

**Do Desencantamento ao Reencantamento:
Uma Investigação Teológica sobre a Racionalização Moderna e a
Redescoberta do Sagrado¹**

**From Disenchantment to Reenchantment:
A Theological Investigation of Modern Rationalization and the
Rediscovery of the Sacred**

Pablo Fernando Dumer²

RESUMO

Este artigo investiga o processo de desencantamento do mundo promovido pela modernidade e seus efeitos sobre a relação do ser humano com a natureza e com o sagrado. A partir da análise crítica de Max Weber e da recuperação da noção de *numinoso* em Rudolf Otto, revisam-se e articulam-se conceitos centrais ao desencantamento e ao reencantamento do mundo, com o objetivo de estabelecer uma base teórico-conceitual para um projeto de pesquisa teológico em desenvolvimento. O texto analisa as transformações históricas que esvaziaram o mundo de sentido simbólico e espiritual, argumentando que a crise ecológica e espiritual contemporânea decorre da racionalização instrumental que suprimiu o simbólico. Nesse contexto, identifica-se a necessidade de novas epistemologias e cosmologias que reintegrem natureza, humanidade e sagrado. O estudo propõe, assim, possíveis caminhos para um reencantamento do mundo, com base em perspectivas teológicas e simbólicas que reconheçam o valor intrínseco da criação.

PALAVRAS-CHAVE

Desencantamento do mundo; Max Weber; Eticização da Religião; Rudolf Otto; Reencantamento do mundo.

ABSTRACT

This article investigates the process of disenchantment of the world promoted by modernity and its effects on the human relationship with nature and the sacred. Based on the critical analysis of Max Weber and the recovery of the notion of the *numinous* in Rudolf Otto, central

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutor em Teologia. Pós-doutorado na Faculdades EST com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: dumerluterano@gmail.com

concepts of disenchantment and re-enchantment of the world are reviewed and articulated, with the aim of establishing a theoretical-conceptual basis for an ongoing theological research project. The text analyzes the historical transformations that emptied the world of symbolic and spiritual meaning, arguing that the contemporary ecological and spiritual crisis results from instrumental rationalization that has suppressed the symbolic. In this context, the need for new epistemologies and cosmologies that reintegrate nature, humanity, and the sacred is identified. The study thus proposes possible paths for a re-enchantment of the world, based on theological and symbolic perspectives that recognize the intrinsic value of creation.

KEYWORDS

Disenchantment of the World; Max Weber; Ethicization of Religion; Rudolf Otto; Re-enchantment of the World.

Considerações iniciais

Segundo o filósofo da religião italiano Umberto Galimberti, com o advento da modernidade, assistimos a um processo duplo e contraditório: de um lado, o abandono dos deuses e o desencanto do mundo; de outro, a persistência de um sagrado em ruínas, que continua a assombrar a experiência humana. Trata-se, portanto, de uma condição crepuscular em que o sagrado não desapareceu, a despeito dos profetas do fim da religião, mas permanece como murmúrio persistente.³ A modernidade ocidental, dessa forma, foi marcada por uma profunda mutação simbólica, cujo principal sintoma é a experiência de um mundo dessacralizado. Aquilo que outrora era percebido como *cosmos*, ou seja, um universo ordenado e carregado de sentido, converteu-se em um espaço desprovido de mistério, funcionalizado, onde as coisas são apenas o que são. O resultado foi o deslocamento da religião para as margens da vida.⁴

Max Weber é um dos principais contribuintes para compreendermos esse processo. O contexto histórico onde situa-se o seu pensamento e sua análise do *desencantamento do mundo* como um traço definidor da modernidade ocidental era o colapso da *belle époque*, um período no final do século XIX (aproximadamente 1871-1914) marcado por grande otimismo e progresso, tanto tecnológico como artístico, que desmoronou nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial, e, com ela, toda uma cosmovisão forjada no racionalismo, no progresso técnico e na fé irrestrita na civilização ocidental. A razão técnico-instrumental havia substituído os grandes horizontes de sentido, fragmentando a existência humana e reduzindo o *cosmos* a um objeto de cálculo. A ciência, embora eficaz na organização da vida moderna, não era capaz de responder às perguntas últimas. Esse contexto desvela o processo iniciado no advento da modernidade.

Contemporânea a Weber está outra análise, a saber, de Rudolf Otto. Ambos, e ainda outros, se inscrevem como parte de um movimento mais amplo, crítico à modernidade tardia e sua autocomplacência. Em outras palavras, são filhos do mesmo colapso civilizacional, mas seguem

³ GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado: O cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 45.

⁴ ALVES, Rubem. *O que é religião?* 13. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 10.

rumos distintos. Se Weber desvelou as estruturas sociais e intelectuais que levaram ao esvaziamento simbólico do mundo, Otto buscava restaurar a experiência do mistério. Também ele via no progresso técnico e científico “um sinal de ruína do espírito”, e não um avanço.⁵ A frieza da razão instrumental e a mecanização da vida geravam não apenas um mundo desencantado, mas também uma subjetividade dilacerada, incapaz de intuir o mistério. Seu livro, *O Sagrado*, de 1917, revolucionário como a Revolução russa ocorrida no mesmo ano, se apresenta como um esforço para resgatar o elemento não-racional da religião, aquilo que se experimenta como *mysterium tremendum et fascinans*, anterior à moral, à doutrina ou ao sistema. Otto, de certa forma, complementa Weber ao oferecer uma resposta ao diagnóstico do desencantamento do mundo. Enquanto Weber descreve o processo, Otto propõe um caminho de resgate da vivência pré-racional que escapa à lógica instrumental. O autor, assim, não se limita a analisar a perda, ele reivindica a possibilidade de um novo encantamento pela redescoberta do inefável na experiência religiosa; por isso apresenta-se como interlocutor nessa pesquisa.

Este artigo adota um enfoque teórico-conceitual, partindo das categorias de Max Weber e Rudolf Otto como referenciais principais para compreender o desencantamento e o reencantamento do mundo. O percurso não se limita a uma revisão bibliográfica descritiva, mas busca articular conceitos e identificar suas implicações teológicas e simbólicas, com caráter exploratório, voltado a oferecer fundamentos para um projeto de pesquisa mais amplo. Embora este estudo recorra a referências históricas, especialmente da formação da Modernidade, seu foco não é a análise exaustiva de um período específico. Trata-se, antes, de uma investigação conceitual que se serve de exemplos históricos como ilustrações do processo de desencantamento e reencantamento do mundo. As menções históricas têm, portanto, função hermenêutica e contextual, não de reconstrução detalhada. O problema central deste artigo parte da pergunta de como a modernidade instaurou uma cisão entre sujeito e realidade, produzindo fragmentação de sentido e objetificação da natureza.

A fim de explorar possibilidades teológicas e filosóficas de um reencantamento do mundo, a partir de uma reconciliação entre razão e mistério, ser humano e criação, que restitua à realidade sua espessura simbólica e relacional, o artigo se organiza em três seções. A primeira, *Desmagificação e eticização da religião*, explora como o desencantamento do mundo tem origem na própria tradição religiosa ocidental, com a substituição de uma visão mágica e participativa por uma relação ética e racional com o sagrado. A seção seguinte, *Des-divinização da natureza pela razão técnico-científica*, aprofunda a relação entre religião, ciência e desencantamento, demonstrando como o rompimento com o vínculo simbólico entre Deus e o mundo preparou terreno para a objetificação do mundo, cuja herança é a crise civilizacional contemporânea. Por fim, a seção *Para um reencantamento do mundo* propõe um reencantamento não como regressão ao irracional, mas como nova sensibilidade epistemológica, ética e simbólica, que restabelece a comunhão perdida entre o humano, a natureza e o sagrado.

⁵ BRANDT, Hermann. Apresentação: Rudolf Otto e sua obra *O Sagrado* (1917), p. 9-17. In: OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 9-10.

1. Desmagificação e eticização da religião

O *desencantamento do mundo* não foi apenas um resultado colateral da racionalização moderna. Ele é, antes, o produto histórico de um movimento duplo, porém, correlacionado: a desmagificação religiosa e, chamaremos assim, a desdivinização científica. A religião monoteísta, sobretudo em sua forma judaico-cristã, inicia esse processo ao eliminar a multiplicidade de potências divinas que, no mundo antigo, povoavam o *cosmos* de sentido.⁶ Essa desmagificação religiosa implicou em um maior “controle ou domínio e exploração do mundo natural”, doravante “anicamente vazio”, uma vez que essa visão religiosa não apenas afasta os deuses e demais espíritos do mundo, mas subordina a natureza a uma racionalidade teológica e ética. A desmagificação implica a substituição de uma relação mágica com o mundo – encantada, participativa –, por uma relação moralmente normatizada. O mundo deixa de ser habitado por espíritos, forças ou deuses imanentes, e passa a ser entendido como criação de um Deus transcendente, que o governa por leis e exige do ser humano a obediência ética a seu propósito no mundo.⁷

Max Weber lançou luz sobre o processo civilizacional que denominou “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*).⁸ Com isso, tornou-se inevitável a tarefa de se interrogar, sob diversas lentes disciplinares, sobre o esvaziamento do sentido na experiência moderna. O sociólogo brasileiro e estudioso de Weber Antônio Flávio Pierucci, ao retomar essa categoria central da sociologia da religião, propõe uma distinção fecunda entre dois tipos de desencantamento: “desencantamento do mundo pela religião (desmagificação) e pela ciência (desnaturalização)”⁹. A primeira corresponde ao processo de purificação simbólica pelo qual a religião – sobretudo o monoteísmo ético – expulsa os “aspectos mágicos da prática religiosa”, convertendo-os em estruturas morais, ou seja, o processo de eticização da religião. A segunda diz respeito a uma experiência subjetiva, mas generalizada, de vazio ontológico: “aquela sensação individual de ausência de um sentido objetivo, causado pela impossibilidade de uma visão de mundo partilhada, e também pela consideração do mundo como coisas que são e acontecem – um mundo calculável e sem mistérios”.¹⁰

O monoteísmo, com suas raízes na cultura semítica, deu início à formação de um novo horizonte teológico que implica a eticização da religião: “a desmagificação da religiosidade leva à sua moralização”, isto é, substitui a relacionalidade mágica entre o humano e o divino por uma exigência moral.¹¹ Entretanto, é a ciência moderna, ao privilegiar uma objetividade metodológica e ao restringir-se ao que é mensurável, que contribuiu de modo decisivo para desarticular esse substrato de sentido herdado da tradição religiosa judaico-cristã. O mesmo verbo alemão *verdrängen* (desalojar) é utilizado por Weber para descrever as duas fases do desencantamento. Pierucci observa, com uma retórica quase teológica, que

⁶ RAMALHO, Emmanuel. A relação ser humano-natureza no desencantamento religioso do mundo. *Último Andar*, São Paulo, n. 33, p. 2-18, 2019. p. 3.

⁷ RAMALHO, 2019, p. 7.

⁸ WEBER, Max. *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 95-96.

⁹ GONÇALVES, Verônica. O desencantamento do mundo, a crise climática e o pensamento complexo. *EmTese*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 1-24, ago-dez/2007. p. 3.

¹⁰ MOCELLIM, Alan Delazeri. Holismo, Panteísmo e Redeificação do Mundo. *Simbiótica*, Vitória, v. 8, n. 2, p. 217-234, 2021. p. 218.

¹¹ GONÇALVES, 2007, p. 4-5.

primeiro a religião (monoteísta ocidental), *desalojou* a magia e nos entregou o mundo natural “desdivinizado”, ou seja, devidamente fechado em sua “naturalidade”, dando-lhe, no lugar do encanto mágico que foi exorcizado, um sentido metafísico unificado, total, maiúsculo; mas depois, nos tempos modernos, chega a ciência empírico-matemática e por sua vez *desaloja* essa metafísica religiosa, entregando-nos um mundo ainda mais “naturalidade”, um universo reduzido a “mecanismo causal”, totalmente analisável e explicável, incapaz de qualquer sentido objetivo, menos ainda se for uno e total.¹²

Conforme lê-se acima, em Pierucci, a modernidade não apenas deu sequência a um processo iniciado no âmbito religioso, isto é, da Reforma protestante, mas o radicalizou por meio de uma racionalidade técnica e científica que, ao prometer total inteligibilidade, selou o destino de um mundo que já não se deixa habitar simbolicamente. O resultado é um mundo duplamente esvaziado: primeiro de suas potências sagradas e depois de seu *logos* unificador. Restam-nos apenas “nexos causais inteiramente objetivos mas desconexos entre si, avessos à totalização”, incapazes de oferecer um sentido estável ou compartilhado à existência. O que nos sobra é a tentativa subjetiva, e frequentemente desesperada, de encontrar alguma orientação, mesmo que “sejam apenas subjetivos e provisórios, de alcance breve e curto prazo”¹³.

O processo de desencantamento da modernidade não se deu, portanto, apenas como perda da presença simbólica do sagrado, mas também como sua internalização moralizante. A crítica do teólogo luterano Rudolf Otto não se dirige apenas ao cientificismo moderno, mas também à forma como o próprio cristianismo foi tragado pelo movimento de racionalização e moralização da experiência religiosa. Otto observa que a própria teologia cristã, ao tentar explicar a divindade dentro dos marcos da razão e da ética humanas, acabou “racionalizando unilateralmente a ideia de Deus”, perdendo sua densidade experiencial e existencial.¹⁴ Otto refere-se, aqui, à eticização da religião¹⁵, que pode ser rastreada desde a origem da religião judaica¹⁶, até o evangelho de Jesus, no qual “atingiu sua forma consumada a tendência para a racionalização, moralização e humanização da ideia de Deus”¹⁷.

A interiorização da culpa no coração da experiência religiosa ocidental, isto é, na religião judaico-cristã, marca uma inflexão decisiva na história da relação entre o humano e o sagrado. O monoteísmo ético, partindo de um niilismo cósmico, isto é, da percepção de que a natureza não possui fundamento em si mesma, mas depende da vontade de um Deus transcendente, projeta essa instabilidade sobre o próprio ser humano, que também é compreendido como separado de Deus e dependente da vontade divina. Não se trata apenas de uma mudança de enredo, mas de uma profunda reconfiguração da ontologia religiosa que demarca as fronteiras e relação entre Deus, o mundo e o ser humano.¹⁸ A criação, a partir daqui, traz consigo a marca da não-autossuficiência, ou seja, carrega como marca a finitude, a caducidade. Ao depender de uma vontade divina que pode tanto criar como retirar-se, a terra se vê lançada num estado de constante necessidade de salvação. A eticização do sagrado, nesse sentido, instala uma fratura no coração do mundo.

¹² PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. Todos os passos em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 144-145.

¹³ PIERUCCI, 2003, p. 144-145.

¹⁴ OTTO, 2007, p. 35.

¹⁵ OTTO, 2007, p. 37-38.

¹⁶ OTTO, 2007, p. 113.

¹⁷ OTTO, 2007, p. 120.

¹⁸ GALIMBERTI, 2003, p. 87-88.

Nesse sentido, o *ethos* religioso é profundamente transformado: sai de cena a manipulação mágica do sagrado, entra a ética da obediência da relação pessoal humano-divino. Em outras palavras, a desmagificação é, na religião, um processo de eticização. A sociologia weberiana identifica essa relação religiosa desmagificada/eticizada a partir do conceito de ascese. Em Weber compreende-se ascese como “agir de acordo com a vontade de Deus como ocorre na ética protestante e sua valorização do trabalho e na *alegria com o mundo*”. O asceta não apenas aceita o mundo como campo de atuação moral, mas o transforma em local de realização da vocação divina que o encontra pessoalmente. Em contraposição à ascese, teríamos a relação religiosa como mística. O místico entende-se como “o receptor do sagrado”. O misticismo resiste à racionalização ascética, pois não se orienta pela ação, mas pela recepção; não pela construção de sentido, mas pela imersão no mistério.¹⁹ Em resumo:

- na ascese – modo religioso privilegiado da modernidade –, a relação com o divino é mediada pela razão e ética;
- já na mística, essa relação é imediata, afetiva e abismal, marcada por assombro e fascínio.

A tensão entre o ascético e o místico, portanto, expressa dois modos de se posicionar diante do sagrado: um que busca ordenar e corresponder à vontade divina por meio da ação; outro que se rende à alteridade radical do mistério.

Aqui cabe novamente Otto e sua contribuição na compreensão do sagrado. O autor resgata a origem etimológica de mística, distinguindo entre o ainda não compreendido e o “misterioso” (de mesma raiz que “mística”), a saber, o absolutamente outro, “cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarrecido”²⁰. Essa incomensurabilidade é levada ao limite na experiência mística. Otto vê na mística uma radicalização da experiência “numinosa”, ou seja, pré e além de toda racionalidade. A mística não apenas reconhece o divino como outro em relação ao mundo, mas o coloca “além do próprio ser e do ente”, isto é, “se refere não só àquilo que nenhum palavra consegue reproduzir, mas que por excelência e essência é diferente e oposto a tudo que é e possa ser pensado”²¹. Nessa direção, para Galimberti, quando o sagrado irrompe, ele o faz sem linguagem, sem explicação, sem justificativa, sua presença é antes um choque, uma violência, uma ruptura na ordem discursiva.²² Isso não significa um silêncio neutro ou passivo, mas uma espécie de grito originário que antecede e desafia toda estrutura de significação.

No século XVII, quando a ciência moderna ainda nascia, diferentes visões de mundo disputavam a imaginação intelectual do Ocidente. Entre elas, muito influente, encontrava-se a filosofia aristotélica em sua recepção escolástica tardia, que via a natureza como ordenada a fins e repouso; ao lado encontrava-se a visão mágica, que intuía uma interioridade animada nos objetos; e, por fim, a visão mecanicista, que acabou prevalecendo. Esta última via o universo como um grande mecanismo, sem intenção, propósito ou interioridade, regido por leis fixas,

¹⁹ SOUZA, Carlos Henrique. Max Weber e a mística pietista: Uma leitura weberiana sobre a influência pietista no protestantismo histórico brasileiro. *INTRATEXTOS*. Número Especial 03, p. 17-34, Rio de Janeiro, 2012, p. 20-21.

²⁰ OTTO, 2007, p. 58-59.

²¹ OTTO, 2007, p. 61.

²² GALIMBERTI, 2003, p. 20-21.

passível de previsão e controle. A rejeição da visão mágica deu-se por dois motivos. O primeiro, de ordem epistemológica, consistia em negar que as coisas tivessem subjetividade, isto é, que fossem portadoras de vontade própria ou agência; elementos esses centrais nas cosmovisões animistas. A segunda razão, teológica, denunciava uma preocupação com a unicidade do poder divino: “Eles achavam desagradável a ideia de que poderia haver muitos centros de poder no universo além de Deus”. O desencantamento do mundo foi, portanto, também uma escolha doutrinal. Para preservar a transcendência absoluta de Deus, “desdivinizou-se o universo” (*de-divinizing the universe*), concentrando-se todo o poder numa única divindade soberana. A cosmologia ocidental moderna é, nesse sentido, também um ato de idoloclastia.²³

Essa reorientação simbólica implicou uma nova disposição em relação ao mundo natural. A atitude contemplativa do homem medieval, que desejava compreender e participar da ordem cósmica, foi substituída por uma postura ativa, interventiva e dominadora. Nesse novo paradigma, o mundo deixa de ser um texto a ser decifrado e passa a ser um sistema a ser dominado. Ocorre o “desencantamento” do universo. A perda dessa dimensão encantada foi acompanhada da perda de sentido.²⁴ A física moderna nasce exatamente desse deslocamento. A ciência medieval via o universo como uma teofania. O salto decisivo da modernidade, no entanto, consistiu em deixar de perguntar pelo significado das coisas, uma pergunta por sentido, para perguntar como elas funcionam, uma pergunta técnica.²⁵ Essa operação de esvaziamento semântico do mundo foi a condição de possibilidade do avanço técnico-científico, mas também da crise de sentido que atravessa a cultura contemporânea. A cosmologia mecanicista da modernidade pressupõe uma epistemologia objetificante, isto é, não participativa, e uma ontologia fragmentada. Trata-se, por fim, de um mundo que perdeu a presença do mistério, que não é mais habitado por potências invisíveis, mas apenas por leis naturais e variáveis mensuráveis.²⁶

Weber descreveu esse processo como “desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), isto é, “a crença de que não há forças misteriosas e incalculáveis que entram em jogo, mas sim que se pode dominar todas as coisas pelo cálculo”²⁷. Assim se completava a travessia de um mundo simbólico e espiritual para um mundo técnico, onde o real é aquilo que se mede, calcula e manipula. É importante observar que esse desencantamento moderno é herdeiro direto de dois pilares culturais fundamentais: dos gregos, que “forneceram a percepção de que a realidade era estruturada de acordo com princípios confiáveis que podem ser explorados por pesquisa empírica e pensamento racional”, e dos hebreus, que “adicionaram a noção de uma história linear, direcionada a objetivos e poder de uma vontade suprema”²⁸. Ao se cruzarem, essas duas tradições deram origem ao espírito moderno: objetivo e finalista, racional e histórico, cumulativo e dominador.

²³ “They found distasteful the idea that there could be many centres of power in the universe besides God”. BALCOMB, Anthony O. Re-enchanting a Disenchanted Universe: Post Modern Projects in Theologies of Space. *Religion & Theology*, v. 16, p. 77-89, 2009. p. 81.

²⁴ ALVES, 2012, p. 46-47.

²⁵ ALVES, 2012, p. 58.

²⁶ BALCOMB, 2009, p. 83.

²⁷ “... the belief that there are no mysterious, incalculable forces that come into play, but rather that one can master all things by calculation”. BALCOMB, 2009, p. 81-82.

²⁸ “... provided the insight that reality was structured according to dependable principles which can be explored by empirical research and rational thought (...) added the notion of a linear, goal directed history and the power of a supreme will”. BALCOMB, 2009, p. 82.

Na análise weberiana, o “desencantamento do mundo” (*Entzauberung*)²⁹ marca uma ruptura decisiva: o universo deixa de ser habitado por forças misteriosas manipuláveis e passa a ser regido por leis racionais. Nesse sentido, a religião moderna se distancia das práticas mágicas e aproxima-se da ética: a relação com o divino já não se dá por encantamento, mas por obediência racional. A “magia”, nesse horizonte, é vista como resíduo pré-racional, substituído pela ética como nova forma de vinculação com o sagrado. A desmagificação, porém, não é apenas técnica: ela também despoja o mundo de sua aura simbólica, tornando a natureza opaca, silenciosa e sem profundidade espiritual.³⁰ Otto, contudo, percebe na magia não um erro primitivo a ser superado, mas uma tentativa imperfeita e primeva de lidar com aquilo que, ao mesmo tempo, aterroriza (*tremendum*) e fascina (*fascinans*). A magia, nessa chave, não é reduzida a superstição, mas entendida como forma rudimentar de resposta ao mistério que excede o sujeito: o desestrutura e, ao mesmo tempo, o inunda de sentido.³¹ É a tentativa do ser humano em capturar o sagrado, manipulá-lo, domesticá-lo, absorvê-lo. E é precisamente aí que sua insuficiência aparece, pois o sagrado, na concepção de Otto, não se deixa apropriar. Ele invade, desestrutura, fascina e transforma. Quando a magia tenta canalizar essa força, revela tanto a intensidade da experiência religiosa quanto sua fragilidade diante do mistério.³²

Percebe-se, portanto, que a mística, para Otto, emerge como o oposto da magia: se esta pretende dominar o sagrado, a mística se deixa dominar por ele. Se a magia projeta o desejo pré-racional de controle, a mística se rende à alteridade. E nesse sentido, o místico ocupa o lugar que o mágico não pode habitar: não o da manipulação, mas o da reverência. Essa distinção é crucial para compreender a diferença (que será buscada abaixo) entre o reencantamento do mundo como fantasia regressiva (um retorno acrítico ao modo de pensamento mágico) e como experiência espiritual legítima (a redescoberta do mistério como categoria epistemológica). Enquanto a magia tende à instrumentalização do mistério, a mística aponta para um modo de ser no mundo marcado por humildade e escuta.

O encantamento (*Zauber*), para Otto, não reside na crença em forças ocultas manipuláveis, mas na percepção de que o mundo é atravessado por uma presença que transcende e convoca. A desmagificação não precisa significar dessacralização. O mistério pode sobreviver à razão, não como superstição, mas como profundidade. A teologia tem a tarefa de mostrar que o verdadeiro encantamento não recupera a magia, mas a reverência; não retorno ao “mito”, mas ao assombro; não busca controlar o sagrado, mas reconhecê-lo onde menos se espera.³³ Assim, recuperar o mistério não significa rejeitar a razão, mas recolocá-la em seu devido lugar: como resposta e não como origem, como caminho e não como fonte. Em um mundo desencantado, a teologia que deseja continuar viva e fecunda precisa reabrir as janelas para o infinito, não como fuga do mundo, mas como o resgate do horizonte sagrado que dá sentido à sua travessia. A crise contemporânea, portanto, é também crise de presença: não apenas da presença de Deus, mas da presença humana no mundo, da capacidade de viver e conhecer o real como um todo habitado, interligado e simbólico. Reaprender a ver Deus no mundo não significa um retorno ingênuo ao

²⁹ É possível traduzir o conceito como “desmagificação”, também.

³⁰ OTTO, 2007, p. 157.

³¹ OTTO, 2007, p. 68.

³² OTTO, 2007, p. 70.

³³ OTTO, 2007, p. 132.

passado, mas uma superação da lógica dualista que exilou tanto Deus quanto o ser humano de sua própria morada comum.

2. *Des-divinação da natureza pela razão técnico-científica*

Ao racionalizar o mundo, a religião ocidental, atravessada pelo monoteísmo ético, estabelece as bases para a posterior desdivinização científica. O estudo do conceito e das implicações do *desencantamento do mundo* permitem observar que “a eliminação da magia pela tradição judaico-cristã implica a *desdivinação* do mundo imanente”; e isso “se refere tanto a divindades quanto a forças anímicas”³⁴. A ciência moderna não fez senão completar esse processo ao eliminar não apenas os deuses, mas também o próprio sentido metafísico do mundo. Se a religião judaico-cristã não via mais na natureza uma estabilidade eterna, mas efeito da vontade de Deus, a ciência moderna, por sua vez, substituiu essa vontade divina pela vontade humana, e agora a técnica avançaria sem reconhecer qualquer vontade, nem divina, nem humana, nem natural, como seu limite. Ela reconhece apenas “o *estado dos resultados alcançados*”, que pode ser “deslocado ao infinito sem nenhum outro objetivo senão o da autopotencialização da técnica como fim em si mesma”³⁵. Dessa forma, a razão que antes operava no horizonte de totalidade e finalidade, isto é, “a razão substancial, que se expressava nas imagens religioso-metafísicas do mundo”, cinde-se, agora, “em unidades autônomas, tornando-se concreta para poder operar no domínio do calculável”³⁶.

É a essa razão funcional, instrumental, fragmentada, que se deve a crise contemporânea de sentido. A fragmentação das “imagens de mundo” leva que “seus problemas internos” fiquem “cingidos entre pontos de vista específicos da verdade, da justeza normativa, da autenticidade ou do belo”, sem, contudo, alcançar algum nível de totalidade que a profundidade de seu problema exige. Nenhuma das possíveis perspectivas, por si, é capaz de produzir um horizonte total de legitimação.³⁷ O resultado é um mundo desprovido de orientação última, onde “o sujeito moderno se depara com um mundo fragmentado cujo sentido por ele reclamado não está em nenhum lugar determinado”³⁸. A religião, outrora “a expressão da unidade de sentido da existência”, já não cumpre mais a função de reunir os diversos estratos da vida humana num universo simbólico partilhado. O vazio deixado pela religião, contudo, não foi preenchido por outra instituição ou arranjo simbólico. O desencantamento foi, portanto, total: “o processo de racionalização atingiu plenamente a sua meta: o mundo foi desencantado; o reino do sem sentido foi inaugurado”³⁹.

O projeto moderno de racionalização está enraizado, em grande parte, na cisão inaugural proposta por Descartes entre mente e corpo. Ao enunciar o *cogito*, Descartes instituiu o que talvez tenha sido “o mais fundamental dos desgajamentos (ou rupturas) – o da mente do corpo”.

³⁴ RAMALHO, 2019, p. 3.

³⁵ GALIMBERTI, 2003, p. 37.

³⁶ VASCONSELOS, Sérgio S. D.; LIMA, Hélio Pereira. Entre o mito e o desencantamento: a religião em Weber, Adorno e Horkheimer. *Paralelus*, v. 9, n. 21 (mai-ago/2018), p. 565-582. Recife, 2018, p. 570.

³⁷ VASCONSELOS; LIMA, 2018, p. 570-571.

³⁸ VASCONSELOS; LIMA, 2018, p. 579.

³⁹ VASCONSELOS; LIMA, 2018, p. 580.

Esse gesto não foi meramente filosófico, mas civilizacional: com ele, “veio o desengajamento (ou ruptura) do tempo do espaço, do indivíduo da sociedade, do espiritual do material e do pessoal do cósmico”. O propósito dessa desconexão era claro: “colocar a humanidade em uma posição de controle completo sobre a natureza”. Nesse sentido, o desligamento da realidade, entendido como o rompimento do laço ontológico entre o sujeito e o mundo, teve como consequência direta a objetificação da mesma.⁴⁰ Esta, aliás, é a chave hermenêutica da modernidade: desincorporar, des-sacralizar, despersonalizar, para, enfim, dominar. Trata-se de uma operação sistemática que implica afastar a moralidade dos fatos, pois “o fato deve ser separado do valor”, e “a moralidade teve que ser segregada do fato para que o mundo pudesse ser limpo para o cálculo proposicional”⁴¹.

Esse processo de modernização, ou de secularização radical, contudo, não ocorreu abruptamente, mas “levou vários séculos para ser concluído”. Sua lógica, contudo, é clara: dessacralizar o espaço, linearizar o tempo, subjetivar o eu. Para que o sujeito moderno se tornasse protagonista da manipulação da natureza, era preciso isolá-lo, isto é, separá-lo do mundo, da coletividade, do tempo cíclico, do corpo e da criação.⁴² No mundo contemporâneo, sem mistério e sem totalidade, o ser humano se encontra separado da natureza. Ele já não faz parte de uma comunidade cósmica, mas tornara-se seu senhor. O desencantamento teve, portanto, uma implicação ecológica decisiva: “No âmbito da relação entre ser humano e natureza, essa dessacralização se apresenta como separação entre ambos e como possível desvalorização do mundo natural pelos humanos”⁴³. O ser humano deixa de se perceber como parte de um mundo vivo e passa a tratá-lo como objeto, recurso, máquina. O paradigma cartesiano, portanto, antes de ser a causa, é um elemento que se soma ao conjunto desencantador na história, agregando “o princípio mecanicista-reducionista, que afirma a concepção de todos-orgânicos como máquinas”, o que estabelece “uma tendência à fragmentação e a visão de natureza como recurso, lhe retirando qualquer valor intrínseco”⁴⁴.

A separação radical entre o ser humano e a natureza manifesta-se contemporaneamente na forma da crise ecológica global. A racionalidade que desencantou o mundo e o transformou em objeto de exploração, “deixou como herança uma sociedade que apostou o seu futuro no conspícuo progresso da ciência e da técnica, ao custo do abandono dos valores tradicionais que davam sentido à existência”. Mas a técnica, por mais eficiente, não pode responder às perguntas últimas que inquietam o espírito humano.⁴⁵ A antropogênese moderna foi marcada pelo afastamento: do mundo, do outro, do mistério, de Deus. Essa genealogia do sujeito como força dominadora e do mundo como coisa manipulável é a base da crise contemporânea que excede substancialmente problemas específicos ambientais, sociais, econômicos e/ou político. Trata-se, isso sim, de uma crise da presença, do vínculo e do sentido. É nesse contexto que surge, entre os escombros do desencantamento, o murmúrio de um possível retorno do sagrado. A relevância acadêmica e social desse tema é notável, “o que alguns acadêmicos denominam

⁴⁰ “... the most fundamental of disengagements – that of mind from body (...) came disengagement of time from space, individual from Society, the spiritual from the material, and the personal from the cosmic (...) purpose, which was to put humankind in a position of complete control over nature”. BALCOMB, 2009, p. 80.

⁴¹ “Fact must be separated from value (...) morality had to be segregated from fact in order that the world could be made clean for the propositional calculus”. BALCOMB, 2009, p. 81.

⁴² “... took several centuries to complete”. BALCOMB, 2009, p. 82.

⁴³ RAMALHO, 2019, p. 3.

⁴⁴ RAMALHO, 2019, p. 6.

⁴⁵ VASCONSELOS; LIMA, 2018, p. 579.

de *reencantamento do mundo*”. Esse reencantamento, longe de ser um retorno ao mágico pré-moderno, manifesta-se como desejo de restabelecer uma comunhão perdida, uma sensibilidade cósmica, um *ethos* da criação. Há, perceptivelmente, numerosos movimentos que aspiram substituir “o dualismo, o antropocentrismo, o mecanicismo-reducionismo (...) pelo monismo, ecocentrismo e panteísmo”⁴⁶.

A forma como compreendemos o mundo molda radicalmente nossa maneira de viver nele. Em termos teológicos, é possível dizer que esta maneira de nos relacionarmos e compreendermos o mundo está intrinsecamente ligada à cosmovisão que nos habita. Não se trata apenas de uma relação objetiva com o mundo exterior, mas de uma orientação total da existência, incluindo como nos vemos e nos relacionamos com o mundo. Nesse sentido, as culturas que a modernidade classificou como “primitivas” não se reconheciam no paradigma cartesiano que divide sujeito e objeto, espírito e matéria, tempo e espaço como realidades estanques. Ao contrário, entendiam o mundo a partir de uma experiência do real que integrava dimensões sensíveis e espirituais, naturais e sobrenaturais, de modo não dualista. Esse tipo de percepção sensível permitia uma participação íntima entre o eu e o mundo que não se encerrava na imanência do objeto, mas se abria à presença do invisível operante. Em tal mundo, as separações modernas entre sujeito e objeto são diluídas; “fundamentalmente todas as coisas compartilham a mesma natureza e a mesma interação umas com as outras”⁴⁷. Entretanto, esse nível de participação vital “provavelmente só pode ser experimentado por pessoas que vivem num mundo completamente intocado pela modernidade”. Estes povos viviam em um “universo encantado” (*enchanted universe*). Com o avanço da técnica e a institucionalização do paradigma científico, contudo, o ser humano tornou-se menos vulnerável, mas também menos sensível ao mistério que permeia a realidade. Trata-se, portanto, de uma forma de estar no mundo marcada não por domínio ou controle, mas por relação, reverência e co-pertença.⁴⁸

Há um crescente interesse ocidental por um resgate desse mundo já não habitado pelas pessoas modernas. Para Anthony Balcomb, a virada pós-moderna, tanto no pensamento filosófico quanto nas ciências humanas e teológicas, tem tentado reagir a essa perda por meio de uma revalorização da relacionalidade, da corporalidade, da afetividade e da dimensão simbólica do saber. Isso aponta para uma redescoberta do universo encantado, não mais como um retorno ingênuo ao passado, mas como um horizonte reencontrado, ainda que “purgado, possivelmente, dos elementos ‘brutais’” que caracterizavam o universo pré-moderno. O reencantamento aqui não é regressivo, mas restaurador: uma tentativa de restituir sentido ao mundo sem ignorar o que se aprendeu com a crítica racional. Trata-se de reencontrar, sob as ruínas da técnica, os vestígios do mistério.⁴⁹ Reencantar o mundo, portanto, mais do que uma negação do conhecimento racional ou da ciência moderna, consiste em uma reconciliação entre razão e mistério, entre a técnica e seu limite, entre sujeito e realidade como alteridade viva.

Rudolf Otto oferece um instrumento de “reencantamento do mundo”, isto é, de rompimento com a lógica de dominação e objetificação da natureza, através do resgate da experiência do aspecto numinoso do sagrado. O autor demonstra que a religiosidade mais profunda nasce da

⁴⁶ RAMALHO, 2019, p. 15.

⁴⁷ “... fundamentally all things share the same nature and the same interaction one upon another” TAYLOR, James apud BALCOMB, 2009, p. 78.

⁴⁸ “... probably only be experienced by people living in a world that is completely untouched by modernity”. BALCOMB, 2009, p. 79.

⁴⁹ “... purged, possibly, of the ‘brutish’ elements”. BALCOMB, 2009, p. 79-80.

reverência e de assombro diante do mistério, não de uma demanda ética ou de uma necessidade teleológica.⁵⁰ O mistério, ao se impor como realidade que escapa ao controle humano, restitui à criação sua dignidade ontológica. A natureza, antes reduzida a recurso, reaparece como manifestação do sagrado, como lugar de epifania. O reencantamento, assim, supera o apelo ético ecológico. A redescoberta do caráter numinoso não apenas libera o sagrado da prisão conceitual em que a modernidade o havia confinado, mas transforma também a relação do ser humano com o mundo natural: não mais como senhor diante de um objeto, mas como criatura diante do mistério, um reencontro que se converte em reverência pela vida e em responsabilidade diante do todo. Mas da mesma maneira que Otto é crítico à redução ética da religião, também o é às leituras do sentimento religioso reduzidas à introspecção psicológica ou a um sentimento subjetivo de dependência, como em Schleiermacher.⁵¹

Para Otto, o sentimento religioso nasce do impacto de uma alteridade absoluta, de um poder que se impõe como *totalmente outro* (*ganz Andere*) e desfaz simbolicamente o eu em sua pretensão autonomia.⁵² É dessa irrupção que nasce o chamado *sentimento de criatura* (*Kreaturgefühl*), não como causa do sentimento religioso, mas como seu reflexo inevitável. Não se trata de um sentimento moral, estético⁵³ ou psicológico, mas da vivência de aniquilamento diante do mistério que transcende todas as categorias racionais.⁵⁴ É a percepção de que se é radicalmente profano diante do sagrado, absolutamente finito diante do infinito. Esse sentimento, porém, não conduz ao medo ou à alienação, mas à reconciliação. Ao reconhecer sua condição de criatura, o ser humano deixa de se conceber como senhor da realidade e “re-entra” simbolicamente na ordem do *cosmos*. A natureza, nesse horizonte, deixa de ser objeto de dominação e volta a ser um lugar de revelação, uma alteridade viva que merece reverência. O *sentimento de criatura*, ao restaurar a consciência de pertencimento a algo maior, opera como ponte entre o humano, o sagrado e a criação. Nele, a cisão moderna é superada: já não somos sujeitos diante de um mundo desencantado, mas criaturas entre criaturas, responsáveis diante do mistério que a tudo envolve.⁵⁵

O numinoso é o que desperta no ser humano o sentimento de criatura. Esse sentimento não é produto da reflexão moral, da introspecção estética ou da análise psicológica, mas efeito de um encontro: ele emerge quando o humano se vê subjugado por uma presença absolutamente outra, diante da qual toda pretensão de autonomia se desfaz. Mesmo em contextos onde o discurso racional da fé predomina, esse núcleo não desaparece, apenas adormece, para eventualmente ressurgir com mais intensidade. E esta é uma dimensão da qual a teologia cristã pode prescindir. A tensão entre racionalidade e irracionalidade religiosa, portanto, constitui um eixo hermenêutico fundamental em Otto. A fé não se reduz ao que pode ser logicamente explicado ou moralmente justificado. Otto não contrapõe razão e fé como domínios rivais, mas distingue, isso sim, entre o elemento racional, aquele que pode ser formulado com clareza e transmitido por conceitos, e o elemento irracional, ou melhor, suprarracional, que caracteriza o núcleo vivo da experiência religiosa.⁵⁶

⁵⁰ OTTO, 2007, p. 173.

⁵¹ OTTO, 2007, p. 42.

⁵² OTTO, 2007, p. 90-91.

⁵³ OTTO, 2007, p. 82.

⁵⁴ OTTO, 2007, p. 41.

⁵⁵ RAMALHO, 2019, p. 9.

⁵⁶ OTTO, 2007, p. 95-96.

Esse irracional, é preciso frisar, não é sinônimo de subjetivo ou ilógico. Otto o compreende como *irracional qualitativo*, isto é, uma realidade que escapa ao domínio dos conceitos não por deficiência de pensamento, mas por exceder suas capacidades. O irracional, aqui, é o que espanta não por obscuridade, mas por plenitude. O racional, por sua vez, designa aquilo que é passível de ser traduzido em doutrina, ética ou metafísica, contudo, não esgota o sagrado.⁵⁷ O mistério, portanto, não é a ignorância provisória que aguarda ser esclarecida; é o oculto em sentido forte, aquilo que, por essência, não se deixa capturar, “o não-evidente, não-apreendido, não-entendido, não-cotidiano nem familiar”⁵⁸. Assim, Otto supera tanto a dessacralização racionalista quanto o sentimentalismo vago: oferece à teologia um caminho para reconhecer o sagrado como realidade que nos precede, excede e convoca.

Essa realidade misteriosa, ao invés de alienar o ser humano do mundo, restitui-lhe um lugar reconciliado dentro dele. O sentimento de criatura reconecta aquilo que a modernidade cindiu: o humano, o divino e a natureza. Quando o sujeito moderno defronta-se diante do totalmente outro, ele abdica do papel de senhor e recupera sua condição de pertencimento. Isso não implica passividade, mas reverência. A natureza não é mais apenas objeto ou recurso à disposição da técnica, mas um espaço sagrado, habitado pela alteridade, onde o mistério se manifesta. O mundo readquire espessura simbólica, densidade ontológica, exigindo do ser humano mais do que uso: exige atenção, cuidado, silêncio. O sentimento de criatura, ao descentrar o eu moderno, opera como chave de reconciliação cósmica, não como recuo irracionalista, mas como intuição profunda de que a vida, em sua totalidade, participa de um mistério comum. Esse deslocamento espiritual esboça algo como um novo *ethos*, onde a espiritualidade não se opõe à razão, mas a transborda; e onde a natureza, reencontrada como lugar do sagrado, volta a falar. O mundo moderno, mesmo desencantado, ainda clama por sentido. E talvez, nessa busca, ressoe novamente a voz do mistério; não como dado imediato, mas como promessa escatológica. Cabe à teologia, enquanto saber do mistério, escutar essa promessa e discernir seus sinais, entre os destroços da razão instrumental e as fagulhas do sagrado que, teimosamente, ainda iluminam as ruínas do mundo moderno.

3. Para um *reencantamento* do mundo

A partir de uma perspectiva weberiana é possível compreender que “a razão não é a evolução das trevas para a luz, tampouco da mágica para a ciência”⁵⁹. A crítica da presente pesquisa não se dirige à ciência em si, mas à absolutização de um modelo racional de mundo que, no lugar de abrir horizontes, acaba por restringi-los. A racionalização e a eticização modernas, no ponto de vista weberiano, “*desencantam o mundo*, na medida em que o despojam do encanto do imponderável e subjugam-no ao império da previsibilidade”⁶⁰. O que se perde nesse processo não é apenas algo sobrenatural, mas toda uma gramática simbólica capaz de conferir sentido

⁵⁷ OTTO, 2007, p. 97-98.

⁵⁸ OTTO, 2007, p. 45.

⁵⁹ MORETTI, Sérgio L. do Amaral; POZO, Hamilton. Racionalidade e desencantamento do mundo: uma reflexão sobre o pensamento weberiano a respeito do capitalismo. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 37, n. 1 (jan-jun/2015), p. 21-30. Maringá, 2015, p. 21.

⁶⁰ MORETTI; POZO, 2015, p. 23.

à existência. A razão moderna se torna, assim, paradoxal: ao pretender libertar, acaba encarcerando. Mesmo seu viés ético revela-se ambíguo, pois “a racionalização (...) pretende que todos os atos humanos sejam destinados a justificar a felicidade, portanto moralmente justificáveis se orientados para esse objetivo”; uma lógica que facilmente se torna utilitária e instrumental.⁶¹ Para Galimberti, “a remoção do sagrado implica a absolutização do cosmo da razão”⁶². Instala-se a confiança técnica, a eficácia científica, o planejamento e o controle. Mas esse fechamento não elimina o sagrado, apenas o recalca. Por fim, isso implica o fracasso do projeto humanista. A técnica já não é um meio a serviço da emancipação; ela se tornou um fim em si mesma, e sua neutralidade instrumental foi rompida. Agora, construção e destruição aparecem como possibilidades equivalentes, pois a técnica cresceu a ponto de poder redimir ou exterminar.⁶³

O deslocamento da ciência de uma busca de compreensão para um projeto de domínio se torna evidente com Francis Bacon, considerado um dos fundadores do método científico moderno. Com Bacon, “o objetivo do conhecimento deixou de ser a compreensão do mundo natural para se tornar o domínio da natureza”. Essa mudança de paradigma transformara a Terra de um organismo vivo, que outrora já havia sido vista como uma mãe, em uma reserva de recursos a ser explorada. Consolida-se, assim, a visão mecanicista do mundo natural, que entende os organismos como máquinas compostas por partes específicas, que podem ser fragmentadas e analisadas separadamente.⁶⁴ A partir disso, a ciência moderna consolidou a crença no “direito do homem de utilizá-la para seus fins particulares”⁶⁵, legitimando a exploração tanto ambiental quanto social como consequência desse paradigma. Assim, no transcorrer da modernidade, o saber sobre o mundo deixa de ser escuta e se torna imposição. Se, antes, o *cosmos* ensinava ao homem, agora era o homem que obrigava a natureza a responder. A natureza, esvaziada de sentido intrínseco, passa a ter valor apenas como material disponível ao projeto humano. Ao final dessa transfiguração, a ausência de Deus e o domínio do homem se convertem, não raramente, em um novo tipo de vazio.⁶⁶

Essa trajetória culmina em uma crise civilizacional que se experimenta contemporaneamente. Multiplicam-se “os problemas ambientais decorrentes deste modelo de progresso”, o que demonstra “seu caráter insustentável, não solidário, capaz de aniquilar a vida no planeta”⁶⁷. A racionalização, que prometia sentido e ordem, revela sua insuficiência, pois,

se o desencantamento do mundo pela ciência dá-se com a perda de um sentido único, metafísico, capaz de explicar as angústias cosmológicas humanas, a constatação de que a ciência não é capaz de cumprir suas pretensões (...) revela um aprofundamento do desencantamento do mundo.⁶⁸

O desencantamento moderno, portanto, não é apenas a perda do mito, mas também a emergência da incerteza: um mundo sem sentido e sem garantias de futuro.

⁶¹ MORETTI; POZO, 2015, p. 22-23.

⁶² GALIMBERTI, 2003, p. 24.

⁶³ GALIMBERTI, 2003, p. 36.

⁶⁴ MOCELLIM, 2021, p. 224-225.

⁶⁵ GONÇALVES, 2007, p. 11.

⁶⁶ GALIMBERTI, 2003, p. 172-173.

⁶⁷ GONÇALVES, 2007, p. 16.

⁶⁸ GONÇALVES, 2007, p. 16.

Mesmo propostas como “desenvolvimento sustentável” permanecem frágeis diante dessa crise, pois, “mantém o mesmo modelo de desenvolvimento almejado, acrescentando apenas o contexto ecológico”⁶⁹. Não se trata, portanto, de transformação estrutural, mas de um verniz verde sobre a mesma lógica exploratória. A tarefa de superação dessa crise exige um novo olhar epistemológico, uma vez que a ciência moderna, ao deixar de pensar esses problemas como problemas, os transformou em ponto cego. Contudo, é exatamente no esgotamento da racionalidade moderna que se abre a possibilidade de um novo horizonte epistemológico, ou seja, “caminhos para um reencantamento”. Mas esse reencantamento não será uma regressão ao irracional. Trata-se de reconhecer “a indeterminação intrínseca do futuro” e abrir-se a uma “ciência aberta e reflexiva, capaz de dialogar com outras formas de saber”. O reencantamento do mundo exige uma nova sensibilidade, não apenas técnica, mas ética, poética, simbólica, que permita conceber “de forma solidária o homem e a natureza em sua multiplicidade”⁷⁰.

O projeto moderno de emancipação e desenvolvimento técnico, político e econômico parece ter excluído o sagrado do mundo. Mas, como lembra Galimberti, o sagrado apenas se retirou das instituições, não das almas, que agora se veem forçadas a enfrentá-lo solitariamente.⁷¹ Chegados a este ponto histórico, em que nossa capacidade de fazer superou vertiginosamente nossa capacidade de crer, o sagrado ressurgiu, não como nostalgia, mas como ameaça. E essa ameaça é ainda mais perigosa por ser, muitas vezes, invisível ou irreconhecível. Não se perdeu apenas a “origem” do sagrado, “mas também o marco que assinalava o *limite* além do qual era prudente não se aventurar”. Essa perda do limite é resultado de um processo secular, em que a secularização do cristianismo desvinculou o ser humano da antiga hierarquia das criaturas, dissolvendo limites cosmológicos e teológicos. Com a “morte de Deus” anunciada pela modernidade, restou apenas um “*limite de fato*”, que é o limite técnico, e esse é “um limite *superável* com o tempo”, pois “para a técnica não existem *limites de princípio*”⁷².

O retorno do sagrado e reencantamento do mundo, assim, manifesta-se como “sintomas da inquietude do homem contemporâneo”, um homem que fora educado para crer na técnica como projeto de salvação, mas que agora, “à sombra do progresso”, começa a perceber a “possibilidade de destruição” e, com ela, “a possibilidade de extinção”⁷³. Entre as manifestações desse retorno, há que citar-se um certo retorno, em sociedades ocidentais, ao que Balcomb chama de panteísmo ancestral. Essas religiosidades, embora muitas vezes marginalizadas, têm atraído diversos pensadores e ativistas que identificam no monoteísmo clássico, como o judaico-cristão, um projeto teológico e político de conquista não só dos povos, mas também das forças e ciclos naturais. O paganismo, nesse contexto, ainda que indefinido, aparece como uma sensibilidade cosmológica que reivindica o valor intrínseco da terra e seu mistério.⁷⁴

Entre os caminhos de reencantamento do mundo de matriz cristã, Balcomb delineia o panenteísmo filosófico e cristológico e a síntese trinitária e sacramental da Ortodoxia oriental. O primeiro, propõe-se como um equilíbrio entre o imanentismo panteísta e a transcendência teísta. O panenteísmo cristológico pode ser definido como “a crença de que o Ser de Deus inclui

⁶⁹ GONÇALVES, 2007, p. 14.

⁷⁰ GONÇALVES, 2007, p. 17-18.

⁷¹ GALIMBERTI, 2003, p. 27-28.

⁷² GALIMBERTI, 2003, p. 35-36.

⁷³ GALIMBERTI, 2003, p. 37.

⁷⁴ BALCOMB, 2009, p. 84-85.

e penetra todo o universo, de modo que cada parte dele existe Nele”. Essa cosmologia recorre à linguagem da sacramentalidade cósmica, do entrelaçamento e da presença mútua, buscando afirmar simultaneamente a interioridade de Deus no mundo e a liberdade da divindade em relação à criação. Fala-se do “cosmos como o corpo de Deus”, com o mundo existindo “em” e “através” de Deus. Nessa chave, a Cristologia também é resgatada como estrutura ontológica do universo, ou seja, como “a linguagem do entrelaçamento inextricável, a dependência de Deus do cosmos, o valor intrínseco e positivo do cosmos, possibilidade e grau de Cristologia”⁷⁵.

O segundo caminho de reencantamento é aquele trilhado pela Ortodoxia oriental, que não precisou em sua história responder à modernidade, porque “se desenvolveu como se o Iluminismo nunca tivesse existido”⁷⁶. Sua resposta ao desencantamento, por isso, não é reativa, mas estrutural. A Ortodoxia oferece o que se convencionou chamar de “síntese patrística”: uma teologia trinitária e mística que articula razão, sensibilidade e liturgia. Nela, o mundo é concebido como um universo sacramental, onde tudo participa do *Logos*. Tal cosmologia sustenta um dualismo ontológico entre Deus e o mundo, mas sem anular a presença divina na criação. Deus permanece outro, mas nunca ausente. Assim, o mundo não é divino por si mesmo, mas está pleno de sentido porque é sustentado pela Palavra, ou seja, pelo *Logos*. O *cosmos*, dessa forma, é relação.⁷⁷

Na teologia ortodoxa, a encarnação do *Logos* é o fundamento ontológico da matéria, pois “a matéria e a natureza na teologia ortodoxa recebem seu fundamento ontológico final, sua existência e significado hipostasiados, de Cristo como o Alfa e o Ômega de tudo no mundo criado”. A natureza, frisa-se, não é apenas objeto da redenção, mas portadora de sentido e vocação. A humanidade, imagem de Deus, está vocacionada a contemplar e participar da estrutura simbólica do cosmos, não como seu dominador, mas como sacerdote da criação.⁷⁸ Essa abordagem ortodoxa contrasta fortemente com a tradição ocidental marcada pela influência de Agostinho, cuja ênfase na queda impediu uma reconciliação plena com o mundo. Se a Ortodoxia vê o mundo como sacramento, a teologia latina oscilou entre o mundo como obstáculo e como instrumento da graça.⁷⁹

Diante da crise civilizacional provocada pelo desencantamento moderno, torna-se urgente buscar caminhos para um reencantamento do mundo que não implique regressão ao irracional, mas superação das dicotomias instauradas pela modernidade. É o objetivo da pesquisa mais ampla na qual este artigo se situa, buscar por estes caminhos e, quiçá, por novos caminhos. Reencantamento se dá a partir de uma visão relacional da realidade. A partir dessa perspectiva, a razão não é descartada, mas reconciliada com dimensões mais profundas da consciência e mediada por saberes simbólicos, permitindo que o mundo volte a ser percebido como espaço vivo e significativo. Essa reorientação do imaginário e da experiência pode ser favorecida, é verdade, por cosmologias alternativas ao modelo civilizacional ocidental e moderno, mas também por elementos constituintes do pensamento cristão, como, por exemplo, a tradição cristã

⁷⁵ “... the belief that the Being of God includes and penetrates the whole universe, so that every part of it exists in Him’ (...) the cosmos as God’s body (...) the language of inextricable intertwining, God’s dependence on the cosmos, the intrinsic, positive value of the cosmos, possibility, and degree Christology”. BALCOMB, 2009, p. 85.

⁷⁶ “... it has developed as though the Enlightenment never existed”. BALCOMB, 2009, p. 85-86.

⁷⁷ BALCOMB, 2009, p. 86-87.

⁷⁸ “Matter and nature in Orthodox theology receive their ultimate ontological foundation, their hypostasized existence and meaning, from Christ as the Alpha and Omega of everything in the created world” NESTERUK, Alexei apud BALCOMB, 2009, p. 87.

⁷⁹ BALCOMB, 2009, p. 88.

oriental, embora não só. A continuação da presente pesquisa objetiva reaver e desenvolver chaves teológicas cristãs para redescobrir a presença do mistério no cotidiano, restaurando vínculos rompidos e inaugurando uma convivência mais reverente, justa, sensível e significativa com tudo o que vive.

Considerações finais

O percurso realizado neste artigo partiu da constatação do esgotamento da racionalidade moderna e de seu paradigma técnico-instrumental, que, ao absolutizar a ciência e romper os vínculos simbólicos entre ser humano e mundo, conduziu não apenas à crise ecológica que hoje enfrentamos, mas também a um profundo vazio espiritual. O desencantamento do mundo, descrito por Weber, não é apenas o colapso das velhas mitologias, mas o silenciamento da linguagem simbólica e a obliteração do mistério como categoria legítima da experiência humana. O universo moderno tornou-se funcional, calculável, manipulável, mas, com isso, tornou-se também mudo, opaco e desabitado de sentido. A ciência, ao recusar aquilo que não pode medir, acaba por obscurecer a dimensão existencial, espiritual e afetiva do real. Contudo, essa tentativa de expulsar o sagrado da experiência não o extinguiu; apenas o recalcou. E como o que é recalcado retorna, o sagrado reaparece, não nas formas esperadas, mas como inquietação, como crise, como clamor.⁸⁰

Nesse cenário, não basta denunciar os limites da razão moderna ou apontar o colapso de sua promessa emancipatória. É preciso cultivar um novo horizonte. E esse horizonte, como procuramos mostrar, passa por um deslocamento epistemológico e teológico-religioso. O reenchantamento do mundo não implica um retorno à “magia” ou ao irracionalismo, mas uma reintegração da razão com a sensibilidade, da ciência com a contemplação, da ética com a escuta. Tal tarefa exige não apenas novas categorias cognitivas, mas também novas disposições afetivas. Recuperar a linguagem simbólica, redescobrir o valor intrínseco da natureza, reconhecer a interdependência de tudo o que vive, tudo isso não é apenas tarefa da filosofia ou da ciência, mas também da teologia. Nesse ponto, o cristianismo, em sua radicalidade esquecida, pode oferecer uma contribuição decisiva. A encarnação, Deus se fazendo mundo, corpo, história, subverte a lógica da separação entre transcendência e imanência e devolve ao real sua densidade sacramental. O tempo torna-se morada da redenção, e o *cosmos*, lugar de presença.⁸¹

Mas para que essa contribuição não se converta em defesa nostálgica de uma ordem perdida, é necessário que o próprio cristianismo passe por um êxodo: um deslocamento que o liberte de suas alianças modernas com o poder, com a razão dominante, com a moralidade de controle. Isso não significa abandono de sua identidade, mas fidelidade à sua vocação mais profunda. Escutar o clamor da Terra, reconhecer a beleza ferida da criação, abrir-se às vozes que brotam à margem dos sistemas religiosos estabelecidos, tudo isso pode ser expressão contemporânea da fé encarnada. Trata-se de aprender a habitar o mundo como quem entra num espaço *con*-sagrado, com reverência, cuidado e espanto. Nesse gesto, talvez reencontremos o elo perdido entre ética e cosmologia, entre fé e Terra, entre mistério e vida. E, assim, quem sabe, poderemos

⁸⁰ GALIMBERTI, 2003, p. 37.

⁸¹ GALIMBERTI, 2003, p. 24.

contribuir para a construção de uma nova civilização, mais sensível, mais justa e mais enraizada no sagrado que pulsa, ainda, no coração do mundo.⁸²

Este artigo, contudo, não pretendeu oferecer conclusões fechadas ou caminhos práticos já definidos. Seu propósito foi estabelecer uma base teórico-conceitual a partir das categorias de desencantamento e reencantamento do mundo, conforme articuladas por Weber e Otto, que servirão de referência para as próximas etapas da pesquisa. Assim, o texto deve ser lido como um ensaio inaugural, que delimita os contornos do problema e propõe uma chave hermenêutica para compreendê-lo. Nos trabalhos seguintes, essas categorias serão aprofundadas e confrontadas com outros referenciais teológicos, filosóficos e históricos, em busca de uma formulação mais abrangente de como a teologia pode responder à crise simbólica e ecológica contemporânea.

Referências

- ALVES, Rubem. *O que é religião?* 13. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- BALCOMB, Anthony O. Re-enchanting a Disenchanted Universe: Post Modern Projects in Theologies of Space. *Religion & Theology*, v. 16, p. 77-89, 2009.
- GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado: O cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GONÇALVES, Verônica. O desencantamento do mundo, a crise ambiental e o pensamento complexo. *EmTese*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 1-24, ago-dez/2007.
- MOCELLIM, Alan Delazeri. Holismo, Panteísmo e Redeificação do Mundo. *Simbiótica*, Vitória, v. 8, n. 2, p. 217-234, 2021.
- MORETTI, Sérgio L. do Amaral; POZO, Hamilton. Racionalidade e desencantamento do mundo: uma reflexão sobre o pensamento weberiano a respeito do capitalismo. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 37, n. 1, Maringá, p. 21-30, jan-jun/2015.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. Todos os passos em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- RAMALHO, Emmanuel. A relação ser humano-natureza no desencantamento religioso do mundo. *Último Andar*, São Paulo, n. 33, p. 2-18, 2019.
- SOUZA, Carlos Henrique. Max Weber e a mística pietista: Uma leitura weberiana sobre a influência pietista no protestantismo histórico brasileiro. *INTRATEXTOS*. Número Especial 03, p. 17-34, Rio de Janeiro, 2012.
- VASCONSELOS, Sérgio S. D.; LIMA, Hélio Pereira. Entre o mito e o desencantamento: a religião em Weber, Adorno e Horkheimer. *Paralelus*, Recife, v. 9, n. 21, p. 565-582, mai/ago/2018.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Submetido em 30/07/2025

Aprovado em 29/09/2025

⁸² GALIMBERTI, 2003, p. 30.