegração e sobretudo a

---

<sup>347</sup> IDEL, 2014, p. 65. “This brief discussion [...] contains the first textual document that illustrates Eliade’s valorification of androgyny as a main symbol for a transformation that is related to reintegration.”

<sup>348</sup> IDEL, 2014, p. 65,66.

<sup>349</sup> IDEL, 2014, p. 66.

<sup>350</sup> IDEL, 2014, p. 66. No original: “This myth seems to be constituted by the totalization of good and evil, or the sacred and profane, which is a parallel of the totalization related to the androgyn, namely of male and female, and confers some form of unity, as reflected in the title which emphasizes ‘the myth’”.

<sup>351</sup> Idel (2014, p. 71) explica que “Eliade excluiu a teoria da transmissão secreta, as referências às três tradições místicas, a qualquer discussão de Adão como Andrógino, enquanto acrescenta novos materiais nunca mencionados nos ensaios romenos.” No original: “Eliade excluded the theory of the secret transmission, the references to the three mystical traditions, and any discussion of Adam as androgyn, while adducing other materias neve mentioned beforehand in the Romanian essays.”

ideia da totalização, não como “mito” mas agora como um “mistério”. Há também um enriquecimento de exemplos, com a androginia xamânica e iogue.

**1962** – *Mefistófeles e o Andrógino* (em 1965, uma versão britânica é publicada com o título *The Two and the One*) A observação de Idel ressalta o espaço dado à dualidade no livro, que amplia mais a palestra de 1958, refletida no título. Afinal, o andrógino só aparece em Balzac, e não nos diálogos do Fausto, onde claramente temos um exemplo de dualismo dialético.

**1986** – Entrada na *Enciclopedia das Religiões “Andrógino”*. O tratamento final do tema sofre uma ligeira alteração que destaca os contrapontos de O’Flaherty: a diferença crucial entre androginia de bisecção e a androginia por fusão ou união, e a observação de que a androginia não é nem de longe o mito universalmente presente como Eliade propusera nas décadas anteriores.

Assim, Idel faz uma análise extremamente detalhada do processo de mudanças das fontes que Eliade teria usado, especialmente nas versões em romeno entre 1938 e 1942, quando comparadas às versões posteriores publicadas em francês ou inglês. As ideias em geral são as mesmas. O andrógino simboliza para ele, pela fusão, o retorno à perfeição original. A questão aqui é, para Idel, demonstrar *como* Eliade substitui as fontes espúrias iniciais por outras, sem perder a ideia principal, da *totalização*.

1. O mito do andrógino é encontrado nas três tradições místicas das religiões monoteístas, como uma tradição secreta expressa em alegorias e símbolos, e dessa maneira a alquimia também deveria ser entendida.
2. O sigilo (o aspecto secreto) é algo ligado ao “fato” de que essas tradições místicas tem sido concebidas como heréticas, e também porque esse mito é oriundo do Gnosticismo Greco-Cristão, o qual herdou essa visão de fontes bem mais antigas que antecedem em mil anos as religiões monoteístas. O próprio Gnosticismo foi um movimento oculto e secreto baseado em rituais de iniciação. De acordo com Eliade, o mito do andrógino ocupa um lugar central no Gnosticismo, e ele dá três exemplos de textos gnósticos como preservados pelos Pais da Igreja: do *Evangelium of the Egyptians*, citado por Clemente de Alexandria; do *Simon the Magus*, como preservado por S. Hipólito; e da *Naasean Gnostic School*. Eliade faz breves citações dessas três fontes Gnósticas. Embora as tradições gnósticas sejam fragmentadas, elas são entendidas como preservadoras de tradições muito anteriores.
3. Eliade alega que o andrógino é um símbolo para a perfeição humana, e que o alcançar essa perfeição se baseia na transcendência da polaridade sexual e no retorno ao estado primordial, a uma situação amorfa e indeterminada, à qual ele se refere explicitamente como reintegração ou “totalização”.
4. Esse retorno é comparado à perda dos místicos dentro (dele), sua absorção na divindade, ou o estado de impassibilidade e desapego dos ascetas hindus, “como pedras”. Este é o resultado da sede de abolir a condição humana, uma afirmação que perpassa a obra geral de Eliade.
5. Esta compreensão do andrógino é concebida como algo compartilhado por pessoas ao longo dos milênios e em diferentes religiões, e também é considerada um “arquetipo”.
6. Em certas tradições Judaicas, Adão foi concebido como bissexuado, e como tal, um ser indeterminado, e a reintegração é baseada no retorno a um estado Adâmico.
7. Eliade menciona explicitamente o interesse no tema da androginia por parte de Jacob Boehme. E. Swedenborg, e F. von Baader, inscrevendo-se assim na séries de pensadores ocultistas.<sup>352</sup>

---

<sup>352</sup> IDEL. 2014, p.68

Nesses artigos iniciais, Eliade “adota uma abordagem que concebe o andrógino tanto como uma tradição muito antiga quanto uma que inspira a longa e secular busca da perfeição na forma da androginia.”<sup>353</sup> Em resumo, as versões em romeno (1938-1940)

São baseadas no pressuposto de que as tradições sobre o andrógino são muito antigas, foram transmitidas oralmente, e alcançaram algumas fontes Gnósticas que influenciaram as três principais tradições secretas, e dessas tradições medievais, pensadores modernos como E. Swedenborg, e sob a influência dele, também Goethe e Balzac, obtiveram inspiração para suas composições literárias.<sup>354</sup> (tradução nossa)

Além deste uso inicial que dependia fortemente de interpretações ocultistas,<sup>355</sup> outro importante aspecto a ser destacado é o peso dado por Eliade a obras literárias como fonte imagética do seu pensamento. Isso não deveria ser um problema para quem lidou com mitologias comparadas, mas pode ser quando um substrato de imagens literárias é usado como alicerce de uma teoria, mesmo que seja chamada de “mito da reintegração”. Por outro lado, não se pode deixar de notar a justificativa dada por Eliade a essa escolha. Goethe e Balzac estão entre os diversos autores que através da *teoria esotérica do andrógino*, desenvolveram peças e romances com essa temática.<sup>356</sup> Portanto, o *Mito da Reintegração* como proposto por Eliade depende claramente da opinião e das imagens da literatura para a sua própria transformação em teoria.

### 5.3.2 A *Coincidentia Oppositorum* e a Totalização

Como mencionado, o uso ou aplicação Eliadiana da *Coincidentia Oppositorum* é gradualmente preparado via tema da androginia, desenvolvido em ensaios e artigos do fim da década de 1930, e reunidos então no *Mitul Reintegrării* (1942). É ali, e não no *Tratado de História das Religiões* (1949), que Eliade dá os passos decisivos na transposição dos valores da metafísica hindu para horizontes conceituais mais amplos, usando a metáfora medieval de Nicolau de Cusa para rotular os conceitos que passa a discutir na sua “especulação metafísica”.<sup>357</sup> Para tal, o jovem

---

<sup>353</sup> IDEL, 2014, p. 70. Steve Wasserstrom também dedica um capítulo ao tema do *andrógino na história da religião*, indicando que a sua aplicação nem de longe é exclusividade de Eliade. Ele explica que existia uma *teoria esotérica do andrógino* que relacionava o conceito à noção hermética de *natureza perfeita*. Nesse conceito, o homem (pessoa humana) perfeito tem em sua constituição espiritual, uma relação com o espiritual metaforicamente representada pela androginia. Segundo o autor, “O andrógino e a mitologia das sociedades secretas partilhavam certa indivisibilidade semiótica ou pelo menos, conexão ficcional.” (WASSERSTROM, 2003, p. 276)

<sup>354</sup> IDEL, 2014, p.71. No original: “They are predicated on the assumption that the traditions about the androgyne are very old, were transmitted orally, and reached some Gnostic sources that influenced the three main secret traditions, and from those medieval traditions, modern thinkers like Swedenborg, and, under his influence, also Goethe and Balzac, drew inspiration for their literary compositions.”

<sup>355</sup> Idel (2014, p. 63) comenta, em síntese, que “Eliade reitera algumas discussões encontradas nos escritos de uma série de teosofistas e ocultistas dos séculos 17 e 18 e que influenciaram algumas das figuras do fim do século 19 e início do 20, com cujos escritos ele estava familiarizado.” A profunda influência desses autores sobre Eliade, em especial na área da literatura do idealismo-romantismo, é melhor explorada no capítulo final.

<sup>356</sup> Sobre a relação entre as fontes literárias em Eliade, especialmente no caso de Goethe e Balzac, e sua relação com o gnosticismo, ver capítulo final.

<sup>357</sup> ELIADE, Mircea. *Mitul Reintegrării* (1942), In: *Drumul Spre Centru: Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu*. București: Editura Univers/ Humanitas, 1991. (Doravante, 1991b) Na p. 330, Eliade explica: “O presente estudo visa satisfazer, entre outras, questões que vão além da exegese da tragédia fáustica e encontram seu lugar na especulação metafísica.” (Studiul de față își propune să îndestuleze, între altele, și asemenea întrebări care depășesc exegeza tragediei faustiene și își găsesc locul în speculația metafizică).

escritor se vale da literatura, citando o *Fausto* (Goethe) na parte I, dedicada ao mito da reintegração, e *Séraphita* (Balzac), na parte II, dedicada ao mito do andrógino.<sup>358</sup> O mesmo padrão é repetido na edição mais abrangente do tema, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Mefistófeles e o Andrógino. Paris, 1962), antes da qual, a seção 159 do *Tratado* foi apenas um resumo. No *Mefistófeles*, a argumentação é quase toda oriunda do *Mito da Reintegração*, ponto de partida para o uso da *coincidentia oppositorum* como ilustração do seu modelo de 'Reintegração', que podia ser compreendido como *totalização* ou como *reconciliação*.<sup>359</sup> "Reintegração" é a palavra-chave no livro, adquirindo, a partir dos seus estudos iniciais da metafísica hindu, um status soteriológico equivalente ao que o termo latino *religio/religare* possuía na Idade Média para definir a essência da religião no Ocidente.<sup>360</sup>

Em essência, a *coincidentia oppositorum* exemplifica o conceito de reintegração, para o qual o conjunto imagético-mitológico mais fácil de identificar é o andrógino. Moshe Idel destaca igualmente o quanto a ideia da reintegração é importante para Eliade e para Jung, ambos explorando no substrato cristão-platônico da Idade Média, o mito Platônico do andrógino, no qual a separação da esfera original é castigo divino. Ele comenta:

A suposição básica é que o andrógino aponta para um ser humano integrado, considerado perfeito. De certa forma essa abordagem é basicamente uma visão platônica já que a androginia inicial supostamente é recuperada pela união entre as duas partes da esfera dividida. O Adão mítico de Gênesis 1 antes da bissecção e o andrógino esférico de Platão são ambos concebidos por Eliade como figuras ideais, símbolos de um estado que devia ser recuperado através de um desenvolvimento espiritual que irá aniquilar a atual separação e apagar as diferenças entre os sexos.<sup>361</sup> (tradução nossa)

Portanto, é num período de aproximadamente vinte anos (1942-1962) - que delimita o nosso *arco temático da reintegração* - que o uso Eliadiano da *Coincidentia Oppositorum*

<sup>358</sup> Sobre a escolha de apresentar um tema tão abrangente usando como ponto de partida imagens da literatura, algumas observações podem ser feitas numa leitura do livro de 1939. Eliade se pergunta se seria possível ver na cena (o prólogo no céu) uma certa "simetria obscura" na simpatia mútua expressa entre Deus e Mefistófeles. Caso ela exista, deve ter "um significado profundo." [simetria aceasta își are un sens adînc", p. 329]. Depois, avança em seu raciocínio sugerindo: essa expressão "de tempos em tempos" não poderia indicar um ritmo cósmico em que bem e mal coincidem", ou não poderíamos ver a ideia tradicional universalmente difundida da coincidência dos opostos? ["Nu am fi îndruiți să vedem în simpatia dintre Creator și Mefisto ceva mai mult decât concepția demonică a acțiunii și creației umane, așa cum a formulat-o Goethe, să vedem anume: ideea tradițională, universal răspîdită, a "coincidenței contrariilor", a contopirii dintre Ființă și Neființă, a "totalizării" realului?"] ELIADE, 1991b, p. 330] Destas perguntas iniciais, com um ar tímido, ele se lança à tarefa de demonstrar o quanto essa ideia é interessante.

<sup>359</sup> Essa "reintegração" pode ser explorada de duas formas: ela é *totalização* quando aplicada a um modelo cosmológico no qual a criação implica separação de uma unidade primordial original, implicando num retorno a esse estado original; e ela é *reconciliação* caso aplicada a modelos dualistas cósmicos (bem e mal), e igualmente a modelos não totalmente dualistas. Neste caso, a reconciliação ou coincidência é mais aplicada a atributos da divindade, que é o que Eliade faz, a saber, aplicando o conceito de Nicolau de Cusa aos atributos do Deus Judaico-Cristão, que – pelo menos na ortodoxia Cristã – é impermeável a qualquer forma de dualismo radical. Para a definição de dualismo radical versus moderado, bem como dualismo dialético versus escatológico (mais dependente da soteriologia e escatologia cristã), ver BIANCHI, 1987, pp.507-508.

<sup>360</sup> Ver figura 4, p. 122.

<sup>361</sup> IDEL, 2014, p. 61. No original: "The basic assumption is that androgyny points to an integrated human being, regarded as perfect. In a way, this approach is basically a Platonic view, since the initial androgyny is supposed to be recuperated by the union between the two parts of the divided sphere. The mythical Adam of Genesis 1 before bisection, and Plato's spherical androgyne, are both conceived by Eliade as ideal figures, symbols of a state that should be retrieved by a spiritual development that will annihilate the present separation and blur the differences between the sexes."

amadurece, mas dentro do próprio *mito* da reintegração, e em grande medida dependente deste. A melhor forma de entender o desenvolvimento da *coincidentia oppositorum* no pensamento de Eliade, é estudá-lo dentro dos tópicos da reintegração, por totalização ou por reconciliação, e a maior prova disto é o fato de que o próprio Eliade jamais dedicou um livro à *Coincidentia Oppositorum*. Ele a usou predominantemente no contexto da reintegração e da totalização. No *Mitul Reintegrării*, o termo aparece dezenas de vezes, cumprindo função ilustrativa. De igual forma, as apresentações oficiais do tema obedecem ao mesmo padrão. É o caso da palestra dada por Eliade na conferência Eranos de 1957, e publicada na edição 27 da *Eranos Jahrbuch* em 1958.<sup>362</sup> A ideia é repetida em associação ao andrógino e à ideia de totalização no *Mythes, Rêves et Mystères* (Paris, 1957), embora de forma mais diluída do que no *Mephistopheles*, já que trata de mitologias arcaicas e sua relação com sonhos e mitos modernos de um ponto de vista que supera o escopo da psicologia profunda.<sup>363</sup>

Como conceito adotado por Eliade, a *Coincidentia Oppositorum* é a síntese metafórica da totalização, e, principalmente, um meio de reforçar a ideia da integração espiritual. Portanto, não deveria ser uma surpresa descobrir que, mesmo que seja denominada um padrão mítico, ela dependa sempre de outra estrutura conceitual. Na Enciclopédia da Religião, por exemplo, ela ocorre sempre sujeita a outros tópicos, como por exemplo, ao tema do andrógino. Ali, de fato, as duas únicas menções à *coincidentia* ocorrem nos exemplos mitológicos de Androginia por fusão, o oposto da forma mais comum na história das religiões, que é o andrógino surgido por separação ou biseção.<sup>364</sup> Embora o artigo faça uma síntese da abordagem de Eliade como encontrada no Mefistófeles, corrigindo certos aspectos<sup>365</sup> e esclarecendo outros<sup>366</sup>, trata apenas tangencialmente da *coincidentia oppositorum*, e portanto, não se volta para seus aspectos filosóficos nem suas eventuais implicações dualistas.

---

<sup>362</sup> “La *coincidentia oppositorum* et le mystère de la totalité”. *Eranos Jahrbuch* 27 (1958), pp. 195-236. A menção é feita por Idel, Op. Cit., p. 66, com uma análise bem mais detalhada nas pp. 71-76. Outra questão crucial no contexto da Eranos, é a menção que Idel faz do livro de Steve M. Wasserstrom, *Religion after Religion*, e de outros autores que trataram especificamente do tema (p.76).

<sup>363</sup> A edição citada aqui é a tradução do *Mythes, Rêves et Mystères* ao inglês, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, da Harper & Row, 1960. Nessa edição, a *Coincidentia Oppositorum* aparece no capítulo VII, “Mother Earth and the Cosmic Hierogamies” (p. 155-189), na sub-seção “Androgyny and Wholeness”, p. 174 e na sub-seção “sexuality, Death, Criation”, p. 182.

<sup>364</sup> DONIGER O’Flaherty, Wendy; ELIADE, Mircea. “Androgynes”. In: *The Encyclopedia of Religion*, Vol 1, pp. 276-281. A segunda edição da *Encyclopedia* (2005) traz praticamente o mesmo conteúdo, com bibliografia revisada (Vol 1, pp. 337-342).

<sup>365</sup> O Andrógino não é necessariamente um arquétipo universal, ocorrendo somente em civilizações mais avançadas (Ibid., p. 276); O andrógino tampouco é sempre um símbolo de união perfeita e equilíbrio (Ibid., p. 278).

<sup>366</sup> Destacando o conceito de “integração suprema” no misticismo (Ibid., p. 277) ou associando a imersão no caos como “um claro paralelo à integração Junguiana, pois ela celebra a fusão de duas entidades aparentemente separadas (o self e Deus) que são de fato uma só” (Ibid, p. 277) além da forte presença de simbolismo alquímico, estudado tanto por Eliade como por Jung. Para o primeiro, a totalização é reintegração espiritual, num processo que lembra o da Ioga, e cujo objetivo é idealmente, a criação de “um novo tipo de humanidade, cuja consciência não é polarizada” (Ibid., p. 280) ou que, em outras palavras, supere o dualismo entre bom e mau/bem e mal. Para C.G. Jung, essa totalização é associada à individuação.

### 5.3.3 Dualismos, Consciência e a Superação das Polaridades

Um último aspecto a destacar a partir das variantes estudadas por Idel, entre os diferentes tratamentos dados ao tema da união dos opostos nos artigos que levam ao *Mitul Reintegrării*,<sup>367</sup> está nas implicações éticas do dualismo dialético, ou, as implicações “no sentido ético e metafísico.”<sup>368</sup> A própria definição histórica original de dualismo reflete um interesse em classificar de um ponto de vista teológico Europeu o pensamento Iraniano. A forma original de “dualismo” tinha como interesse principal a questão do “bem e do mal”, problemas teológicos que não interessavam a Eliade. Ele jamais defendeu qualquer religião, e isso exclui em primeiro lugar, os valores e as referências morais cristãos que moldaram o Ocidente. Ao contrário dos Renascentistas como Pico e (sobretudo) Marsilio Ficino, o jovem romeno não tinha compromissos oficiais com a moral cristã. Seus escritos são muito claros nesse sentido, e a sua pesquisa focaliza, desde o doutorado, um conjunto de valores metafísicos e fenomenológicos relacionados à superação das polaridades, inclusive de um ponto de vista moral. Em outras palavras, Eliade não pregava moralidade. Ele defendia uma forma de compreender estrutural, filosófica e historicamente, a busca da superação de polaridades, sendo o “bem e mal” uma delas. Isso fica claro na questão da Ioga, e dessa forma, o dualismo dialético é explorado, com base na imagética literária de Goethe, no arco temático da reintegração.

De acordo com Idel, “Eliade estava preocupado principalmente com a polaridade sexual que permeava o universo”<sup>369</sup> Se a Ioga é “união”, e a alquimia propõe representar a dimensão simbólica de um cosmos sacralizado, vivo, sexuado e fértil, o objetivo final de suas atividades está nos possíveis resultados transformativos ou transmutacionais de processos de fusão, amálgama e união, simbolizados por *pares de opostos naturais*, entre os quais a *união sexual* é a metáfora mais evidente e a de mais simples compreensão. Considerando, portanto, como a alquimia e o hermetismo pós-Renascimento exploram a *conjunctio*<sup>370</sup> a partir de uma nova roupagem via Cabala Cristã, este capítulo se encerra identificando os significados atribuídos à união sexual ou à união das polaridades como símbolos de reintegração e transformação espiritual. Embora a discussão ética implicada nos exemplos de dualismo dialético (fusão ou harmonia entre o bem e o mal) não seja o foco da pesquisa, um parêntese será colocado aqui para mencionar como o segundo Eliade lida especificamente com o termo “dualismo”. No livro *Le Chamanisme et les techniques archaïques* (1951) ele usa a

<sup>367</sup> Como já demonstrado acima, essas diferenças destacam um uso inicial de argumentação oriunda de fontes ocultistas secundárias entre 1938 e 1940, mas suprimidas na versão mais elaborada, no *Mitul Reintegrării* de 1942. Nesse processo, o conteúdo espúrio ou inconsistente é retirado, permanecendo, entretanto as menções a fontes e documentos gnósticos até o *Mefistófeles* (1962).

<sup>368</sup> BIANCHI, 1987, p. 508.

<sup>369</sup> IDEL, 2014, p. 10. “Eliade was concerned mostly with the sexual polarity that permeated the universe...”

<sup>370</sup> União, conjunção. Os exemplos mais comuns nas ilustrações alquímicas estão na relação de hierogamia sol-lua, rei-rainha, e em como a “Pedra [Filosofal] torna possível a identificação dos contrários”, e o andrógino como símbolo de fusão. No caso de Jung, que também explorou a imagética alquímica, este preferia o uso do termo *hermafrodita*.

expressão “mitologias dualistas”<sup>371</sup> explorando o dualismo entre os deuses uranianos (celestiais) e telúricos (terrestres),<sup>372</sup> bem como, no caso da cultura Ngadju Dyak, o “dualismo cosmológico” que destaca a “unificação das duas divindades supremas”.<sup>373</sup> Sua outra menção ao dualismo porém, apenas sugere uma possível influência iraniana sobre determinado mito siberiano.<sup>374</sup> Seu tratamento mais sério de questões relativas a dualismos se encontra, porém, no *Origens, História e Sentido na Religião (The Quest, 1969)*.<sup>375</sup> Assim, para finalizar o capítulo no contexto das discussões derivadas do mito da reintegração, a figura 5 ilustra como Eliade identifica, vários anos depois da versão final do tema do andrógino/reintegração/totalização, as diferenças entre pares de opostos e dualismos, mencionando a “consciência das polaridades” como passo inicial na simbolização de fenômenos conceitualizados posteriormente de formas cada vez mais complexas até a sua elaboração mitológica e pré-sistemática.

Consciência das Polaridades [Dicotomias]						
“Cósmicas”			“Humanas”			
Espacial	Temporal	Biológica	Modo de existir específico do Ser Humano → <i>Espec. Filosóficas</i>			
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Esquerda/direita</li> <li>• Alto/baixo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dia/Noite</li> <li>• Luz/Trevas</li> <li>• Inverno/Verão</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Vida/Morte</li> <li>• Ritmos da Vegetação</li> </ul>	<b>Sexuais</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Masculino/Feminino</li> </ul>	<b>Éticas</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Bem/Mal</li> <li>• Nós/Eles</li> </ul>	<b>Mitológicas</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Gêmeos antagônicos</li> </ul>	<b>Religiosas</b> SAGRADO/ PROFANO
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Condições Termodinâmicas: Quente/Frio</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ciclos Astronômicos: Rotação; Translação;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ciclos Agrícolas: Plantio, Florescimento, Colheita, etc</li> </ul>				
Pares Complementares [Natureza]			Polaridades/Dicotomias [Condição Humana]			

**Figura (5). A Consciência das Polaridades em Mircea Eliade**

Identificar essa *consciência das polaridades* como demonstradas por Eliade em 1969 ajuda também a identificar um dos diversos aspectos do seu método. Isso se daria pelo uso de uma lógica seletiva dupla, a saber: Eliade usava a *lógica natural*, alternada com uma *lógica simbólica*. Os critérios de seleção iniciais na sua morfologia dos símbolos portanto, devem obedecer a essa lógica

<sup>371</sup> ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated from French by Willard R. Trask (Bollingen Series LXXVI). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964, pp. 185,186. (De acordo com Eliade, a tradução para o inglês “pode ser considerada a segunda edição, corrigida e aumentada” do *Le Chamanisme*, de 1951).

<sup>372</sup> ELIADE, 1964, p. 188.

<sup>373</sup> ELIADE, 1964, p. 284.

<sup>374</sup> ELIADE, 1964, p. 68.

<sup>375</sup> ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The Chicago University Press, 1969. A obra teve sua primeira versão em francês em 1971, pela Gallimard, intitulada *La nostalgie des origines: Méthodologie et histoire des religions*.

dupla. Enquanto pares complementares usam uma *lógica natural*, por serem universalmente identificados na natureza, as polaridades ou dicotomias usam uma *lógica simbólica* mais complexa, porque esta se encontra a rigor, na esfera de ação humana. Embora isso não estivesse claro ainda na década de 1940, período que definiu a sua transição e estabeleceu suas obras mais significativas, o próximo capítulo apresenta a última moldura conceitual sobre a qual Eliade fundamenta seus critérios de seleção. Ela não é aqui definida como moldura cosmológica porque não representa uma cultura inteira, como as culturas Chinesa, Hindu ou Babilônica, citadas nos primeiros livros de Eliade, e sim, uma subcultura ou um escopo dentro da cultura Europeia. Isso nos leva às fontes das ideias Eliadianas que podem ser claramente identificadas nos séculos 18 e 19. O protagonista desse processo de transformação cultural, é Johann Wolfgang von Goethe. Se a dívida de Eliade para com a metafísica hindu é definitiva no lado Oriental da sua obra, essa dívida parece ainda maior em relação a Goethe do lado Ocidental do *corpus* Eliadiano.

Em síntese, depois de esboçar os conceitos essenciais da cosmologia hermético-renascentista como retrabalhada por Eliade a partir da sua identificação das alquimias orientais como soteriologias, no capítulo 5 foram identificados dois modelos soteriológicos, a *religio* e a *reintegratio*, bem como seus pontos de interseção no pensamento hermético do Renascimento e na Cabala Cristã. Ambos dependem das doutrinas do dualismo antropológico, mas a *reintegratio* responde por um conjunto sincrético muito mais abrangente de doutrinas oriundas de diversas fontes da antiguidade, sendo escolhido por Eliade como o viés principal de seu processo formativo. Partindo da magia para a alquimia, e desta para a reintegração via soteriologia, a Reintegração é então trabalhada por Eliade num arco de desenvolvimento temático que vai de 1942 a 1962. Neste arco, três imagens interligadas ilustram o conceito de totalização: a *Androginia*, que caracteriza os primeiros artigos de Eliade prévios a 1942; a *Reintegração*, termo presente em tradições como o Martinismo, e que passa a sintetizar conceitos de união espiritual paralelos aos do Oriente, em particular aos conceitos da Ioga; e a *Coincidência dos Opostos*, ou fusão dos opostos, com implicações dualistas que Eliade explora, sobretudo, através de Goethe.

## 6 CRITÉRIOS DE SELEÇÃO

O objetivo deste capítulo é identificar hipoteticamente, critérios de seleção para a formação da *Morfologia dos Símbolos* de Mircea Eliade em sua fase inicial. A primeira forma de fazer isso é demonstrando que elementos fundamentais dessa *morfologia* têm sua origem direta nos escritos de Goethe. Entre estes, podemos identificar de imediato: as gnosés filosóficas que fundamentam o trabalho de ambos; uma abordagem que não é estritamente científica, tendo como pano de fundo não um método de ciências naturais, mas uma *filosofia natural*; a própria ideia de *morfologia*; a compreensão *mágica* do *símbolo* a partir de uma compreensão cosmológica de correspondências cósmicas; o conceito de *arquétipo*; e a ideia de *totalização*.

Entender o quanto Goethe está presente nessas fases iniciais é fundamental para uma identificação plausível dos critérios de seleção do primeiro Eliade, bem como da sua lógica seletiva dupla, dentro da qual a literatura (e o gnosticismo implicado em imagens e símbolos) é fundamental na identificação de arquétipos interculturais.

### 6.1 COMPONENTES ESOTÉRICOS NA OBRA DE GOETHE

Como já observado em relação à alquimia, pode-se estudar Goethe sem Eliade, mas não se pode entender Eliade sem a profunda influência de Goethe. A semelhança dos elementos fundamentais da obra Eliadiana com os termos usados por Goethe portanto, exige um resumo do contexto histórico e do pensamento do poeta alemão. A nível panorâmico, pode-se inferir que, assim como o CH abriu o caminho para que o Renascimento Italiano se tornasse a mais extensa plataforma sincrética da história do Ocidente - depois de Alexandria no início da era Cristã - e assim como a chegada da Magia Cabalística proporcionou um segundo canal de propagação do hermetismo no que viria a se tornar a Cabala Cristã em terras Protestantes, uma nova forma de pensar o mundo espiritual surge antes da teosofia Oriental de Blavatsky. Trata-se de uma teosofia tipicamente Ocidental. Quem pavimentou o caminho para o tratamento de todas essas ideias esotéricas dentro da literatura, fazendo uma transição para o século 19, é, outra vez, Goethe; não porque fosse o único, mas porque foi o mais conhecido e lido em seu tempo. Pode-se dizer que Goethe era uma celebridade em sua época, e que seus livros seriam *best sellers*. Isso contribuiu decisivamente para a popularização e a propagação desses conceitos via literatura. Sem entender a *Naturphilosophie* de Goethe, não se pode entender completamente Eliade, apesar de todas as outras fontes que este usou em sua formação pessoal.

Assim como René Guénon, Paul Mus, Ananda Coomaraswamy e Julius Evola se encontram entre os autores do século 20 mais influentes na elaboração teórica de Eliade em seu viés

hermético-esotérico, seus principais modelos depois do Renascimento estão na Alemanha dos séculos 18 e 19, justamente onde essa teosofia se desenvolveu. “Em todos os seus escritos, Goethe demonstra familiaridade com os principais temas filosóficos do Hermetismo: o macrocosmo e microcosmo, a ideia de polaridade, a unidade da Natureza Viva com o Divino, e a ideia alquímica da transformação.”<sup>376</sup> Outro tema importante para Goethe era o da *totalidade*. “Por meio de representações tiradas do hermetismo, então uma *filosofia da natureza* que seguia nos mesmos canais, ele almejava uma compreensão unitária da realidade, natural, humana, e divina, e da natureza como uma totalidade.”<sup>377</sup>

O comentário de Maillard faz menção à *Naturphilosophie* como o segundo referencial usado por Goethe, traduzindo o termo para “uma filosofia da natureza”, que seguia os mesmos princípios, passos ou “canais” do hermetismo. Nesse sentido, o próprio Goethe contribui, com sua bagagem hermética pessoal, para propor, via literatura, ideias que na época, podiam ser associadas ao adjetivo “científicas”. Eliade depende claramente do conjunto de ideias expressas na literatura de Goethe, como é o caso do dualismo dialético do *Mephistopheles et l'Andrógone*, retratado na paradoxal admiração mútua entre Deus e Mefistófeles. Ao se considerar, portanto, a influência de Goethe, pode-se identificar como um dos fatores primordiais no processo de aglutinar imagens e símbolos no pensamento de Eliade, o conceito de totalização. Segundo Eliade, “Goethe era obcecado pela ideia de totalização e unificação.”<sup>378</sup> De onde teria vindo isso?

Segundo Roland Edinghoffer, com base na obra de R. Christian Zimmermann [*sur la philosophie du jeune Goethe*], a trajetória espiritual de Goethe foi uma forma muito pessoal e particular de religião “fundamentada no neoplatonismo”, e que incluía influências do “hermetismo, misticismo e cabala”. Isso revela “a importância do componente esotérico na obra de Goethe.”<sup>379</sup> Talvez o aspecto mais relevante aqui seja seu interesse manifestado desde a juventude, pela teosofia, que tem relação direta ao conceito de *philosophia perennis*. John Algeo explica que o corpo de ensinamentos essenciais da teosofia pode ser denominado ao mesmo tempo “a sabedoria antiga, a *filosofia perene* ou simplesmente, teosofia.”<sup>380</sup> Isso coloca no mesmo radar esotérico os interesses de Goethe e de Eliade, e isso se dá também pela ideia de totalidade como alvo espiritual num cosmos

<sup>376</sup> MAILLARD, Christine, “Goethe”, In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, p. 433. No original: “In all his writings, Goethe shows familiarity with the main philosophical themes of Hermeticism: macrocosm and microcosm, the idea of polarity, the unity of living nature and the divine, the alchemical idea of transformation.”

<sup>377</sup> MAILLARD, p. 434. No original: “By means of representations drawn from the Hermeticism, then a philosophy of nature that follows in the same channels, he aimed at a unitary comprehension of reality, natural, human and divine, and of Nature as a totality.”

<sup>378</sup> ELIADE, 1991, p. 332. No original: “Goethe era obsedat de ideea totalizării și a unificării.”

<sup>379</sup> EDIGHOFFER, Roland. “Goethe et l'Hermétisme”. *Aries* (old series), number 1 (1985), pp. 22-34. Association pour la recherche et l'information sur l'ésotérisme. Disponível em [www.esswe.org](http://www.esswe.org) (European Society for the Study of Western Esotericism) Acesso em 03-03-2024.

<sup>380</sup> ALGEO, John. “Theosophical Society”, In: *The Encyclopedia of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed., vol 13, p. 9143. “...the ancient wisdom, the perennial philosophy, or simply, theosophy.”

polarizado. Ao contrário de Eliade, que viveu numa época em que a produção acadêmica deve satisfação aos métodos científicos, Goethe não influenciou a literatura Ocidental porque inventou teorias, mas porque retratou sua religião pessoal. Essa influência foi tamanha que – pelo menos no campo da literatura – Goethe deve ser contado entre os que abriram uma ampla passagem para o sincretismo gnóstico que caracterizou todos os movimentos derivados do romantismo no século 19. Segundo Edighoffer, a religião pessoal de Goethe tem raízes no hermetismo cristão (Cabala Cristã e *philosophia perennis*) mas ela só se configura propriamente quando ele exclui o que havia de “Cristão” nesse hermetismo.

Do hermetismo cristão dos seus antecessores, ele manteve apenas o primeiro termo. Sua religião exclui toda cristologia e qualquer forma de transcendência. Deus está presente em todo o universo, tanto no microcosmo como no macrocosmo: o indivíduo é uma manifestação do divino. Seu “coração” é o centro da vida física e espiritual, e simboliza, através de seus movimentos de sístole e diástole, a dialética da concentração do divino e da expansão no universo criado. A vida da criatura resulta de uma hierogamia, da união de um princípio individual com o todo da divindade.<sup>381</sup>

Reflexo direto do CH, essa antropologia precede em muito a lógica Eliadiana da reintegração. O autor ainda ressalta que Goethe desenvolveu esses conceitos explorando o mito de Lúcifer, o que se vê em trechos do *Sofrimentos do Jovem Werther*, nos quais a expressão “totalidade” aparece. “Na criação atual, toda vida é participante da totalidade divina e da individualidade Luciferiana.”<sup>382</sup> O segundo livro de Zimmermann, comenta Edighoffer, demonstra como “as polaridades eram familiares aos jovens contemporâneos de Goethe.” Entre tais opostos, ódio x amor, repulsão x atração, bem como a da “individualização x fusão com o todo.”<sup>383</sup> Outros especialistas associam sua obra a um conhecimento das idéias gnósticas.

Claudio J. Willer define o gnosticismo como uma “doutrina religiosa da Antiguidade tardia”, identificando como seus temas principais, “entre outros, dualismo, o mito do demiurgo, das duas almas, do andrógino primordial, sua noção do tempo e sua relação com o hermetismo, astrologia e alquimia [...]”.<sup>384</sup> Uma descrição quase perfeita da agenda de Eliade, mas ao mesmo tempo, um claro reflexo da agenda literária de Goethe.

---

<sup>381</sup> EDIGHOFFER, 1985, p. 24. No original: “*De l’hermétisme chrétien de ses prédécesseurs, il n’a conservé que le premier terme. Sa religion exclut toute christologie et toute forme de transcendance. Dieu est partout présent dans l’univers, aussi bien dans le microcosme que dans le macrocosme : l’individu est une manifestation du divin. Son « coeur » est le centre de la vie physique et spirituelle, il symbolise par ses mouvements de systole et de diastole la dialectique de la concentration du divin et de l’expansion dans l’univers créé. La vie de la créature résulte d’une hiérogamie, de l’union d’un principe individuel avec le tout de la divinité.*”

<sup>382</sup> EDIGHOFFER, 1985, p. 25. “*Dans l’actuelle création, toute vie est à la fois participante de la totalité divine et de l’individualité luciférienne.*”

<sup>383</sup> EDIGHOFFER, 1985, p. 26.

<sup>384</sup> WILLER, Claudio Jorge. *Um Obscuro Encanto: Gnose, Gnosticismo e a Poesia Moderna*. Tese de Doutorado. Área: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. São Paulo: USP, 2007. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. 398 pp.

### 6.1.1 A Compreensão Mágica do Símbolo

A *morfologia dos símbolos*, reunida em peso pela primeira vez no *Tratado de História das Religiões* (1949), precisava de critérios de seleção. Ainda que isso tenha ocorrido no fim da década de 1940, suas origens podem ser rastreadas em quase um século e meio, no tratamento Goethiano do símbolo e ao mesmo tempo, em seu conceito de morfologia. Goethe cunhou o termo *morfologia* em 1807, para definir o estudo das formas e aspectos estruturais de um dado conjunto de objetos sob estudo. Quando jovem, Eliade entrou em contato com o pensamento para-literário de Goethe através dos escritos de Rudolf Steiner. Em seus anos de faculdade, ele também estudou a antroposofia de Steiner por causa da combinação do espiritual com o lógico em sua abordagem do material religioso. Foi a partir de Steiner que Eliade descobriu essa faceta de Goethe e sua *morfologia das plantas*.<sup>385</sup>

Tratando originalmente de plantas e seres vivos, a morfologia surge no contexto da Filosofia Natural, (*Naturphilosophie*) alemã. Entre as décadas de 1790 e 1830, esta era a abordagem predominante, e entre seus filósofos, (*Naturphilosophen*) se destacam “Goethe, Schelling (1775-1854), Oken (1779-1851) e Carus (1789-1869).”<sup>386</sup> A filosofia natural, combinando “reflexão filosófica e literária (...) com ciência empírica”, também era chamada de “‘essencialismo’ ou ‘idealismo morfológico’”.<sup>387</sup> De acordo com Richard Noll, a origem desse conceito morfológico remonta ao conceito bíblico de degeneração causada pelo pecado. E para muitos pensadores do Iluminismo - antes de Darwin - “as únicas ‘origens’ e ‘variações’ seriam degenerações das matrizes perfeitas ou ideais que tinham sido criadas pelo Deus Judaico-Cristão.”<sup>388</sup> Sendo assim, no campo que posteriormente se tornaria a biologia, “essa busca pela forma primordial ou *Urform* de cada espécie (ou seu tipo primordial, arquétipo ou *Urtyp*) se tornou conhecida como a ciência idealista da morfologia.”<sup>389</sup> O modelo que o biólogo e “idealista morfológico” Richard Owen (1804-1892) aplicaria mais tarde a suas investigações científicas, popularizando o termo *arquétipo* no contexto da biologia, teve sua origem várias décadas antes, no pensamento metafísico de Goethe. Assim sendo, tudo indica que a morfologia como usada por Goethe em sua *Naturphilosophie* é a fonte por excelência da abordagem metodológica básica e dos critérios de seleção de Mircea Eliade. Goethe tinha uma compreensão bastante particular do símbolo, que o jovem romeno, familiarizado com o pensamento Ortodoxo Oriental, adotou com facilidade. Para Goethe o símbolo não seria apenas representativo, mas também uma “revelação viva e instantânea (*lebendig- Augenblickliche*) do

<sup>385</sup> CAVE, 1993, p. 7. No original: “It was from Steiner that Eliade became exposed to Goethe and his morphology of plants.”

<sup>386</sup> NOLL, Richard. *O Culto de Jung: Origens de um movimento carismático*. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1996, p. 46.

<sup>387</sup> NOLL, 1996, p. 45.

<sup>388</sup> NOLL, 1996, p.45.

<sup>389</sup> NOLL, 1996, p. 45.

inescrutável.”<sup>390</sup> “Ela certamente é similar à concepção de Eliade sobre o símbolo como hierofania, e dada a sua dedicação por toda a vida à obra de Goethe, foi sem dúvida, essencial para moldar essa concepção.”<sup>391</sup>

### 6.1.2 Imagens Primordiais: Arquétipos como Base Existencial do Símbolo

A origem comum para o uso do termo *arquétipo* tanto em Jung como em Eliade se encontra na obra de Goethe, embora o primeiro aplique o conceito ao seu modelo do inconsciente coletivo, enquanto Eliade claramente o aplica num escopo intercultural. Se por um lado, a origem do *idealismo morfológico* tem concepções longinquamente cristãs como referência, o ponto de virada nessa abordagem está na permanência do conceito essencial: a estrutura que propõe uma *matriz primordial*, forma ou imagem, sem tomar em conta a ideia da criação divina. Desta maneira, a *morfologia*, antes de ser mera anatomia comparativa, tem importantes aspectos metafísicos em suas origens. Se a ideia de *imagem primordial* de Goethe é importante para Eliade, também o conceito de símbolo do poeta alemão o é, na definição e na delimitação da sua universalidade.<sup>392</sup>

Em primeiro lugar, o símbolo para Eliade era em si um portal para a manifestação do sagrado. Mas além disso, enquanto hierofania, o símbolo é ele mesmo, o sagrado. No processo semiótico, essa leitura teria de unir duas instâncias de significado. Normalmente, o símbolo é uma *referência* que encontra seu significado num *referente* externo. Na análise de Eliade, como em Goethe, o símbolo transcende a dimensão semiótica, sendo tratado tanto como *referência* (de uma hierofania passada) quanto *referente* (quando o símbolo é em si a hierofania), ou seja, eles são ambíguos. O ponto de partida para entender isto, é o próprio Goethe. Essa leitura é mais intensa no primeiro Eliade, mas mesmo o segundo Eliade, mais cuidadoso com as implicações metafísicas do símbolo, declara em 1960: “...a função do símbolo é precisamente a de ‘abrir’ simultaneamente perspectivas múltiplas e complementares sobre o mundo e sobre a existência.”<sup>393</sup> Dentro do seu programa hermenêutico, a relação símbolo-referente pode ser definida como “a interconectividade existencial entre o sujeito e o objeto de estudo.”<sup>394</sup> Para Eliade, o significado em si “é um construto ontológico e existencial”,<sup>395</sup> uma abordagem subjetiva que transcende a estrutura semiótica normal

---

<sup>390</sup> RENNIE, Bryan. *Reconstructing Eliade*, p. 48. No original: “Goethe’s idea of the symbol was that it was not only representative, but was also a ‘living, instantaneous (lebendig-augenblickliche) revelation of the inscrutable.”

<sup>391</sup> RENNIE, 1996, p. 48. No original: “This is certainly similar to Eliade’s conception of the symbol as hierophany and, given his lifelong dedication to Goethe, was doubtless influential in shaping that conception.”

<sup>392</sup> Todo o capítulo 6 de RENNIE (1996) debate o conceito de Símbolo e Simbolismo em Eliade. Na introdução, o autor comenta que especialistas como “Gadamer, Todorov e Cassirer [estariam] entre outros que atribuíram o conceito moderno de símbolo a Goethe.” (RENNIE, 1996, p. 47,48)

<sup>393</sup> ELIADE, *Symbolism, the Sacred and the Arts*. Edited by Diane Apostolos-Cappadona. New York: Continuum Publishing Company, 1992, p.12. No original: “... the symbol’s function is precisely to ‘open’ simultaneously multiple and complementary perspectives on the world and on existence.”

<sup>394</sup> CAVE, 1993, p.19.

<sup>395</sup> CAVE, 1993, p. 19.

que conecta o símbolo e seu referente a um contexto particular e específico. Em seu programa, Eliade admitia a universalidade de muitos símbolos, embora “não a universalidade de todos os símbolos.”<sup>396</sup> Para se compreender melhor a sua morfologia dos símbolos, é preciso entender que outros critérios adicionais Eliade usou para selecionar estes símbolos e reunir simbolismos aos quais atribuiu caráter universal.

No vocabulário usado por Goethe, se encontra a ideia da *imagem primordial*. O uso que Goethe fazia de “morfologia” está relacionado diretamente a essa imagem primordial, formada por outra palavra chave, tanto para C.G. Jung, como para o Círculo Eranos, e, então, para Eliade: *arquétipo*. Goethe usava as palavras *Urbild* (imagem primordial) e *Urtyp*, que Jung mais tarde tomaria emprestada para a sua própria teoria. Esses arquétipos eram eternos e transcendentais, moldando o mundo humano e o natural de formas misteriosas, mas visíveis.<sup>397</sup> Tanto Jung como Eliade usaram profusamente o conceito de arquétipo, reservadas as diferentes aplicações do conceito. No caso de Mircea Eliade, além de base existencial do símbolo, o *arquétipo* é um “universal autêntico”.<sup>398</sup> Segundo Bryan Rennie,

O arquétipo, que pode ser visto como a base existencial de cada símbolo, se baseia na “*própria situação do homem no mundo*” sendo assim, um universal autêntico, mesmo que toda forma comunicável dessa situação seja “historicizada”, ou socialmente condicionada.<sup>399</sup> (tradução nossa)

Se o arquétipo é para Eliade a “base existencial de cada símbolo”, o conceito de arquétipo como usado por Eliade se torna de fato um dos critérios com os quais ele define o que é símbolo, e assim, seleciona elementos para a morfologia dos símbolos.

O símbolo traduz uma situação humana em termos cosmológicos; e reciprocamente, de modo mais preciso, ele revela a interdependência entre as estruturas da existência humana e as estruturas cósmicas. Isto significa que o homem primitivo não se sente ‘isolado’ no Cosmos, mas que ele está ‘aberto’ para o Mundo que simbolicamente, lhe é ‘familiar’.<sup>400</sup> (tradução nossa)

Por mais influente e criativo que Goethe possa ter sido para a formação do vocabulário e conceitos Eliadianos essenciais, o poeta alemão jamais se voltou para um modelo tão abrangente como o do erudito romeno. Em primeiro lugar porque Goethe não tinha essa intenção, nem precisava

<sup>396</sup> RENNIE, 1996, p. 56.

<sup>397</sup> NOLL, 1996, p. 46.

<sup>398</sup> Não temos a instrumentalidade necessária para definir se é ou não possível associar separada ou *respectivamente* o arquétipo Junguiano ao *Urtyp*, e o arquétipo Eliadiano ao *Urbild*, embora sua relação de equivalência semântica claramente seja aplicada por Goethe com extrema liberdade artística, e sem compromisso com ciências que no seu tempo ainda não existiam.

<sup>399</sup> RENNIE, 1996, p. 57. No original: “*The archetype, which can be seen as the existential basis of each symbol, is based on the ‘very situation of man in the world’, and is thus a genuine universal, although every communicable form of that situation is ‘historicized’ or socially conditioned*”

<sup>400</sup> ELIADE, 1992, p. 13. No original: “*The symbol translates a human situation in cosmological terms; and reciprocally, more precisely, it discloses the interdependence between the structures of human existence and cosmic structures. This means that primitive man does not feel ‘isolated’ in the Cosmos, that he is ‘open’ to the World which symbolically is ‘familiar’ to him.*”

criar modelos explicativos formatados aos critérios científicos, que, a propósito, ainda seriam desenvolvidos na ebulição científico-tecnológica do século 19. Porém, o pensamento de Goethe e a sua ideia da *universalidade do símbolo*, podem ser classificados como última moldura conceitual - e claramente místico-esotérica - na formação das referências de Eliade como analisadas aqui, quando não a primeira de todas.

Contudo, somente através de uma concepção de universalidade é que Eliade poderia com um mínimo de critérios aceitáveis, reunir, como num amplo mosaico conceitual, fenômenos, imagens, arquétipos e símbolos originários de tantas religiões e tradições diferentes. Mas acima de tudo, num escopo inédito. Eliade queria sim, abarcar o mundo inteiro, ocidental e o oriental, com as pernas. Desta forma, identificadas as molduras cosmológicas essenciais na formação do seu pensamento através dos livros e artigos incipientes que o levaram, através de sucessivos arcos temáticos interligados, até a síntese de sua *morfologia dos símbolos* no *Tratado de História da Religião*, um fator aglutinador inicial deve ser identificado, dando origem ao que acreditamos serem seus critérios seletivos básicos. Esse fator, que funcionou como um catalisador na experiência do jovem Eliade, ele denomina “universalismo orgânico.”

## 6.2 PRIMEIRO CRITÉRIO: “UNIVERSALISMO ORGÂNICO”

Os elementos essenciais do que Eliade começa a denominar “religiosidade cósmica”, mais tarde identificados como *elementos de unidade*, remontam ao ano de 1931, em seus últimos meses na Índia. Convivendo com os *Santal* e outros grupos étnicos, Eliade descreve assim seu *insight*

Me pareceu estar começando a discernir elementos de unidade em todas as culturas camponesas, da China e Sudeste da Ásia ao Mediterrâneo e Portugal. Eu estava encontrando em todas as partes o que chamaria depois de “religiosidade cósmica”; ou seja, o papel de liderança desempenhado por símbolos e imagens, o respeito religioso pela Terra e pela vida, a crença de que o sagrado se manifesta diretamente através dos mistérios da fecundidade e da repetição cósmica, e não pelos eventos da história. É claro que as culturas dos camponeses da Europa foram transfiguradas pelo Cristianismo, mas o Cristianismo Oriental e Mediterrâneo também eram ao mesmo tempo, uma “liturgia cósmica.”<sup>401</sup> (tradução nossa)

Esta declaração, seguida da comparação de substratos culturais entre povos autóctones e as novas ondas de conquistadores que formaram as culturas da Índia moderna, mostra a base classificatória do seu futuro sistema hermenêutico: os “elementos de unidade” que mais tarde ele aplicaria à morfologia. Ele vê nessa experiência com os camponeses hindus um ponto de virada no

---

<sup>401</sup> ELIADE, *Autobiography volume I: 1907-1937: Journey East, Journey West*, Translated from the Romanian by Mac Linscott Ricketts. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1981, p. 202,203.

seu pensamento, quando a associa às culturas camponesas da Romênia. Este primeiro elemento é o que ele denomina “universalismo orgânico”.

Indiretamente, a compreensão da espiritualidade aborígine da Índia me ajudou mais tarde a entender a estrutura da cultura Romena. [...] As características mais específicas da religiosidade Indiana – acima de tudo, o culto e a devoção mística a deusas da fertilidade – foram a contribuição da população aborígine ou o resultado de uma síntese entre a espiritualidade autóctone e a dos Indo-Arianos. Eu logo entenderia que a mesma síntese tinha tido lugar na história da cultura Romena. [...] Foram precisamente as raízes camponesas de boa parte da cultura Romena que nos compeliram a transcender o nacionalismo e o provincianismo cultural em busca de um “universalismo”. Os elementos comuns da cultura popular Indiana, dos Balcãs e do Mediterrâneo comprovaram para mim que é aqui que o universalismo orgânico existe, que ele é o resultado de uma história comum (a história das culturas camponesas) e não uma elaboração abstrata. Nós, povos da Europa Oriental, poderíamos servir como ponte entre o Ocidente e a Ásia. Uma boa parte da minha atividade na Romênia entre 1932 e 1940 encontrou seu ponto de partida nessas intuições e observações feitas na primavera e no verão de 1931.<sup>402</sup> (tradução nossa)

Na trajetória do primeiro Eliade, o escopo de seus primeiros elementos de unidade aumenta gradativamente. O que começa com uma base de dados do Oriente passa a incluir a participação do Ocidente no conjunto inicial de ideias místicas e hermético-esotéricas. Para estudar o Ocidente e sua identidade espiritual, portanto, era preciso se voltar para o Renascimento e sua herança esotérica (via reintegração). A questão, portanto, está na identificação de elementos de unidade e como isso poderia ser costurado ou entrelaçado com o que ele já tinha coletado na Índia. O ponto mais importante aqui é como Eliade sai do provincial para o universal, e como conecta a esses fenômenos o papel da sua própria cultura no mundo.

O “ponto de partida” para as atividades teóricas de Eliade foi uma identificação intuitiva de que todo esse conjunto de imagens e símbolos presentes nas culturas populares seria similar ao conteúdo do folclore Romeno e Mediterrâneo, e nesses “elementos comuns” estaria evidente, portanto, a prova da existência de um “universalismo orgânico”. Dentro da plataforma dos elementos de unidade, esse universalismo é assim, o **primeiro critério de seleção** do sistema hermenêutico (morfologia dos símbolos) de Eliade.

---

<sup>402</sup> ELIADE, 1981, p. 204. No original: “Indirectly, the understanding of aboriginal Indian spirituality helped me, later on, to understand the structure of Romanian culture. (...) The most specific characteristics of Indian religiosity – above all, the cult of and the mystic devotion to goddesses of fertility – were the contribution of the aboriginal population or the result of a synthesis between autochthonous spirituality and that of the Indo-Aryans. I was to understand soon that the same synthesis had taken place in the history of Romanian culture. (...) It was precisely the peasant roots of a good part of our Romanian culture that compelled us to transcend nationalism and cultural provincialism and to aim for “universalism”. The common elements of Indian, Balkan, and Mediterranean folk culture proved to me that it is here that organic universalism exists, that it is the result of a common history (the history of peasant cultures) and not an abstract construct. We, the people of Eastern Europe, would be able to serve as a bridge between the West and Asia. a good part of my activity in Romania between 1932 and 1940 found its point of departure in these intuitions and observations made in the spring and summer of 1931.”

### 6.3 SEGUNDO CRITÉRIO: ABERTURA FENOMENOLÓGICA E SEMÂNTICA

Profundamente relacionado ao status universal do símbolo, bem como ao universalismo orgânico alegadamente reconhecível em diversas culturas, o **segundo critério de seleção** aqui proposto surge da importância fenomenológica que Eliade dava ao símbolo e à sua relação com a hierofania. Este critério é que ele denomina “abertura” como compreendida pelo *homo religiosus*. pode-se classificá-la como abertura fenomenológica, e semântica.

[...] O homem primitivo não se sente “isolado” no Cosmos, [...] ele está “aberto” ao Mundo que simbolicamente, lhe é familiar. Por outro lado, a valência cosmológica do simbolismo permite a ele dar um passo para fora de uma situação subjetiva, reconhecer a objetividade das suas experiências pessoais. [...] Isso quer dizer que ele pressupõe a objetividade da sua própria experiência porque a reconhece fora de si mesmo, e as identifica na sua vida cósmica.<sup>403</sup> (tradução nossa)

Essa explicação sofisticada sobre o ser humano “aberto” é bem posterior.<sup>404</sup> Mas aqui Eliade confirma um aspecto fenomenológico duplo da abertura: na hierofania (e no objeto hierofânico), e ao mesmo tempo, na consciência do *homo religiosus*. Este entende em sua experiência vivida, um contato com o sagrado, porque ele que está aberto para o sagrado. O conceito fenomenológico de “abertura”, ou mesmo a *ruptura de níveis cósmicos* são conceitos estruturalmente semelhantes e que ocorrem tanto nessa fase da carreira de Eliade como antes. E se aplicam tanto ao objeto hierofânico como à compreensão da pessoa religiosa. O *homo religiosus* pressupõe na hierofania ou no símbolo, a presença do sagrado, do sobrenatural. O *homo religiosus* os vê *fora de si mesmo*. Claramente, Eliade destaca que, para a pessoa envolvida numa atividade hierofânica, religiosa ou mágico-mística, o *ontos* está fora dela mesma como ser *real*. Essa dimensão “universal” implica uma *compreensão* da realidade como dimensão dupla. Uma é imediatamente acessível aos sentidos, a outra, não. O acesso a esta segunda dimensão equivale a ter “acesso ao universal”.

O símbolo faz um objeto concreto “explodir” ao revelar dimensões que não são dadas à experiência imediata. De igual forma, o símbolo “explode” uma condição particular ao revelá-la como exemplar, ou seja, repetida indefinidamente em contextos múltiplos e variados. Consequentemente, “vivenciar” um símbolo e decifrar suas mensagens corretamente, equivale a obter acesso ao universal. Transformar uma experiência individual pelo simbolismo equivale a abri-la ao Espírito. (Entendemos a importância dessa função do símbolo para as técnicas psicoterapêuticas; uma imagem vivenciada em níveis múltiplos,

---

<sup>403</sup> ELIADE, *Symbolism, The Sacred and the Arts*, p. 13.

<sup>404</sup> Embora a publicação de *The Sacred and The Arts* seja de 1992, a iniciativa de Diane Apostolos-Cappadona (editora) é resultado de um seminário realizado na primavera de 1985: “Mircea Eliade: The Scholar as Artist, Critic and Poet”, The George Washington University, e compila diferentes artigos de Eliade. O artigo que constitui o capítulo 1. “The Symbolism of Shadows in Archaic Religions”, do qual são citados alguns trechos, é de 1960 (Cf. Nota 1, p. 3). Por outro lado, é somente no Sagrado e o Profano que Eliade passa a sistematizar melhor a sua compreensão do sagrado e do símbolo nesse sentido hierofânico. O primeiro Eliade, cujo foco é fenomenológico, se esforça no processo de identificar fenômenos hierofânicos que serão então reunidos no *Tratado de História das Religiões*, e revisitados depois disso por toda a sua obra posterior, já em sua fase hermenêutica.

especialmente no nível cosmológico provavelmente irá “despertar” o paciente para a vida do Espírito.)<sup>405</sup> (tradução nossa)

Aqui cabe destacar, adicionalmente, o aspecto ontológico interno, o efeito transformador da experiência com o sagrado que ocorre no *homo religiosus*, em especial na leitura que Eliade faz do mundo arcaico, ou, *ontofania*.<sup>406</sup> E isso não ocorre sem símbolos, ou na hermenêutica Eliadiana, sem determinado(s) simbolismo(s).

...No nível das sociedades arcaicas, todo simbolismo é, ou ao menos era, um simbolismo religioso. Símbolos revelam uma modalidade do real ou uma estrutura profunda do Mundo, e no horizonte espiritual do homem primitivo, o real se mistura com o Sagrado, e o Mundo é considerado a criação dos Deuses. Consequentemente, toda revelação relacionada à estrutura do Universo, ou a diferentes modos de existir no mundo, especialmente a existência humana, é ao mesmo tempo uma revelação de natureza religiosa.<sup>407</sup> (tradução nossa)

Para Eliade, a hierofania leva à ontofania, transformando o pensamento e a leitura que o *homo religiosus* faz da realidade. Isso mostra *o quanto* o simbolismo religioso depende de uma ontologia; e mais do que isso, *como* o símbolo em sua condição imagético-visual, *constitui uma linguagem* compreensível cujos significados e implicações eram compartilhados muito antes das culturas alfabéticas, criando sentido semiótico de maneira intuitiva.

Desde os primórdios das culturas arcaicas, uma hierofania é simultaneamente uma ontofania, a manifestação do Sagrado é equivalente a um desvelar do Ser e vice-versa. Segue-se que o simbolismo das religiões arcaicas é dependente de uma ontologia. De um ponto de vista particular, o próprio símbolo pode ser considerado uma linguagem que, embora conceitual, é ainda assim capaz de expressar um pensamento coerente sobre a existência e sobre o mundo.<sup>408</sup> (tradução nossa)

Em suma, “o símbolo nos revela uma ontologia pré-sistemática, o que quer dizer uma expressão do pensamento de um período no qual vocabulários conceituais ainda não tinham sido constituídos.”<sup>409</sup> Diretamente relacionado à *abertura* como um dos elementos de unidade do seu

<sup>405</sup> ELIADE, 1992, p. 13. No original: “...the symbol makes a concrete object ‘explode’ by disclosing dimensions which are not given in immediate experience. Likewise, the symbol ‘explodes’ in a particular condition by revealing it as exemplary, i.e., indefinitely repeated in multiple and varied contexts. Consequently, ‘to live’ a symbol and to decipher the messages correctly is equivalent to gaining access to the universal. To transform an individual experience by symbolism is equivalent to opening it to the Spirit. (we understand the importance of this function of the symbol for psychotherapeutic techniques; an image lived on multiple levels, especially the cosmological level, is likely to ‘awaken’ the patient to the life of the Spirit.”

<sup>406</sup> Sugerimos aqui a abordagem recente de DE SOUZA, Victor Chaves, *Mircea Eliade e o pensamento ontológico arcaico*, que explora em essência esse viés. Ver também uma síntese da abordagem de SOUZA em “A experiência religiosa na constituição da fenomenologia de Mircea Eliade. *Revista Plura – ABHR*, Volume 12, 2011.

<sup>407</sup> ELIADE, 1992, p. 3. No original: “...at the level of archaic societies, all symbolism is, or at least was, a religious symbolism. Symbols reveal a modality of the real or a deep structure of the World, and in the spiritual horizon of primitive man, the real mingles with the Sacred and the World is considered the creation of the Gods. Consequently, every revelation bearing on the structure of the Universe, or on different models of existence in the world, as especially on human existence, is at the same time, a revelation of religious nature.”

<sup>408</sup> ELIADE, 1992, p. 3. No original: “From the beginnings of archaic cultures, a hierophany is simultaneously an ontophany, the manifestation of the Sacred is equivalent to an unveiling of Being and vice versa. It follows that archaic religious symbolism is dependent upon an ontology. From a particular point of view, the symbol itself may be considered as a language which, although conceptual, is nevertheless capable of expressing a coherent thought on existence and on the World.”

<sup>409</sup> ELIADE, 1992, p. 3.

sistema hermenêutico, Eliade se refere a um conceito adotado entusiasticamente na juventude: o das correspondências. Sem esse elemento, seu sistema não teria avançado.

O simbolismo acrescenta um valor novo a um objeto ou a uma ação, sem perturbar, porém, seus valores próprios e imediatos. Ao aplicar a si mesmo a um objeto ou ação, o simbolismo o “abre”. O pensamento simbólico faz a realidade imediata “brilhar”, mas sem diminuir ou desvalorizá-la: na sua perspectiva o Universo não é fechado, nenhum objeto é isolado na sua existencialidade; tudo está unido num sistema fechado de correspondências e assimilações.”<sup>410</sup> (tradução nossa)

Em termos hermenêuticos, a ideia de *abertura* é profundamente esotérica, estando presente num amplo universo de exemplos com os quais o jovem Eliade se familiarizou desde cedo. *Abre-se* o (sentido do) texto no pensamento hermético, como se faz com os textos sagrados judaicos *na Cabala*. A bifurcação semântica ou duplicidade de sentido não só caracterizam a plêiade de documentos do esoterismo ocidental, mas estão presentes na própria tradição Cristã através do método alegórico desenvolvido por Orígenes. Essa abordagem é a própria essência do *esotérico*, o sentido interno ou oculto, em seu contraste com o *exotérico*, o sentido externo e imediato. Enquanto o primeiro Eliade mergulha na mente do *homo religiosus* e vê o sagrado na hierofania, o segundo Eliade explora essa lógica ao sugerir que classificar um dado objeto ou fenômeno como *simbolismo* (seu sistema) transforma e “abre” o seu significado, multiplicando seus possíveis significados. Mas a ideia da abertura permanece. Focalizando, porém, o primeiro Eliade, pode-se resumir o segundo critério de seleção assim: a) Porque o *homo religiosus* é aberto para o sagrado, via hierofania ou via símbolo, ele obtém acesso ao “universal”, ou à dimensão do real que não é captada pelos sentidos; b) A *ruptura de níveis* cria um tipo de “abertura” na fenomenologia da hierofania, mudando o status ou regime ontológico do objeto hierofânico. Este é pedra, mas ao mesmo tempo não é mais só pedra. A hierofania o transformou em *acesso* ao sagrado, ao universal; c) No pensamento esotérico, a bifurcação semântica, a duplicidade de sentido [sentido exotérico (externo) e o esotérico (interno)] implica uma abertura no processo de interpretação. Esta seria a dimensão semântica da “abertura”.

### 6.3.1 Porosidade, Correspondências, Sincronicidade

Outro aspecto indispensável para a compreensão da obra e pensamento de Eliade, e como isso se relaciona inicialmente a um universo mágico e a uma cosmologia baseada em correspondências, é paralelo ao conceito de *abertura*: o conceito de *porosidade*, proposto por Moshe Idel. Enquanto a diferença essencial entre imanência e transcendência pode contribuir para a compreensão de determinados modelos e cosmologias, Idel sugere que Eliade escolhe uma que une

---

<sup>410</sup> ELIADE, 1993, p. 6. No original: “Symbolism adds a new value to an object or to an action without however disturbing their own proper and immediate values. In applying itself to an object or an action, symbolism renders it “open”. Symbolic thought makes the immediate reality “shine”, but without diminishing or devaluing it: in its perspective the Universe is not closed, no object is isolated in its own existentialness; everything holds together in a closed system of correspondences and assimilations.”

ambas dimensões sob outro viés. O interessante é que essa ideia já está presente no *Yoga: Immortality and Freedom*. “Em geral, o simbolismo traz consigo uma porosidade universal, abrindo seres e coisas a significados trans-objetivos.”<sup>411</sup>

O conceito de porosidade, por vezes descrito como abertura, é central para a visão de Eliade sobre os diferentes planos do universo, e ocorre em várias de suas outras discussões. A referência a ele evita o uso de termos como “transcendente” ou “imaneente” no que diz respeito ao sagrado, e essa porosidade é expressada de vez em quando através do conceito Eliadiano de ruptura de níveis, a saber, alguma forma de intervenção de um nível da realidade em outro.<sup>412</sup> (tradução nossa)

Assim, dadas as semelhanças fenomenológicas e conceituais entre a porosidade e a abertura já desenvolvida acima, optamos por manter a porosidade como sinônimo desse segundo critério de seleção.

#### 6.4 TERCEIRO CRITÉRIO: ARQUÉTIPO COMO FILTRO SELETIVO

A origem do arquétipo em Eliade já foi destacada: o idealismo morfológico de Goethe, no qual arquétipo é imagem primordial (Urbild), tipo ou figura primordial (Urtyp). Seu status metafísico especial o considera eterno e transcendente, bem como um “universal autêntico”. Pelo fato de ser o arquétipo a base existencial do símbolo, e portanto, um dos critérios que definem o símbolo, o conceito ou status arquetípico de uma dada imagem deve ser considerado o **terceiro critério de seleção**, levando para um nível mais restrito, no qual o símbolo, transcendendo sua estrutura semiótica básica, tem um peso maior de universalidade justamente por causa do status de arquétipo. Assim, o rótulo de *arquétipo* dado a uma determinada imagem ou símbolo funciona como filtro seletivo para esse círculo mais restrito de “universalidade” pretendida pela morfologia dos símbolos.

*Nota Bene:* Dado que Jung e Eliade têm em Goethe seu modelo de imagem primordial, Eliade fundamenta seu arquétipo num substrato intercultural, tendo como referência Eugenio D’Ors, e não a abordagem de Jung. No caso do andrógino, por exemplo, Idel enfatiza que é independentemente da teoria Junguiana dos arquétipos que Eliade propõe sua explicação, apesar de ser muito semelhante à de C.G. Jung. Os Arquétipos Eliadianos têm três referências: a) Platão. b)

<sup>411</sup> ELIADE, Mircea. *Yoga: Immortality and Freedom*. (Bollingen Series, LVI). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009, p. 250,251. “In general, symbolism brings about a universal ‘porosity’, ‘opening’ beings and things to trans-objective meanings.”

<sup>412</sup> IDEL, 2014, p. 11. No original: “The concept of porosity, sometimes described as the opening, is central for Eliade’s vision of the different planes of the universe, and it occurs in several of his other discussions. Reference to it avoids the use of the terms such as “transcendent” or “imaneent” insofar as the sacred is concerned, and this porosity is expressed from time to time by Eliade’s concept of the rupture of levels, namely, some form of intervention of one level of reality in another.”

Arquétipo cultural (como constante histórica) em Eugenio d'Ors. c) C.G. Jung (como um tipo de contraponto psicológico).

A relação de Eliade com Jung se dá sobretudo na intersecção do interesse de ambos pela imagética alquímica. No caso de Eliade, pelo seu significado simbólico-soteriológico, o que define, neste aspecto, a sua relação com a História das Religiões. Para o psicanalista suíço, o interesse recai sobre o significado psicológico, a saber, como reflexo simbólico dos processos de individuação e transformação (transmutação) da *psique*. Em termos gerais, o arquétipo Eliadiano se encontra portanto, num meio termo entre três correntes teóricas essenciais. A primeira é o arquétipo em Platão. A segunda corrente é a de d'Ors, e a terceira, a abordagem Junguiana do arquétipo, mais conhecida, embora não totalmente convergente com o modelo de Eliade. Das três, a que mais se aproxima do pensamento de Eliade é a segunda, a abordagem do erudito espanhol Eugenio d'Ors.

Por outro lado, o arquétipo em Platão é o principal ponto de convergência entre Eliade e Jung. Essa convergência se dá na exploração das imagens alquímicas, já que ambos autores usam o modelo de Platão para desenvolver a sua interpretação do andrógino. Esse andrógino é esférico, sendo posteriormente dividido, como *castigo* de Zeus, em homem e mulher. Daí a expressão popular “cara-metade”: a atração sexual entre sexos opostos como reflexo dessa essência originalmente unificada, mas separada circunstancialmente (androginia original prévia à bissecção). Esse mito, como explicado por Platão, implica um modelo antropológico andrógino, tornando a identidade humana essencialmente dupla, e Eliade explorou essa ideia junto de outras imagens no seu arco temático da reintegração. De acordo com Moshe Idel, duas razões tornam esse mito tão relevante para Eliade. O primeiro é o fato de que este seria um dos poucos mitos que Platão se dá o trabalho de explicar e teorizar. E em segundo lugar, porque ofereceria um ponto comum, paralelo, tanto à ideia cristã da queda (como separação - para a qual a *religio* é a solução teológica), como à ideia gnóstica da separação dualista de espírito e matéria (para a qual a *reintegratio* é a solução gnóstico-hermética). De um ponto de vista cosmológico, Platão também oferece um modelo dualista, extremamente explorado no CH, no qual um mundo ideal ou arquetípico precede o mundo criado e seus elementos constitutivos. Não é de admirar portanto que, com seu conteúdo neoplatônico, o CH também mencione formas arquetípicas andróginas da pessoa humana. Para concluir, porém, as considerações sobre o arquétipo Eliadiano, é preciso entender melhor a posição de d'Ors e como ela diverge da de Jung.

Natale Spineto é neste ponto uma importante referência com o *Mircea Eliade storico delle religioni* (2006), onde comenta que Eliade usa o termo arquétipo pela primeira vez em 1937, no *Cosmologie și alchimie babiloniană*, embora só passe a usá-lo sistematicamente a partir de 1942

como “elemento chave da sua análise.”<sup>413</sup> Em artigo que resume essa discussão, Spineto (2008) observa que o arquétipo teria três significados. A) Significado Descritivo, como expressão de uma ontologia arcaica, tendo uma estrutura Platônica. B) Significado Existencial, como resultado de situações-limite nas quais o ser humano toma consciência da sua posição no universo; C) Significado Morfológico, no qual o arquétipo é um elemento estrutural e *estruturante* do fenômeno religioso. A autora italiana acrescenta ainda que “para entender o terceiro, é necessário lidar com a questão da relação entre o conceito de Eliade, a morfologia de J.W. Goethe, e a fenomenologia filosófica de E. Husserl.”<sup>414</sup>

Partindo desta classificação de Spineto, é no sentido do *significado morfológico* (C) que sugerimos aqui o arquétipo como filtro seletivo ou critério de seleção para a morfologia dos símbolos, já que além de confirmar a influência de Goethe, Spineto considera essa função como elemento tanto “estrutural” como “estruturante”. A partir dessas observações, a tarefa final aqui seria estabelecer melhor a relação entre os conceitos de arquétipo em Eugenio d’Ors e em Eliade. É isso que Francisco Díez de Velasco faz em “El Arquétipo en Eliade, d’Ors y Jung”<sup>415</sup> o autor dá mais detalhes sobre a relação intelectual de Eliade e Eugenio d’Ors (1881-1954), cujas obras o romeno já conhecia pelo menos desde 1934. Depois de 4 meses em Lisboa, Eliade faz sua primeira viagem à Espanha em 1941, encontrando ali pessoalmente o erudito espanhol. Sua obra é uma filosofia das formas e uma *filosofia da cultura*, o que certamente converge com a abordagem de Eliade. “Como eu disse, eu uso o termo ‘arquétipo’ assim como Eugenio d’Ors o faz, como sinônimo de ‘modelo exemplar’ ou ‘paradigma’, ou seja, em última análise, no sentido Agostiniano.”<sup>416</sup> Observa Eliade em 1958, quase dez anos depois de usar o termo sem explicar que, no *Mito do Eterno Retorno* (1949), publicado meses antes do *Tratado de História das Religiões*, ele não toca nos problemas da psicologia profunda, nem usa o conceito de inconsciente coletivo. Seu arquétipo não é, portanto, idêntico ao de Jung.

Nesse caso, Velasco explica que d’Ors usa *arquétipo* já em 1935, no livro *Du baroque* (Sobre o Barroco) sobre o qual Eliade publica um artigo na revista *Vremea* em 1937, mesmo ano em que publicará *Cosmologia e alquimia babilônica*. A questão mais importante está porém, no

<sup>413</sup> SPINETO, Natale. *Mircea Eliade storico delle religioni* (Scienze e Storia delle Religioni) Brescia: Morcelliana, 2006, p. 181. O trecho no qual o arquétipo é citado trata de como este se relaciona aos usos e significados dados por outros eruditos (C.G. Jung, Karl Kerényi, A.K. Coomaraswamy) e então, Eugenio d’Ors.

<sup>414</sup> SPINETO, Natale. “The notion of archetype in Eliade’s writings”. *Religion* 38 (2008), pp. 366-374.

<sup>415</sup> DE VELASCO, Francisco Díez. “El Arquétipo en Eliade, d’Ors y Jung”. VI Encuentro Arte-Pensamiento (Fundación Cristino de Vera), La Laguna, 22 de noviembre de 2016. Disponível em: <https://fradive.webs.ull.es/confe/2016arquetipo/index.htm> Acesso 07-05-2024

<sup>416</sup> ELIADE, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. (The Library of Religion and Culture). Translated from the French by Willard R. Trask. New York: Harper Torchbooks, 1958, ix. Disponível em: <https://archive.org/details/cosmoshistorymyt00elia/page/n9/mode/2up?view=theater> Acesso 16-07-2024

quanto as considerações de d’Ors sobre as *constantes históricas* (originalmente no contexto do estilo Barroco<sup>417</sup>), ou “sobre o tempo e suas constantes”, impactaram as ideias e a abordagem de Eliade. Uma resenha de d’Ors sobre o recém publicado *Mito do Eterno Retorno* apareceu no periódico *La Vanguardia Española*, de 17 de junho de 1949. Para d’Ors, a crença na repetição seria uma constante histórica a nível cosmológico, enquanto Eliade explora o conceito do ponto de vista mitológico.

"A única coisa que me incomoda é que o doutíssimo Mircea Eliade, ao publicar seu livro sobre o Mito do Eterno Retorno não tenha se lembrado a tempo da minha concepção cíclica do universo, na qual a crença na repetição era apresentada como uma constante histórica; seria bom que ela fosse situada preferencialmente como aplicável ao cosmológico, ali onde Eliade a situa no mítico. Presumo que a razão desse esquecimento não tenha sido a ignorância. Por um lado, a bibliografia apresentada pelo autor no fim do volume mostra-o em uma documentação rica e conscienciosa.”[...]”<sup>418</sup> (tradução nossa)

Em diversos momentos, Eugenio d’Ors expressa sua admiração pela “descoberta” de Eliade sobre os arquétipos. Para ele, esse *insight* seria a função arquetípica do mito. Novamente, d’Ors lhe daria um nome (Constante), enquanto Eliade lhe dá outro (Repetição, em alusão à reencenação ritual). Em 3 de junho de 1951, d’Ors escreve: “Por que, em qualquer sentido, nós os espanhóis [...] não poderíamos trazer para junto da noção de mito, a luz dessa *função arquetípica* que Eliade descobriu? Eu me esforcei muito para derramar a História em copos de *constância*. Eliade a configura em moldes de *repetição*”<sup>419</sup> (Itálicos acrescentados).

Quem somente leu o *Mito do Eterno Retorno* (MER) a partir dessa segunda edição (mencionada por causa do esclarecimento sobre o arquétipo não Junguiano) tem a impressão de que o *Mito* é muito posterior ao *Tratado*, quando de fato ambos são quase gêmeos, tendo sido publicados em 1949, um *annus mirabilis* de Eliade, talvez só comparável ao de 1937. O MER é em sua primeira parte, o *Cosmologia e alquimia Babilônica* repaginado e enriquecido com novos exemplos, mas ao mesmo tempo, traz essa ênfase original na função arquetípica do mito, no sentido da lógica metafísica da repetição ritual, ou reencenação de atos primordiais que são eles mesmos, modelos e arquétipos. A grande ênfase do MER é a regeneração ritual do tempo, e para isso Eliade não se limita ao Ano Novo Babilônico. O modelo cíclico ou circular do tempo é apresentado nos tons

---

<sup>417</sup> D’ORS, Eugenio. "Métahistoire. Le baroque, constante historique", *Revue des Questions Historiques*, año 62, núm. 6, noviembre 1934, pp. 29-34; Já o livro mencionado por Velasco é “*Du baroque* (traducción de Mme. Agathe Rouart-Valéry, con prólogo del autor: "De ce livre" y 80 ilustraciones), NRF, Librairie Gallimard, París, 1ª ed., 1935, 252 pp. (Apud: De VELASCO, 2016).

<sup>418</sup> De VELASCO, 2016. No original: “*Lo único que me duele es que, el doctísimo Mircea Eliade, al publicar su libro sobre Le Mythe de l'éternel retour, no se haya acordado a punto de mi Concepción cíclica del universo, en que la creencia en la repetición era presentada como una constante histórica; bien que se la situara preferentemente como aplicable a lo cosmológico, allí donde Eliade lo coloca en lo mítico. Presumo que la razón del olvido no ha podido ser la ignorancia. De una parte, la bibliografía puesta por el autor, al final del volumen, le muestra a él en documentación rica y concienzuda.*”

<sup>419</sup> De Velasco, 2016. No original: “*¿Por qué, si, en cualquier sentido, nosotros, españoles [...] no podríamos traer, junto a la noción del mito, la luz de esa función arquetípica que le ha encontrado Eliade? yo me he esforzado mucho en verter la historia a vasos de constancia. la plasma Eliade en moldes de repetición.*”

azulados da metafísica hindu através das Yugas, e enriquecido com diversos outros exemplos. Quem o ler antes do *Tratado*, poderá ver ali a aplicação dos critérios de seleção da sua Morfologia dos Símbolos via Simbolismo do Centro, outra vez, repetindo o que já havia iniciado no *Cosmologia e alquimia Babilônica*. A grande diferença em relação ao *Tratado* é que este último é temático e completamente dependente da morfologia de símbolos. O *Tratado* tem de fato, a Morfologia como protagonista.

## 6.5 SIMBOLISMOS: SUBCONJUNTO FINAL DA MORFOLOGIA DOS SÍMBOLOS

O núcleo central ou subconjunto final de todos os critérios seletivos de Eliade é a própria *Morfologia dos Símbolos*, que, como já mencionado, adquire o protagonismo no *Tratado de História da Religião* (THR). Todo o seu conteúdo é uma classificação morfológica de hierofanias e exemplos mitológicos, ao longo de extensos períodos históricos, unidos tematicamente em *Simbolismos*.<sup>420</sup> O capítulo 10 retoma o *Simbolismo do Centro*; O capítulo 12 confirma os conceitos do MER através de uma “Morfologia e Função dos Mitos” e é aí que se encontra, por exemplo, a *Coincidentia Oppositorum*, classificada como “padrão mítico”.



## CRITÉRIOS CONCÊNTRICOS DE SELEÇÃO

Figura (6). Critérios de Seleção no Sistema Hermenêutico Eliadiano.

<sup>420</sup> Assim como a influência de Goethe, destacada neste capítulo, a seção relativa aos “Simbolismos” de Mircea Eliade não poderia deixar de mencionar a possível influência de René Guénon sobre esse aspecto terminológico em particular. Guénon já usava o termo “Simbolismo” em seus artigos, tendo dedicado inclusive o livro de 1930 ao chamado “Simbolismo da Cruz”. Em diferentes publicações, e partindo de um escopo bastante diferente do de Eliade, Guénon disserta, por exemplo, sobre o “Simbolismo das Cores”, o “Simbolismo dos Números”, o “Simbolismo da Serpente”, este com mais variações e ramificações temáticas. Um resumo pode ser encontrado em Jean-Pierre Laurent, *René Guénon: Ezoterismo e Tradizione* (Roma: Edizioni Mediterranee, 2008), p. 42. De todos estes, o “Simbolismo da Cruz” foi o mais traduzido e divulgado, recebendo também diversas outras edições.

A principal diferença entre os dois livros está na ênfase dada a esses critérios complementares. Enquanto o MER trata a morfologia dentro da temática do Mito destacando a sua função ritual-arquetípica, o THR reúne mitos, hierofanias e simbolismos a partir dos critérios de semelhança estrutural e temática (daí o termo *Patterns* ou “padrões”) da Morfologia dos Símbolos. Isso deve permitir, neste ponto, uma síntese visual que tentará ilustrar os critérios de seleção numa sucessão concêntrica, identificados hipoteticamente nesta investigação.

Com o objetivo de demonstrar como os elementos da *Hermenêutica Criativa* de Mircea Eliade se encaixam nos critérios de seleção acima propostos, a figura 7 complementa a figura 6 com uma amostragem mínima de exemplos, que serão explicados em complemento às próximas considerações sobre como cada critério é ao mesmo tempo um filtro para a classificação em camadas conceitualmente cada vez mais complexas.



**Figura (7). Critérios de Seleção: exemplos**

Todo o conjunto é uma busca por elementos de unidade para a elaboração do modelo interpretativo de Eliade. Esse processo foi gradual e levou vários anos, durante os quais Eliade desenvolveu pouco a pouco novas ênfases temáticas e novas formas de reunir esses elementos de unidade. Tudo começa com o insight que Eliade teve ainda em 1931 no seu contato com o povo Santal da Índia, ao associar certas características às das culturas campestres Romanas. A partir desse ponto, ele une duas referências culturalmente isoladas, formando uma associação que dá origem à busca mais específica de elementos de unidade. Naturalmente, o movimento deveria ser do contato

com culturas religiosas específicas para a seleção de padrões comuns a elas, posteriormente avaliados em termos de **universalidade**. Este é portanto um filtro *intercultural* oriundo das viagens e – literalmente – das atividades turísticas do jovem Eliade.

Imediatamente depois disto, ao se aprofundar nos estudos da Hatha-Ioga e da fisiologia mística implicadas nesse conjunto de exercícios psico-fisiológicos, Eliade destaca os aspectos fenomenológicos dessa forma de contato com o sagrado a partir dos conceitos metafísicos do hinduísmo. Como já mencionado, é na prática do Iogue que ocorre uma ruptura de nível no processo de homologação e união com os ritmos cósmicos, e ele publica essas ideias já em 1937. Antes disso porém, Eliade se aprofunda nas alquimias do Oriente (China e Índia), que identifica como soteriologias. Depois, se volta no mesmo ano ao estudo da cosmologia (daí o título da pesquisa) Babilônica e seu modelo de magia e religião astral cujo centro era o Zigurate. É nesse momento que Eliade sintetiza o Simbolismo do Centro, aplicando-o à arquitetura de diversas culturas. Posteriormente é a ideia da ruptura de níveis na arquitetura sagrada e então através de hierofanias que podem ser identificadas em qualquer objeto profano, que Eliade elabora o que aqui classificamos como o segundo critério. A **Abertura**. Suas implicações já foram consideradas no início do capítulo e basta destacar agora como a abertura é um filtro *fenomenológico*. É nesse círculo que se encontram conceitos essenciais da fenomenologia do sagrado, alçados posteriormente ao estrelato mundial no *best seller O Sagrado e o Profano*. Pode-se dizer que é no nível fenomenológico que Eliade reúne o maior número de exemplos para as suas interpretações, já que o caráter sagrado determina o que é homogêneo e comum, e o que é, em contraste, heterogêneo, sagrado, seja tempo, objeto ou símbolo.

Considerando como, a partir de Goethe, o **Arquétipo** é a base do símbolo e de sua abrangência em determinados modelos metafísicos, o próximo nível de complexidade é acessado pelo status de arquétipo conferido a qualquer imagem, objeto ou símbolo. Aqui aumenta o grau de complexidade teórico-conceitual, já que inaugura também um processo interpretativo, e portanto, como filtro *mítico-arquetípico*, já é um processo hermenêutico. É no fazer hermenêutico que Eliade então se volta para os arquétipos da androginia, explora a consciência das polaridades, cria o mito da reintegração a partir das imagéticas herméticas e de diversas gnosés filosóficas. Embora se possa inferir que Eliade estava trabalhando desde 1941 nesse complexo processo seletivo, já desenvolvido no *Mito da Reintegração*, o fato de que o MER tenha saído meses antes do THR pode indicar que Eliade desenvolve primeiro neste nível a função arquetípica do mito (no sentido de criar ações exemplares que serão reencenadas ritualmente) aplicada à sua discussão de tempo histórico linear e tempo mítico circular.

Qualquer que seja a sequência de fato, é aqui que Eliade classifica os incontáveis mitos e mitologias como passo final para a **Morfologia dos Símbolos**. Dentro desse último círculo, e ao mesmo tempo, centro temático do sistema, Eliade classifica seus Simbolismos. A lista inicial se encontra no THR, mas Eliade continuou identificando e organizando novos Simbolismos pelo menos até a publicação do *The Quest* (1969), no qual traz o *simbolismo polar* ou o *simbolismo dualístico*, na sua mais sistemática elaboração sobre dualismos e a *consciência das polaridades*. Junto dos Simbolismos, novos padrões míticos podem ser contados entre o resultado final do sistema de classificação de Eliade. Embora não seja necessariamente o mais importante, o padrão mítico mais universalmente explorado por Eliade é o da *Coincidentia Oppositorum*, que, como dispositivo heurístico, Eliade reserva como metáfora final para os fenômenos que orbitam ao redor do que há de mais paradoxal em suas ideias.

A última figura demonstra um quadro geral das molduras cosmológicas a partir das quais Eliade selecionou elementos para a sua interpretação histórico fenomenológica da história das religiões num primeiro momento, até a reunião dos simbolismos e padrões míticos nos livros MER e THR. Essa interpretação de ênfase fenomenológica daria lugar já no processo de redação dessas obras, a outra ênfase, hermenêutica, com o objetivo de interpretar o sistema como um todo a partir dos elementos da morfologia dos símbolos. Assim, a posterior “Hermenêutica Criativa” desenvolvida por Eliade faz sempre alusão à interpretação do fenômeno religioso naquilo que os critérios de seleção da sua *Morfologia dos Símbolos* (Simbolismos e Padrões Míticos) demonstram de universal em cada exemplo e fenômeno destacado.

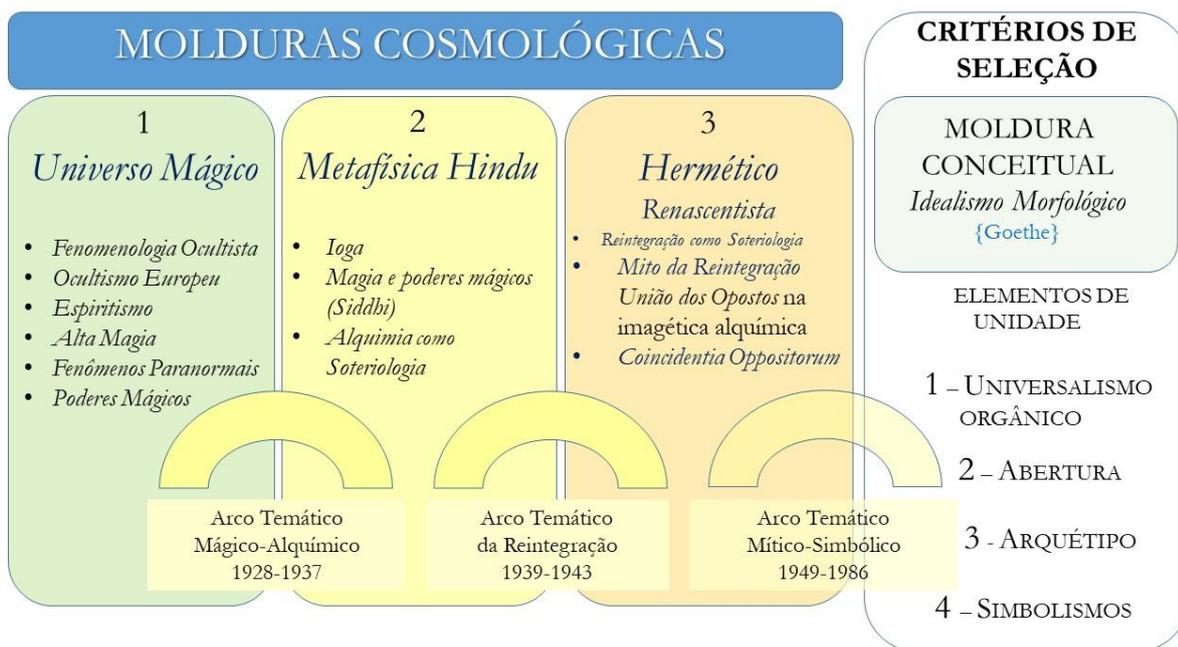


Figura (8). Molduras Cosmológicas e Critérios de Seleção

## CONCLUSÃO

A partir da pergunta inicial da pesquisa, “Que critérios foram usados por Mircea Eliade na classificação dos elementos que compõem seu sistema interpretativo, conhecido como *Hermenêutica Criativa?*”, e focalizando a fase formativa de Mircea Eliade até 1949, esta investigação foi dividida em três partes. A primeira parte, capítulo 1, analisou aspectos biográficos e bibliográficos de Mircea Eliade, revisando a opinião crítica essencial sobre sua obra. A Segunda parte, formada pelos capítulos 3 a 5, buscou em suas obras iniciais as *molduras cosmológicas* a partir das quais o jovem Eliade extraiu elementos para o seu modelo interpretativo (a *Morfologia dos Símbolos*). E a terceira parte, formada pelo capítulo 6, buscou propor *critérios de seleção* através dos quais Eliade decidiu quais imagens, mitos ou elementos, melhor representariam a sua visão pessoal do fenômeno religioso, como filósofo e historiador da religião em busca de um modelo tão abrangente e universal quanto a sua concepção de símbolo lhe permitia.

Dessas molduras ou estruturas conceituais inseridas em contextos culturais específicos, foram extraídos os elementos que formam o conjunto geral de conhecimentos e hipóteses que Eliade publicou em artigos e livros, inicialmente na Romênia, e então, em Paris. Ainda na segunda parte, além dessas molduras cosmológicas, a sequência de temas chave como desenvolvidos numa sequência história básica forma o que denominamos aqui “arcos temáticos” que, como pontes, permitiram no processo de elaboração e refinamento das teorias e hipóteses de Eliade, a transição de uma moldura cosmológica a outra. Quanto às hipóteses iniciais, que sugeriam uma sequência renascentista, seguida da metafísica hindu, com uma intersecção mágico-religiosa posterior, verificou-se que a base mágico-religiosa na verdade responde pela primeira moldura, seguida da forte influência da metafísica hindu, para então, via soteriologia alquímica, um retorno aos temas hermético-renascentistas, via mito da reintegração, numa expansão temática que resultou na morfologia dos símbolos e naquilo que d’Ors denomina a descoberta (da função arquetípica do símbolo) de Eliade. De novo, é preciso deixar claro que a relação temática é que define esses movimentos, ou o que se pode denominar desenvolvimento, verificado pelas conclusões do autor, publicadas em artigos e livros, e pelas datas de publicação.

Isso não significa que Eliade teve um desenvolvimento linear num sentido único ou num ritmo constante. Altos e baixos pessoais, a Segunda Guerra Mundial, o exílio, a morte de Nina Mareş, estão entre os fatores biográficos que determinaram tais altos e baixos. Por outro lado, do ponto de vista formal, Eliade é altamente repetitivo, no sentido de sempre voltar aos mesmos temas, reafirmando suas hipóteses com novos exemplos. Isso fica claro – segundo a nossa conclusão, no caso de um contato inicial com as gnosés filosóficas do Renascimento Italiano, às quais Eliade

retornou depois da sua exaustiva e ao mesmo tempo profundamente transformadora, experiência intelectual, na Índia. Ali ele descobriu uma metafísica e uma dimensão mágico-mística com valores e imagens que ele facilmente reconheceu em elementos da cultura camponesa Romena, bem como em conceitos teológicos da Igreja Ortodoxa. Pode-se dizer que em busca de *elementos de unidade* para uma compreensão o mais universal possível do *sagrado*, Eliade passou o resto da vida e carreira, atrás de exemplos.

De volta à questão do Renascimento, Eliade identificou através do Mito da Reintegração, de herança hermético-gnóstica, uma soteriologia comum à soteriologia das formas de alquimia e processos de transformação espiritual cuja base simbólica eram os processos de purificação dos metais, nas culturas do Oriente. Em termos de transformação histórica e cultural, Eliade também aplicou suas conclusões sobre a história da Ioga no Hinduísmo a outras geografias e épocas, sempre em busca de substratos originais de uma religião cósmica. A sua primeira classificação mais sistemática foi realizada então em 1949, com os livros *O Mito do Eterno Retorno*, e sobretudo o *Tratado de História das Religiões*.

A terceira parte identifica em Goethe e em seu “Idealismo Morfológico” uma última (quando não, a primeira de todas) moldura conceitual da qual Eliade extraiu importantes aspectos terminológicos que, por inferência, foram aqui tratados como *critérios seletivos* a partir de uma lógica concêntrica. Os elementos mais gerais ou longínquos, separados por espaço e tempo, têm em comum o pertencerem, por semelhança estrutural, aos elementos de unidade. Novos graus de especificidade são agregados através dos critérios de *universalidade orgânica* (filtro intercultural), *abertura* (filtro fenomenológico), *arquétipo* (filtro mítico-arquetípico) dando forma, finalmente, aos *Simbolismos* e *Padrões Míticos* destacados especialmente no ano de 1949. Isso fecha o escopo proposto, que se concentra no primeiro Eliade, histórico-fenomenológico, deixando de fora o processo de transição para o segundo Eliade, especificamente hermenêutico, já conhecido mundialmente, e que continuou em grande medida construindo sobre esse fundamento inicial.

De acordo com Moshe Idel, o primeiro Eliade vê um universo mágico. Já o segundo, interpreta um universo mítico. Qualquer que seja o grau de precisão ou aproximação dos critérios de seleção aqui propostos, esta investigação tentou contribuir para uma melhor compreensão de Mircea Eliade em sua fase formativa inicial, sem ter analisado o Eliade internacional, o *escritor* ou o *indivíduo* suficientemente. Essa compreensão não avança para a discussão mais profunda e complexa sobre o método de Eliade, mas pode servir como introdução ao problema.

## REFERÊNCIAS

- ALGEO, John. "Theosophical Society", In: **Encyclopedia of Religion, Second edition**. Lindsay Jones, Editor in chief. Vol. 13. Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005.
- ALLEN, Douglas P.; DOEING, Dennis. **Mircea Eliade: an Annotated Bibliography**. New York, London: Garland Publishing, Inc., 1980.
- ALLES, Gregory D. *Changing Religious Worlds: the meaning and the end of Mircea Eliade*. (review). Ed. Bryan Rennie. State University of New York Press, 2001. 306p. In: **Journal of the American Academy of Religion**, June 2003, Volume 71, Issue 2. Editor: Glenn Yocum. 494p.
- BEJARANO GUTIERREZ, Rabbi Juan (2021). "Giovanni Pico Della Mirandola and Christian Cabala", In: *Academia Letters*, Article 864. [<https://doi.org/10.20935/AL864>] Acesso em 05-06-2024.
- BIANCHI, Ugo. "Dualism". **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 4. (Mircea Eliade editor in chief). New York: Macmillan Publishing Co., 1987, pp. 506-512.
- BOGDAN, Henrik. **Western Esotericism and rituals of initiation**. (SUNY Series in Western esoteric traditions). Albany, NY: State University of New York Press, 2007. 235p.
- BORDAȘ, Liviu. *Eliade Secret: India și "metafizica" în construcția filosofiei religiei lui Mircea Eliade* [Tese de Doutorado, não publicada] (Bucharest, 2010)
- \_\_\_\_\_. *Yoga Între Magic și Mistic. Reflecție Hermeneutică și experiență religioasă la primul Eliade. Studii de Istorie a Filosofiei Românești Vol. XII Teorii și Categoriile Cunoașterii*. Editura Academiei Române. București, 2016, pp. 212-258.
- \_\_\_\_\_. "The Secret of Dr. Eliade" In: RENNIE, Bryan (ed). **The International Eliade**. Albany: State University of New York Press, 2007, pp. 101-130.
- BUCHANAN, James. "The Total Hermeneutics of Eliade" (review). Gary, IN: Indiana University. **Journal of Religious Studies** vol.9, january 1983, pp. 22-24.
- CAVE, David. **Mircea Eliade's Vision for a New Humanism**. New York: Oxford University Press, 1993.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 7ª ed. São Paulo: Ática, 1996. 440p.
- DE SOUZA, Vitor Chaves. **Mircea Eliade e o Pensamento Ontológico Arcaico**. 2ª edição. Santo André: Kapenke, 2018.
- DIACONU, Mircea. "Eliade's Contribution to the Philosophy of Renaissance". [București: Editura Cartea Românească Educațional, 2021] Review. **Journal for the Study of Religions and Ideologies**, vol. 20 issue 59, Summer 2021, pp. 137-142.

- DJURDJEVIC, Gordan. **Masters of Magical Powers: the Nāth Yogis in the Light of Esoteric Notions**. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Mueller, 2008. 160p.
- DONIGER, O'Flaherty, Wendy; ELIADE, Mircea. "Androgynes". In: **The Encyclopedia of Religion**. Mircea Eliade, Editor in chief. Vol 1. New York: MacMillan, 1986.
- DUBUISSON, D. **Twentieth Century Mythologies: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade**. 2nd edition augmented and revised. Translated by Martha Cunningham. Abingdon/New York: Routledge, 2014.
- EDIGHOFFER, Roland. "Goethe et l'Hermétisme". *Aries* (old series), number 1 (1985), pp. 22-34. Association pour la recherche et l'information sur l'ésotérisme. Disponível em [www.esswe.org](http://www.esswe.org) (European Society for the Study of Western Esotericism) Acesso em 11-06-2024.
- ELIADE, Mircea. "Cosmical Homology and Yoga." **Journal of the Indian Society of Oriental Art** 5 (1937): 188–203.
- \_\_\_\_\_. **Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy**. Translated from French by Willard R. Trask (Bollingen Series LXXVI). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. **Origens: História e Sentido na Religião**. Série Perspectiva do Homem (As Culturas, As Sociedade) 34. Tradução Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1989. 203p.
- \_\_\_\_\_. **Autobiography volume I: 1907-1937: Journey East, Journey West**. Translated from the Romanian by Mac Linscott Ricketts. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Ordeal by Labyrinth: conversations with Claude-Henri Rocquet**. Translated by Derek Coltman. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Memoria I. 1907-1937. Las Promesas del Equinoccio**. Versión Castellana de Carmen Preita. Madrid: Taurus, 1982.
- \_\_\_\_\_. **No Souvenirs. Journal 1957-1969**. Translated from the French by H. Johnson, Jr. New York: Harper & Row, publishers. 1st ed., 1977.
- \_\_\_\_\_. "Contribuții la Filosofia Renașterii" [Itinerar Italian]. (Tese de Licenciatura em Filosofia, submetida originalmente em 1928). **Revista de Istorie și Teorie Literară**, Supliment 84 (1). Academia de Științe Sociale și Politice a R.S. România. Colecția "Capricorn", 1984. 176p.
- \_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano** [tradução Rogério Fernandes]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Drumul Spre Centru: Antologia alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu**. București: Editura Univers, 1991. 607p. (Antologia com os livros *Oceanografie* [1934], *Fragmentarium* [1939], *Insula lui Euthanasius* [1943], *Mitul reintegrării* [1939], *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* [1943], *Cosmologie și alchimie babiloniană* [1937] e *Alchimia asiatică* [1934]).

- \_\_\_\_\_. **Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism.** Translated by Philip Mairet. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Cosmologie și alchimie babiloniană.** Editia A II-A Editura Moldova, Iasi, 1991. (publicado originalmente em 1937)
- \_\_\_\_\_. **Ferreiros e Alquimistas.** Tradução Roberto Cortes de Lacerda (da 2ª ed. francesa Flammarion Editeur, Paris 1977). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, 169p. (Publicado originalmente em 1956)
- \_\_\_\_\_. **Patañjali y el Yoga** (Biblioteca Orientalia, vol.1). Versión castellana de Juan Valmard. 1ª edición, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1978, 133p.
- \_\_\_\_\_. **Psihologia Meditației Indiene: Studii despre Yoga.** (Seria Labirint, Nr 1. Supliment al săptămânalului “Jurnalul Literar”). București: Jurnalul Literar, 1992, 221p.
- \_\_\_\_\_. **Yoga: Immortality and Freedom.** Translated from the French by Willard R. Trask. (Bollingen Series, LVI). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009. 536p.
- \_\_\_\_\_. **Symbolism, the Sacred and the Arts.** Edited by Diane Apostolos-Cappadona. New York: Continuum Publishing Company, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Alchimia asiatică.** Humanitas, București, 2003. (Publicado originalmente em 1935)
- \_\_\_\_\_. **Solilocvii.** București: Humanitas, 2003. 89p. (Publicado originalmente em 1932)
- ELWOOD, R. S. **The Politics of Myth: A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell.** Albany: State University of New York Press, 1999.
- GARCÍA, J. A. H. “Bibliografía Comentada De Mircea Eliade.” **Estudios de Asia y Africa**, vol. 38, no. 1 (120), 2003, pp. 223–262.
- GIRARDOT, Norman J; RICKETTS, Mac Linscott, eds. *Imagination and Meaning: the Scholarly and Literary Works of Mircea Eliade.* New York: The Seabury Press, 1982. 214p.  
Disponível em:  
<https://archive.org/details/imaginationmeani0000unse/page/n9/mode/2up?view=theater> Acesso em 08-07-2024.
- GLIGOR, M. (editor) **Mircea Eliade Between the History of Religions and the Fall into History.** Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012
- GNOLI, G. Mircea Eliade: 1907-1986. **East and West**, September 1986, Vol. 36, No. 1/3, pp. 279-296.
- GOODRICK-CLARKE, Nicholas. **The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction.** New York: Oxford University Press, 2008. 285p.
- GUGGENBÜHL Claudia. **Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta: The History of their Encounter.** Dasgupta’s Life, his Philosophy and his Works on Yoga: A Comparative Analysis of Eliade’s Chapter on Patañjali’s Yogasūtra and Dasgupta’s Yoga as

Philosophy and Religion. Zürich. 2008 Disponível em:

<https://archive.org/details/mirceaeliadeandsurendranathdasguptathehistoryoftheirencounterclaudiagugge/buohl> Acesso em 05-08-2020.

GUIMARÃES, André Eduardo. **O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 608p. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=oshp-Ia7E74C&pg=PA12&source=gbs\\_toc\\_r&cad=2#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=oshp-Ia7E74C&pg=PA12&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false) Acesso em 11-07-2024.

GUNTHRIE, Wilhelm K. C. **Orfeo y la religión griega: estudio sobre el ‘movimiento órfico’**. Traducido de la edicion de 1966 por Juan Valmard. Buenos Aires: EUDEBA – Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970. 286p.

HACKL, Hans Thomas. **Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century**. Translated by Christopher McIntosh. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, Ithaca, 2013.

\_\_\_\_\_. “Deification as a Core Theme in Julius Evola’s Esoteric Works”, In: **Correspondences** 6 Nº2, (2018), pp. 145-171.

HANEGRAAFF, Wouter J. **New Age Religion and Western Culture: esotericism in the mirror of secular thought** (Studies in the History of Religion, vol.72). New York, Köln: Brill, 1996. 580p.

HANEGRAAFF, Wouter J., ed., in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van der Broek, Jean-Pierre Brach. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**, Volume 1. Leiden: Koninklijke Brill, 2005. 586p. Disponível em: [https://archive.org/details/dictionaryofgnos0000unse\\_d1x1/page/n4/mode/1up?view=heater](https://archive.org/details/dictionaryofgnos0000unse_d1x1/page/n4/mode/1up?view=heater)

IDEL, Moshe. **Mircea Eliade: From Magic to Myth**. (After spirituality: studies in mystical traditions, vol.3). New York: Peter Lang Publishing Inc., 2014.

LAURANT, Jean-Pierre. **René Guénon: Ezoterismo e Tradizione**. Roma: Edizioni Mediterranee, 2008. 230p.

MARINO, Adrian. **L’hermeneutique de Mircea Eliade**. Tradução do Romeno de Jean Bouillard. Paris: Gallimard, 1981. 421p. [A versão original romena se intitula *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca, Dacia, 1980. 478p]

MAGEE, Glenn Alexander (ed). **The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 474p.

MORALES, L. Michael (ed). **Cult and Cosmos: Tilting Toward a Temple-Centered Theology**. Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters, 2014. 429p.

MCGUIRE, W. **Bollingen, an adventure in collecting the past**. Bollingen Series. Revised Edition., Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

NOLL, R. **O Culto de Jung: Origens de um movimento carismático**. Tradução de Mário Vilela. 2ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1996.

- OLSON, Carl. **The Theology and Philosophy of Eliade: Seeking the Centre** (Library of Philosophy and Religion). London: MacMillan Academic and Professional Ltd., 1992. 218p.
- OTTO, Rudolf. **The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational**. (publicado originalmente em 1923). Trans. John W. Harvey. Mansfield Centre, CT: Martino Publishing, 2010.
- PALS, Daniel L. **Nine Theories of Religion**. 3<sup>rd</sup> ed. New York, Oxford: Oxford University Press, 2015. 374 p.  
<https://dn790006.ca.archive.org/0/items/ninetheoriesofreligion2015pals/Nine%20theories%20of%20religion%20-%202015%20-%20Pals.pdf>
- PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. “The Right Way of Hermeticism: disputes on Gnostic’s, Pagan’s and Christian’s (re-)visions of the Hermetic phenomenon in late antiquity.” **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. ANO XI, 2012 / n. 16/17, pp. 153-175.
- RAMALHO, Aline Grasielle Araújo. **O Simbolismo Religioso em Mircea Eliade: passividade, dinâmica e ressignificações**. São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Dissertação de Mestrado, 2012. 112p.
- RENNIE, Bryan. S. **Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion**. Albany: State University of New York Press, 1996. 293p.
- \_\_\_\_\_, ed. **Mircea Eliade: A Critical Reader**. (Critical Categories in the Study of Religion) London: Equinox Publishing Ltd., 2006. 448p. Disponível em:  
<https://archive.org/details/mirceaeliadecrit0000unse/page/398/mode/2up?view=theater>
- \_\_\_\_\_, ed. **The International Eliade**. Albany, NY: State University of New York Press, 2007. 318 p. Disponível em:  
<https://archive.org/details/internationaleli0000unse/page/n9/mode/2up?view=theater>
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. **Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought**. (International Archives of the History of Ideas, 189) Dordrecht, Netherlands: Springer, 2004. 496p.
- SPINETO, Natale. “Mircea Eliade and ‘Traditional Thought’” In: **The International Eliade** (Bryan Rennie, ed) Albany, NY: State University of New York Press, 2007, pp. 131-147.
- STRENSKI, Ivan. **Four Theories of Myth in Twentieth Century: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski**. Iowa City: University of Iowa Press, 1987. 234p.  
 disponível em:  
<https://archive.org/details/fourtheoriesofmy00stre/page/234/mode/2up?view=theater>  
 Acesso 30-06-2024.
- TOLCEA, Marcel. **Eliade l’Ésotérique**. Traduit du roumain par Samuel Tastet. Ulzama: EST-Samuel Tastet Editeur, 2017. 384p.

VATINNO, Giuseppe; JIANU, Octaviana, “Esoterismo e Sacro nell’opera di Mircea Eliade”, In: **Luce e Ombra**, fasc. 4, ottobre–dicembre 2010, p. 1-7.

WASSERSTROM, Stephen M. **A Religião Além da Religião: Diálogos entre Gershom Scholem, Mircea Eliade e Henry Corbin em Eranos**. Tradução Dimas David Santos Silva. São Paulo: Centro de Estudos Marina e Martin Harvey Editorial e Comercial, 1.<sup>a</sup> edição, 2003, 336p. (*Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*. © 1999, Princeton University Press)

WILLER C. J. **Um Obscuro Encanto: Gnose, Gnosticismo e a Poesia Moderna**. Tese de Doutorado. Área: Estudos Comparados de Língua Portuguesa. Orientador: Benjamin Abdala Jr. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2007.