

Fenomenologia da Experiência Religiosa

*Antônio Gouvea Mendonça**

Sinopse

Esta reflexão é uma tentativa de estabelecer a base para uma discussão a respeito da possibilidade epistemológica de uma ciência da religião. A fim de escapar da multiplicidade de métodos que impossibilita essa discussão em termos de sua singularidade, propõe-se um recuo básico à fenomenologia, buscando um apoio anterior às diversas ciências que se preocupam com a religião, inclusive a própria teologia. É reconhecida a busca do absoluto religioso que perpassa o pensamento de filósofos, teólogos e, mais recentemente, o dos próprios sociólogos da religião. Tenta-se então, através das pistas metodológicas apontadas, buscar na experiência religiosa os fundamentos necessários para uma discussão da ciência da religião.

Palavras-chave: ciência da religião; fenomenologia; experiência religiosa

Abstract

This article is an attempt to establish the basis for a discussion about the very epistemological possibility of a science of religion. In order to avoid the multiplicity of methods which prevents such a discussion in its singularity, a basic stepping back to phenomenology is proposed. In this way, a theoretical backing previous to the several sciences concerned with religion, including theology, is looked for. The search for the religious absolute which pervades the thinking of philosophers, theologians and, more recently, even that of sociologists of religion, is recognized. The attempt is then made, through some of the methodological clues hinted at, to seek in religious experience for the necessary grounding leading to a discussion of the science of religion.

Key words: science of religion; phenomenology; religious experience

* Doutor em Ciências Humanas pela USP; professor e pesquisador do programa de Ciências da Religião da UMESP.

1 - Introdução

(...) no fundo somos arremessados de volta aos princípios gerais pelos quais a filosofia empírica sempre sustentou que devemos ser guiados na busca da verdade.

(William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, 1960.¹)

Faz já algum tempo que os estudos da religião abandonaram as tentativas de definir a religião ou mesmo de buscar suas origens na história. Seriam as causas dessa renúncia os fracassos dessa tentativa ou simplesmente a atitude pós-moderna de ver nas coisas, nos eventos, acontecimentos singulares e efêmeros? Em meados deste século a religião foi considerada por muitos como coisa do passado, pois que o mundo, explicado pela ciência e controlado pelas técnicas, não mais necessitava de deuses. A essa atitude corresponderam duas formas de pensar e agir: a explicação do mundo e seu controle tecnológico dispensaram a busca de sentido do mesmo, assim como a ação no mundo passou a ser regulada por previsões superadoras da própria ética. No primeiro caso tivemos a secularização, e no segundo o secularismo. Quem melhor descreveu a secularização foi Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) numa de suas cartas da prisão, em 1944:

um movimento em direção da autonomia do homem em que eu incluiria a descoberta das leis pelas quais o mundo vive e lida por si mesmo na ciência, questões políticas e sociais, arte, ética e religião.²

Bonhoeffer referia-se a um mundo que saíra da infância para a idade adulta. Tornara-se emancipado, como um filho que não mais depende do pai. Secularismo seria, portanto, a conduta, a

1 Cf. a tradução ao português: William JAMES, *As variedades da experiência religiosa*. [N. do E.: Para referências bibliográficas completas deste e dos outros títulos, cf. as Referências Bibliográficas abaixo.]

2 Dietrich BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*.

ética, tendo como substrato mental a ideologia da secularização, esta como um processo gradativo de libertação dos indivíduos de forças sobrenaturais fora do seu controle, assim como de peias dogmáticas religiosas institucionalizadas.

Entretanto, não foi necessário que o século se findasse para que os teóricos da secularização – menos Bonhoeffer que morreu antes de sair da prisão onde escrevera suas cartas – se dessem conta do equívoco da secularização, ao menos como teoria a respeito da morte da religião, por ter-se tornado desnecessária. O equívoco originou-se com certeza pela junção de dois fatores já indicados e trabalhados na tradição filosófica, e mesmo teológica dos séculos XVIII, XIX e primeiras décadas deste: primeiro, o esquecimento de que a religião tem, como fundamento, absolutos *a priori* que escapam às injunções históricas; e, segundo, que aquilo que sofre as variações das formas de vida faz flutuar ou submergir as formas da religião.³ Isto quer dizer que, embora essas formas sejam passageiras, guardam em si mesmas aqueles traços essenciais que apontam para um tipo de *sub specie aeternitatis* spinoziana.

A leitura unilateral dessa junção de fatores, isto é, o desconhecimento ou subestimação do ponto de vista fenomenológico de que os dois fatores, isto é, as essências e as formas, são inseparáveis, levou os periódicos desajustes entre as formas de vida e os *a priori* religiosos a serem vistos como superação da religião. Por isso, o que surpreende hoje – e a prova disso é a multiplicação de trabalhos sobre religião como produtos de pesquisas dispendiosas feitas por pesquisadores reconhecidos – é a multiplicação de formas de religião que aguça o interesse das ciências humanas em geral, especialmente das ciências sociais. O que aconteceu? O que aconteceu não foi o desaparecimento ou a superação da religião por maneiras dessacralizadas de organizar a vida e dominar a natureza, mas o renascimento do sagrado sob novas formas que

3 Cf. Eduard SPENGLER, *Lebensformen*.

possam ordenar o mundo dos que estão à margem de temas sujeitos às suas reordenações. Isto não significa, entretanto, que os dominadores e os letrados estejam necessariamente fora do espaço religioso. Os dominadores, sejam os do mundo do poder econômico ou do poder do Estado, apóiam de longe as novas práticas religiosas por serem apaziguadoras dos desejos das massas; e os letrados voltam-se para o consumo da avalanche de literatura mística que inundou o mercado, e que absorveu também o promissor comércio dos adivinhos e mágicos da mídia. Os cientistas, estes sim, às vezes nos limites do conhecimento, voltam-se para uma religião cósmica descompromissada com a prática, isto é, sem necessidade de que ela assuma esta ou aquela forma.

O excesso de empirismo das ciências humanas e, especificamente, das ciências sociais atualmente no Brasil, levam-nas a privilegiar de modo quase exclusivo as formas de religião de massa, deixando em segundo plano o misticismo e ignorando as formas refinadas e científicas da religião. De fato, estas últimas escapam das ciências sociais, ou ao menos do seu interesse, enquanto, ao situarem-se nos limites do conhecimento científico, constituem-se em desafios filosóficos e teológicos que não se comprometem com formas visíveis de religião, embora influam no modo de existir.

O escopo desta reflexão é avançar tanto quanto possível no terreno pedregoso e minado da área de conhecimento chamada de ciência ou ciências da religião, que está nos desafiando neste momento em que a religião ganha cada vez maior espaço na pesquisa científica. Nosso fio condutor será a *fenomenologia*, primeiro como possibilidade de fundamentação do religioso, depois como método para a compreensão das formas de religião e sua unidade com os *a priori* religiosos. Cremos, neste sentido, ser útil começar (1) por um breve histórico dos passos da fenomenologia que julgamos importantes para o nosso escopo; em seguida (2) fazer uma tentativa de análise da experiência religiosa com a ajuda do método fenomenológico; e depois (3) encerrar com

algumas propostas de encaminhamento dos debates em torno da ciência ou ciências da religião.

2 - Fenomenologia

De várias maneiras a fenomenologia sempre esteve presente na filosofia, mas é a partir de fins do século XIX que ela ganha corpo, não somente como instrumento de análise da realidade mas, principalmente, como método filosófico e científico. Para alguns dos seus seguidores a fenomenologia é a própria filosofia quando vista como ciência rigorosa. Dentro do escopo relativo deste trabalho teremos de abordar, embora de maneira sucinta, a fenomenologia como teoria do conhecimento, como método e, principalmente, como forma privilegiada de análise e compreensão da religião. Será útil também, desde logo, estabelecer alguns marcos da história da fenomenologia e pontuar neles o interesse que possam ter para a análise da religião.

Gerhardus van der Leeuw (1890-1950), em sua conhecida obra *Fenomenologia da Religião*,⁴ publicada em 1933, destaca o filósofo e político francês Benjamin Constant (1767-1830) como sendo um dos importantes precursores da fenomenologia da religião. Entre 1824 e 1831, Benjamin Constant publicou seu extenso trabalho intitulado *De la religion considerée dans sa source, ses formes et ses développements*, em cinco volumes, em que expõe romanticamente suas idéias a respeito da religião. Representante do iluminismo e do romantismo, Benjamin Constant, ao lado de sua intensa atividade política, manteve sua paixão pelo estudo da religião a vida inteira, embora, como bom filho do iluminismo, não professasse crença religiosa alguma. Para ele, a religião era um apaixonante objeto de estudo.

4 Gerhardus van der LEEUW, *Phänomenologie der Religion*; em espanhol: *Fenomenología de la religión*.

Em *De la Religion*, Benjamin Constant expõe duas teses sobre a religião que serão recorrentes posteriormente nas cátedras e em obras escritas, sem que seu autor seja lembrado. A primeira tese é a de que a religião é um sentimento. Até hoje, diz ele, só se escreveu a respeito do que é exterior na religião. A história da religião como sentimento ainda não foi escrita. Dogmas, doutrinas da fé, exercícios cúlticos, práticas eclesiásticas, não passam de formas que o sentimento interior adota para romper com elas posteriormente. Romântico pela sua concepção do sentimento religioso e iluminista ao considerar as formas históricas como relativas, Benjamin Constant era um adepto da “religião natural”. O iluminismo, como se sabe, só reconhecia três verdades religiosas: Deus, a liberdade ou virtude e a imortalidade, porque são óbvias à razão natural e são comuns a todas religiões. A essa postura estritamente racional, Benjamin Constant adicionava o componente romântico do sentimento, aliás, sua importante contribuição para a futura fenomenologia da religião.

A segunda tese de Benjamin Constant constitutiva para a fenomenologia da religião é que o sentimento religioso não é um acidente ou uma circunstância, mas uma lei fundamental da natureza humana. O homem é um animal religioso. Ser religioso é sua essência. Constant percebeu com muita clareza coisas que hoje às vezes nos confundem, como, por exemplo, não distinguir em nossas pesquisas o que é contingente do que é essencialmente religioso. Usamos, por vezes, conceitos de natureza religiosa como salvação, sacrifício, pecado, etc., no interior de conceitos não religiosos como economia, política, sociedade e outros, sem que saíamos daí para a área da natureza religiosa essencial do homem. Permanecemos com frequência na tentativa de explicação sem que a compreensão seja alcançada. Benjamin Constant insiste que, por mais importantes que sejam os fatores não-religiosos para o desenvolvimento histórico da religião – econômicos, históricos, sociais, políticos, etc. – a religião nunca poderá reduzir-se a outra coisa que não pertencer à natureza essencial do homem.

Sem que nos afastemos muito dos nossos objetivos e a título de exemplo, podemos nos recordar dos velhos, e talvez ainda não superados, debates sobre a relação entre o puritanismo e o capitalismo moderno. Embora seja claro em Max Weber e seus seguidores de que há uma relação entre a crença puritana da predestinação e a nova ordenação do capitalismo concomitante à revolução industrial, assim como, para outros, a conseqüente relação do protestantismo missionário do século XIX com a expansão capitalista e colonialista das nações protestantes, fica sem resposta uma questão crucial. Esta questão crucial é a seguinte: como entender a renúncia dos puritanos ao gozo material dos bens que acumulavam? Como entender a renúncia dos missionários protestantes ao conforto da civilização para sofrer nas selvas africanas ou morrer de febre amarela no Brasil? Quando levantamos questões como essas, é impossível não pressentir que por trás das intenções econômicas e políticas dos povos colonialistas havia fatores de outra ordem sem os quais seria impossível levar avante tais intenções. Por outras palavras, sem levar em conta os fatores de natureza essencialmente religiosa seria difícil entender o sacrifício pessoal dos missionários. É bom não esquecer, embora de passagem, que a vocação missionária era quase sempre resultante de uma experiência religiosa.⁵

Benjamin Constant foi contemporâneo de Schleiermacher com quem, pelo exposto, concorda. Segundo entende van der Leeuw, Benjamin Constant teria ido além de Schleiermacher ao pressentir algo que hoje chamamos de elemento existencial na religião, na medida em que ela é vivida e, por isso, limitadora de sua própria essência. O vivido é parcial e às vezes muito distante em suas formas daquilo que é, de fato, a religião. É claro que isto está em Schleiermacher, mas não com a aproximação existencial, visto que ele se esforçava

5 Cf., p. ex., a experiência de Ashbel G. Simonton (1833-1867), primeiro missionário presbiteriano a vir para o Brasil (1859). Morreu, em São Paulo, de febre amarela, aos 34 anos. Ashbel G. SIMONTON, *Diário (1852-1867)*, entradas de 13 de março a 6 de maio de 1855.

por quebrar os falsos laços entre a verdadeira religião e as práticas que com ela nada tinham a ver. A visão existencial de Benjamin Constant, entretanto, lhe permitia vislumbrar, mesmo nas maiores aberrações da religião, o existir da essência. É por isso que ele não se escandalizava com os vitupérios de Voltaire contra a religião, pois o que causava ira n'ele não era a religião, mas suas formas imperfeitas.

Dentro do mesmo universo de movimentos e idéias de Benjamin Constant situa-se, portanto, Friedrich Schleiermacher (1768-1834). O romantismo de Schleiermacher fez com que ele deixasse para trás o racionalismo iluminista e, como diz Gerhardus van der Leeuw, pusesse no desvão os postulados da "religião natural". Schleiermacher, no seu famoso livro *Sobre a Religião (Über die Religion: Reden andie Gebildeten unter ihren verä- chtern, 1799)*, afirma que os desprezadores da religião viam nela somente as coisas externas e não alcançavam sua essência. No seu segundo discurso, partindo da psicologia, Schleiermacher insiste no que entendia pela verdadeira natureza da religião. Dizia ele que a psicologia nos ensina que a vida mental possui três elementos essenciais: percepção (que produz conhecimento), sentimento (faculdade peculiar da vida religiosa) e atividade (conduta da vida moral). Religião é essencialmente sentimento.

O termo sentimento, básico em Schleiermacher, segundo seus estudiosos, não é muito feliz e tem, por isso, favorecido certo enfraquecimento do que ele realmente queria dizer. É certo que ele não estava se referindo a sentimento como emoção puramente psicológica. Paul Tillich,⁶ por exemplo, procura recuperar o verdadeiro sentido do conceito de sentimento em Schleiermacher, afastando desde logo a idéia de subjetividade para afirmar que sentimento significa o impacto do universo sobre nós. E o universo não é subjetivo, mas está aí à nossa frente. Para Schleiermacher, sentimento é, antes de qualquer coisa, uma autoconsciência

6 Paul TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p.104ss.

imediatamente, uma intuição do infinito pelo finito. Mais tarde, Schleiermacher escreve que a essência da piedade é a consciência de “ser dependente em relação a Deus” (*Der christliche Glaube*, 1821; 1830).

Apesar da quase generalizada incompreensão do sentido do conceito de sentimento em Schleiermacher, sem dúvida seus leitores mais atentos apontam, como seu verdadeiro sentido, para uma consciência absolutamente *a priori* como objeto desse sentimento: a infinitude do universo e a finitude humana. Algo que se situa antes de qualquer moral ou ato externo. Não importando aqui o fato de que Schleiermacher, à semelhança de Benjamin Constant, desvalorize os atos externos da religião, sua posição é válida para a fenomenologia porque coloca a essência da religião como um absoluto *a priori*.

Tanto Benjamin Constant como Schleiermacher ocupam-se da religião sob o ponto de vista fenomenológico, embora não tratem explicitamente desta disciplina. Max Scheler e Edmund Husserl, porém, já se acham em pleno domínio da fenomenologia. São contemporâneos, mas a obra de Husserl destacou-se mais, e em torno dela gira propriamente a fenomenologia, tanto como filosofia no sentido mais geral, tanto como método. Edmund Husserl (1859-1938), formado na escola do pós-aristotélico e pós-escolástico Franz Brentano (1838-1917), publicou no primeiro passo do século 20 sua obra *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900) que veio a ser o ponto de partida da escola fenomenológica, dominante em vários sentidos na filosofia deste século. Grande crítico do empirismo e do psicologismo, Husserl promoveu uma volta aos conceitos universais.

Husserl busca a independência da lógica em relação à psicologia afirmando seu caráter apriorístico, independente dos fatos, da realidade. A lógica tem de pôr em relevo a essência e as formas universais que dizem respeito a toda ciência teórica. Para Husserl, a lógica se confunde com a teoria do conhecimento e é o pressuposto absoluto de toda ciência, isto é, é uma teoria de toda teoria científica. É exclusivamente formal

e antecede a toda “realidade” ou “mundo externo”. Todo pensamento, conceito ou juízo constituem uma “intenção”, uma “significação”. O grande esforço de Husserl é a elevação da filosofia à dignidade de ciência rigorosa, cujo fundamento é a fenomenologia. A fenomenologia é, portanto, uma “ciência eidética” e seu método é a “intuição eidética”. Husserl trata de afastar qualquer forma de intuição mística; trata-se de uma imediata apreensão da essência nos fenômenos.

As essências apreendidas pela intuição eidética não são demonstráveis e nem necessitam de demonstração; são evidentes por si mesmas. Mas, como o mundo existe, está aí, ao lado das ciências eidéticas há também a ciência dos fatos. Estas compreendem verdades contingentes e aquelas verdades necessárias. As ciências eidéticas valem *a priori*, independentemente da experiência, ainda de que dela partam. O conhecimento das essências não é independente da experiência; as ciências eidéticas têm íntima relação com as ciências dos fatos. Toda experiência concreta, do fato concreto, contém uma essência, mas não ao contrário.

Como se chega a essas essências, como opera a intuição eidética? Esta questão conduz ao método fenomenológico. Nossa intenção é *reduzir* este ponto ao instrumental mínimo a fim de tentar aplicá-lo à análise da experiência religiosa. O método que Husserl usa, como é sabido, é o da “redução fenomenológica” ou *epochê*, que consiste em pôr entre parênteses a “tese natural do mundo”, isto é, a atitude cotidiana, as coisas exteriores como se as vê, em que espontânea e naturalmente põe-se o mundo. Ver a realidade do cotidiano como ele é impede o exercício científico por causa de sua contingencialidade. É necessário, portanto, pô-lo entre parênteses ou suspender o juízo sobre ele.

Husserl divide a redução em dois níveis: (1) buscar o significado ideal e não empírico dos elementos empíricos, isto é, discernir a essência ou significado: toda ciência pura ou empírica deve ser precedida de uma investigação eidética; (2) fazer uma redução transcendental, porque visa a essência

da própria consciência enquanto constituidora ou produtora das essências ideais: nesse nível, *noeses* e *noemas*⁷ revelam-se como absolutamente *a priori*.

As coisas, para Husserl, caracterizam-se pelo seu inacabamento e pela possibilidade permanente de rearranjos e enriquecimentos. O mundo exterior está sempre disponível para *noeses* novas, para outras possibilidades que fogem às estruturas vigentes. É por isso que a ciência e a tecnologia não se esgotam, o mesmo ocorrendo com as propostas religiosas. As religiões novas, assim como as antigas, podem representar novos arranjos mais plausíveis⁸ de uma mesma realidade empírica. Essa nova plausibilidade, que decorre de novos arranjos na realidade empírica, possibilita que os fiéis se reinstalem de maneira mais confortável do que no arranjo anterior.

Em resumo, a redução eidética nos mostra que a coisa – campo empírico ou região – é transcendental porque é infinita em significados mas que, para o meu objetivo posso reduzi-la em unidade imanente de significados com o objetivo instrumental de conhecimento válido. Contudo, em todo esse processo o eu (consciência) não se esgota no todo vivido (experimentado), mas conserva sua transcendentalidade e identidade absolutas. Em cada vivido o “eu” lhe dirige apenas um olhar. O “eu” não é parte do vivido e nem com ele se confunde. O “eu” é anterior a todo vivido. Talvez isto possa ajudar a compreender e explicar as variações possíveis da consciência diante de novas experiências religiosas produtoras de esquemas plausíveis de ajuste a realidades cambiantes.

Max Scheler (1874-1928), cuja obra mais significativa para a compreensão da sua “fenomenologia do sagrado” é *Fenomenologia e Teoria do Conhecimento (Phänomenologie und Erkenntnistheorie, 1933)*, representa importante derivação

7 *Noema*: objeto pensado; *noese*: ato de conhecimento, voltado para o objeto.

8 Seria o caso da plausibilidade das teodicéias na concepção de Peter BERGER, *El dosel sagrado*.

da escola de Husserl. Para Scheler, a essência da religião é apreendida através de uma “intuição” essencial, técnica mística que põe entre parênteses os impulsos vitais utilitaristas e permite contemplar os puros dados objetivos. Scheler estende ao mundo dos valores a intuição eidética que Husserl adotara em relação à lógica e ao mundo da vida. Scheler visa um apriorismo do emocional; a intuição axiológica é livre de qualquer pressuposto. Assim, em todo vivido posso distinguir *a priori* suas qualidades, como bom–mau, feio–belo, e assim por diante. Isto porque a intuição do absoluto *a priori*, que é o sagrado, coloca-me no campo dos valores, os quais pertencem à sua natureza absoluta. No que se refere, portanto, à religião, Scheler vai além de Husserl; porque, às essências puras e em si mesmas neutras, Scheler acrescenta um conteúdo emocional que induz valores também *a priori*.

Analisamos, até agora, de maneira bastante sucinta, algumas formas fenomenológicas de pensar a relação entre sujeito e objeto, isto é, diretrizes filosóficas ligadas à teoria do conhecimento e que contêm elementos significativos para a discussão da religião enquanto tal e, de maneira especial, a fenomenologia da experiência religiosa. Em seguida, após algumas reflexões sobre o campo mais específico da fenomenologia da religião, sua natureza e suas tendências, tomaremos, como exemplo e instrumento de análise da experiência religiosa, quatro dos mais conhecidos fenomenólogos da religião: Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade e Joachim Wach.

3 - Fenomenologia da Religião

A fenomenologia da religião que, por vezes se identifica como ciência da religião por causa do seu recuo ao *a priori* absoluto do religioso, tomando como fundamento último a filosofia como ciência rigorosa (Husserl), é uma disciplina que se construiu na primeira metade do século XX. Sua história é contemporânea ao desenvolvimento da escola fenomenológica

de Husserl. Seus nomes mais conhecidos são Rudolf Otto, Gerhardus van der Leeuw, Mircea Eliade e Joachim Wach. Considerando que os pressupostos da fenomenologia já foram alinhavados, inclusive a proposta de Scheler, que normalmente se inclui entre os mencionados acima, vamos considerar somente suas idéias sobre a experiência religiosa.

Antes de tentar penetrar na relação existente entre fenomenologia e experiência religiosa, é necessário dizer de que trata mesmo a fenomenologia da religião. Arnaldo Nesti⁹ salienta quatro aspectos do conceito muito abrangente de Fenomenologia da Religião que podem situar-nos melhor no quadro de referências desta disciplina ou ciência, como já se propõe. Trata-se primeiro, diz Nesti, de um método analítico que tende a uma explicação da morfologia religiosa; segundo, de uma escola tipológica que tende a investigar os diversos tipos de formas religiosas; terceiro, de uma escola que, em sentido estrito, se ocupa da essência do sentido e da estrutura do fenômeno religioso; e, em quarto lugar, de uma orientação de natureza filosófica que se origina do sentido estreito da contribuição de Husserl e, em particular, de Scheler.

Assim, a fenomenologia da religião situa-se naquele ambiente de revisão das estruturas epistemológicas com que o século XX se inicia. O ambiente da fenomenologia leva os estudiosos da religião a superar as velhas idéias a respeito da origem e da história da religião, às vezes dentro dos quadros do evolucionismo positivista. A questão da religião coloca-se agora no esquema da essência e da forma e pretende partir da filosofia como ciência rigorosa com seu respectivo método e, assim, situa-se num absoluto *a priori* em relação às demais disciplinas como a história, a antropologia e a sociologia. A fenomenologia da religião passa a ser, portanto, uma disciplina filosófica e, no quadro mais estrito de Husserl, o núcleo em torno do qual poder-se-ia erigir uma ciência da religião. As demais disciplinas religiosas,

9 Arnaldo NESTI, A perspectiva fenomenológica.

trabalhando sob o prisma do sentido do fenômeno religioso, constituir-se-iam em auxiliares dedicadas ao estudo das formas.

Em suma, a fenomenologia da religião pode ser vista num duplo sentido: uma ciência independente, com suas pesquisas e publicações, mas também como um método que faz uso de princípios próprios, como a *epoché* e a "redução eidética". Nesta ótica, são fenomenólogos, ou cientistas da religião, aqueles estudiosos que se ocupam das estruturas e dos significados dos fenômenos religiosos sublinhando a base essencial, descrevendo e sistematizando suas estruturas basilares.

O teólogo luterano alemão Rudolf Otto (1869-1937), no seu clássico *O Sagrado (Das Heilige, 1917*¹⁰), segue os passos de Lutero, de Schleiermacher e, naturalmente, nutre-se da atmosfera da viragem fenomenológica do século. Otto bebe em Lutero, além do misticismo do reformador, suas idéias expressas com calor em *De Servo Arbitrio*, aliás considerado pelo próprio Lutero como sua obra mais pessoal, como testemunha Otto.

Dos reformadores, talvez seja Lutero o que mais evidencia em sua biografia a influência da experiência religiosa objetiva. Além do seu relacionamento muito íntimo com os místicos, Lutero teve, em sua juventude, uma experiência que, sem dúvida, marcou-o pelo resto da vida. Trata-se da tempestade que enfrentou na floresta perto de Erfurt, quando regressava de Mansfeld. Prostrado por um raio que caiu aos seus pés, Lutero teria, após invocar Santa Ana, padroeira dos mineiros, prometido a ela, se salvo, tornar-se monge.¹¹ Nesse acidente teria morrido seu amigo Aleixo, fato não confirmado por seus contemporâneos. Mas a experiência teria sido terrível para Lutero e, possivelmente, influenciado bastante sua concepção de Deus.

O conceito de Deus em Lutero não é teórico, doutrinário, não podendo ser apreendido intelectualmente; trata-se, ao contrário,

¹⁰ Tradução em português por Prócoro Velasques Filho: Rudolf OTTO, *O sagrado*.

¹¹ Vicente Themudo LESSA, *Lutero*, p. 28-9.

“do elemento existencial de que toda pessoa tem em seu viver concreto algum valor fundamental pelo qual se norteia, algum alvo que persegue, algum desejo de que se alimente”. Trata-se “de um relacionamento vital entre o ser humano e seu Deus”.¹² Está presente em Lutero a convicção de que a toda experiência existencial antecede um poder absolutamente *a priori*, cujo sentimento consiste na fé. Daí a centralidade absoluta da fé na reforma de Lutero. Este mesmo sentimento do sagrado como anterior a qualquer forma ou expressão religiosa vai aparecer em Schleiermacher, embora sem os contornos místicos como em Lutero.

Rudolf Otto acaba chegando na tese da absoluta irracionalidade da religião. O sagrado – ou o “santo”, numa melhor tradução¹³ – constitui-se em realidade última e objetiva que a si mesma se dá a conhecer. Está fora e acima de qualquer forma de raciocínio, é absolutamente outro. Inspira amor e temor ao mesmo tempo. É sujeito e nunca predicado, sendo estes, quando aplicados a ele, meras metáforas ligadas ao vivido, experimentado. Talvez seja, por esta razão – isto é, da sua convicção – que Rudolf Otto veio a ser importante no movimento de renovação litúrgica, cuja base mais segura está relatada em Isaías 6, 1-8, na versão da Vulgata:

Sanctus, sanctus, sanctus Dominus
exercituum: plena est omnis terra gloria eius.

Não seria fora de propósito sugerir que em Rudolf Otto, a fenomenologia do sagrado ou do “santo”, carregada de elementos emocionais e, portanto, não racionais, esteja muito ligada ao movimento litúrgico. Isso porque é nela, na liturgia – talvez melhor dizendo no culto – que o crente tem, embora dentro de certa racionalidade, a plena experiência do sagrado.

Nesse período pleno de agitação filosófica os pensadores, filósofos e teólogos, entrecruzam-se, influenciam-se mutuamente. Reconhece-se que Rudolf Otto exerceu influência

12 Walter ALTMANN, *Lutero e libertação*, p. 46.

13 Discute-se a tradução porque “santo”, melhor do que “sagrado”, veicula melhor a idéia de “absolutamente separado, outro”.

sobre Paul Tillich (1886-1965) na questão crucial de sua teologia, que é o absoluto *a priori* do ser na sua relação com nossa experiência, anterior a “qualquer inteligência da realidade”.¹⁴ No interior do intenso labor filosófico e teológico que foi a primeira metade do século XX, caminham lado a lado fenomenólogos e existencialistas e, entre eles, Paul Tillich, buscando intensamente a experiência absolutamente anterior do ser (Deus) e sua expressão existencial. À experiência inefável do ser ontológico corresponde a coragem de existir nas situações-limite.

Sob o ponto de vista mais amplo que nos oferece a fenomenologia da experiência religiosa, a questão da liberdade, ou princípio protestante em Tillich, situa o protestantismo entre Cila e Caribdes. A gloriosa liberdade que se identifica com o ser ontológico exige do homem religioso a constante coragem de ir construindo seu existir. O constante exercício da liberdade de escolha que constrói sua história está aquém dos dogmas e doutrinas que lhe possam servir de apoio que não a sua fé e os instrumentos de culto que, por sua natureza essencial deveria, pela intensificação da experiência com Deus, ajudar a construir sua participação no ser. Mas o culto se perdeu em dogmas, doutrinas e pedagogias. É por isso que o protestante, que um dia teve a experiência religiosa, um sentimento imediato do divino que o levou à conversão, vive entre a alegre segurança da liberdade, isto é, de que sua salvação independe agora de regras externas a ser cumpridas, e a solidão na ausência desse mesmo apoio externo.

A fim de aplicar de maneira apropriada a metáfora mítica de Cila e Caribdes, poderíamos ver no protestantismo ideal a figura de Cila antes do seu castigo, irresistivelmente bela, e a angústia de, como navegante solitário, ter de passar entre Cila hedionda e Caribdes abismal. O protestantismo, coerente com seu princípio, retirou do culto todos os apoios religiosos e preservou e cultivou só a música que, pela sua natureza

14 Rui de Souza JOSGRILBERG, Ser e Deus – como Deus é recebido por revelação, em nossa experiência?

não material, pode conduzir o crente a uma experiência pura e imediata de Deus. Cultivou também a arte da retórica. Palavra e música vieram a ser os únicos instrumentos de renovação da experiência com Deus. A música pelo duplo sentimento que produz ao colocar o fiel em comunhão imediata com Deus: alegria e temor ao mesmo tempo, como dizia Otto. A palavra, exposta com toda a arte da retórica, ao mostrar ao fiel como transformar sua liberdade em existência digna. Aqui o fenômeno religioso fecha o círculo do ser/existir.

Toda crítica – aqui tomada no seu sentido original – feita ao protestantismo, inclusive por parte de Tillich, parece nos levar à desconfortável situação de que o protestantismo é um ideal que só é possível de se realizar mais ou menos nos indivíduos. Embora fenomenologicamente possamos nos remeter à universalidade do sentimento do sagrado e a experiência do sagrado possa dar-se coletivamente no culto, a construção do existir é individual em sua liberdade. Neste ponto, ergue-se mais um problema crucial para o protestante: a construção da existência leva-o a uma ética nem sempre compatível com a vigente na sociedade em que vive e, por isso, ele é sempre um ser bipartido e estranho. O protestante tem de viver num mundo estreito com sua fé e num mais amplo amparado por outros valores que o obrigam a concessões ou conflitos. Alguém disse que o protestantismo só se mantém mais ou menos bem em sociedades cuja ética ele ajudou a construir. Contudo, mesmo assim o protestantismo, pela sua natureza essencial, não pode ser religião de massa, ou de determinada classe social, embora alguns o identifiquem com a burguesia histórica no que diz respeito aos seus valores.

Gerhardus van der Leeuw (1909-1950), teólogo holandês, tornou-se, ao escrever sua *Fenomenologia da Religião*,¹⁵ no mais expressivo nome da fenomenologia da religião nos anos que precederam sua morte. Van der Leeuw situa o poder como objeto

15 Cf. nota 4 acima.

da religião e a fenomenologia como busca por captar e descrever o homem no seu comportamento em relação ao poder. Ele começa sua obra afirmando que o que a ciência da religião chama de *objeto* da religião é, para a religião mesma, *sujeito*. O homem religioso sempre vê aquilo de que trata sua religião como o primário, o causante. “Na religião, Deus é agente na relação com o homem; a ciência só pode falar da atividade do homem em relação com Deus, mas nada pode dizer da atividade de Deus.”¹⁶

Toda afirmação de que Deus é o objeto da experiência religiosa tem de levar em conta que o conceito Deus é muito mais amplo do que o abarcado pela experiência. A experiência religiosa refere-se a “algo” que diz pouco de si mesmo. Toda relação do homem com esse “algo” é *algo distinto* (outro). Então, o objeto da religião é o “outro”, o “estranho”. O sentimento em relação a esse “algo”, “outro”, é primariamente de assombro. O princípio é o mesmo que está na origem da filosofia – o assombro dos gregos diante do mundo – e da teologia – o anseio por se aproximar e conhecer o absolutamente outro. Mas, todo conhecimento de Deus, o que dizemos dele, é impróprio e limitado.

Van der Leeuw não está, até aqui, muito distante dos fenomenólogos anteriores ao firmar-se no “absolutamente outro” com “algo” experiencial mas distante e inefável. A diferença, ou a característica, melhor dizendo, está em que van der Leeuw, partindo de observadores de “religiões primitivas”, como Max Müller (1823-1900), afirma que o “poder” constitui o objeto da religião. A noção de “poder” em van der Leeuw tem a ver com a noção de *mana* encontrada entre os melanésios, algo difuso e indefinível que pode estar no pensamento ou em coisas. A religião consiste, então, em apossar-se desse poder em benefício próprio. O que se pode dizer, então, de Deus, é que ele é um “poder”.

A natureza do fenômeno para van der Leeuw é intencional, quer dizer, ele não se manifesta em estado puro,

16 LEEUW, *Fenomenología de la religión*, p. 13.

mas sempre em alguma coisa a um sujeito consciente. Como diz Nesti,¹⁷ sujeito e consciente, embora distintos, são inseparáveis. O fenômeno religioso, portanto, é o manifestar-se desse poder na conjunção do sujeito consciente e do objeto.

O fenômeno é alguma coisa que se mostra progressivamente na realidade caótica. A fenomenologia consiste no esforço de descoberta das estruturas dessa realidade. Na base da consciência fenomenológica está uma experiência vivida, irracional e inapreensível e que termina no existencial imediato. O fenômeno só existe no testemunho, isto é, quando alguém começa a falar daquilo que se mostra.¹⁸

É o que diz van der Leeuw: o fenômeno é o que se mostra. Isto quer dizer três coisas: (1) é algo; (2) este algo se mostra; (3) é fenômeno exatamente porque se mostra. Mas, o mostrar-se tem relação tanto com aquilo que se mostra como com aquele a quem se mostra. Portanto, o fenômeno não é um objeto puro, nem “a verdadeira realidade” cuja essência permanece oculta pela aparência das manifestações.

Van der Leeuw entende que o “fenômeno”, em relação com alguém a quem se mostra, tem três classes de “fenomenalidade”: (1) abscondidade; (2) revelação progressiva; (3) transparência. Não são etapas plenas, mas relativas. Não são etapas iguais, mas relacionadas com as três etapas da vida: (1) vivência; (2) compreensão; (3) testemunho. As duas últimas, tratadas sob o prisma científico, constituem a atividade fenomenológica.¹⁹

A linha fenomenológica de van der Leeuw é, metodologicamente, importante para o estudo dos atos fundantes ou reformadores das religiões históricas, das quais construiu um sistema tipológico. De uma maneira mais simples e prática – e para encerrar esta parte –, seria o caso de isolarmos um

17 NESTI, A perspectiva fenomenológica, p. 262.

18 Ibid.

19 Na tradução de van der Leeuw ao espanhol usada por nós, a questão do “poder” começa a ser discutida na p. 13 e da relação entre fenômeno e fenomenologia, a partir da p. 642.

grupo religioso e estudarmos sua mensagem fundante a fim de isolar nela as formas de relação com o “poder” por parte de seus fiéis. Poder-se-ia detectar também como a experiência religiosa do fundador (vivida e não transmissível na sua pureza) é por ele preenchida e testemunhada. A fenomenologia pode indicar também se, numa dada forma religiosa, os elementos básicos de relação com o “poder” estão íntegros em relação à respectiva tradição ou se estão reinterpretados. O método fenomenológico, portanto, ao partir das formas fundantes da experiência religiosa, pode ser bastante instrumental na análise e compreensão dos chamados novos movimentos religiosos. Isto não tem sido feito, com algumas exceções, nos estudos mais recentes, o que os tem levado à produção de trabalhos mais descritivos do que compreensivos.

Joachim Wach (1898-1955) publicou, em 1931, uma *Introdução à Sociologia da Religião* em alemão e que, mais tarde, ganhou em inglês (*Sociology of Religion*, 1971) a forma da tradução que temos em mãos.²⁰ Não vamos nos alongar nesta abordagem a respeito de Wach em relação à fenomenologia, mas simplesmente ressaltar o que ele entende por experiência religiosa. Para ele, a experiência religiosa caracteriza-se por: (1) resposta àquilo que é experimentado como realidade última; (2) resposta total do ser àquilo que é apreendido como realidade última; (3) é a experiência mais intensa de que é capaz o homem; (4) experiência que comporta um imperativo que conduz à ação.²¹ A partir daí, depois que o fato religioso é distinguido dos demais, Wach, mais no campo da sociologia, estuda como a experiência religiosa se expressa: teoricamente, na doutrina, praticamente no culto e sociologicamente na comunhão, isto é, na religião coletiva e individual.²² Fiel ainda, embora por linhas diferentes, à fenomenologia, Wach caminha na direção da compreensão e explicação das formas religiosas a partir da experiência.

20 Joachim WACH, *Sociologia da religião*.

21 NESTI, A perspectiva fenomenológica, cap. 2.

22 WACH, *Sociologia da religião*.

Para concluir esta parte, é necessário lembrar ainda a contribuição de um dos mais importantes estudiosos da religião neste século. O romeno Mircea Eliade (1907-1986), que deixou vasta obra sobre filosofia e história das religiões, insere-se no grupo dos fenomenólogos por causa da importância que confere ao estudo da hierofania como fenômeno e experiência religiosa. No prefácio de sua grande obra *Tratado de História das Religiões*,²³ Mircea Eliade considera que não havendo fenômeno religioso “puro”, surgem no seu estudo muitas dificuldades. Seria vão, por exemplo, pretender estudar a religião partindo de fatos sociais, econômicos, políticos, etc. Se não podemos definir o fato religioso, temos de encontrar maneiras de isolá-lo para melhor compreendê-lo. Paralelamente a Roger Caillois²⁴ ele entende que, desde logo, o primeiro passo é distinguir o *sagrado* do *profano*. Ora, essa mera distinção, diz Eliade, não é suficiente, porque termina num círculo vicioso em que um se define por não ser o outro. Ciente dessa dificuldade, Eliade se propõe a deixar de lado a definição do fenômeno religioso a fim de partir do fenômeno mesmo enquanto tal, isto é, de como ele aparece. Decide-se pelo estudo das hierofanias, o que ele entende ser, no fenômeno religioso, irreduzível e original.

Na hierofania, diz ele, o sagrado vem à tona da consciência do homem como fenômeno. Aqui consciência e fenômeno são inseparáveis.²⁵ As hierofanias são formas de experiência do sagrado por parte do homem que variam no tempo e no espaço em seus traços externos, mas que internamente se universalizam. Em última instância, as hierofanias são sentimentos ou narrativas que mostram sempre o anseio humano por transformar a desordem em ordem, o caos em cosmos.²⁶ Na consciência, como absoluto *a priori*, está presente a idéia de uma força, um poder, um inteiramente “outro” que mantém

23 Mircea ELIADE, *Tratado de história das religiões*.

24 Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*.

25 Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*, p. 25.

26 Norman COHN, *Cosmos, caos e o mundo que virá*.

a ordem do mundo apesar de forças contrárias e ameaçadoras da desordem. Todos os atos culturais e doutrinas expressam o apoio humano à ordem e o rechaço à desordem.

A hierofania, em Eliade, portanto, é a própria experiência religiosa. Cada hierofania é histórica, é datada (veja-se Isaias 6,1-8: “no tempo do rei Uzias...”), mas o crucial é que sua estrutura permaneça a mesma para que guarde sua objetividade e comunicabilidade. A hierofania é única e histórica, mas como é arquetípica, quando despojada de suas peculiaridades materiais e circunstanciais, paira acima do tempo e do espaço e está sempre presente e renovada nos rituais e na memória.

A hierofania, como experiência religiosa primordial, é ato fundante ou modificador de uma religião. Tenha-se em vista, porém, que em Eliade toda experiência religiosa (hierofania) traz em si, em grau maior ou menor, o desejo de volta às origens,²⁷ um estado de verdade, de perfeição e, por que não, um estado de ser perfeito. “Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes (do fruto da árvore proibida) se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal” (Gn 3,5). Aqui trata-se de uma hierofania negativa, pois o que aparece na fala é o adversário da ordem. Entretanto, na estrutura da narrativa está acenada a possibilidade da volta às origens do ser (*como Deus*), ao estado de ordem perfeita, de discernimento entre o bom e o mau, de controle do conflito entre Cosmos e Caos.

Na série de hierofanias narradas em Êxodo, a da “sarça que não se consumia” é significativa para explicar a vocação de Moisés para organizar em nação um povo disperso e sem território. Javé aparece a Moisés no monte Horebe em forma de fogo que, ardendo sobre a sarça, não a consumia. Curioso, Moisés tenta se aproximar, mas é contido pela voz de Javé: “não te chegues para cá (...) o lugar a que estás é terra santa.” Javé se identifica e passa a dar a Moisés as ordenações para a libertação do povo do cativo egípcio.

27 Cf. ELIADE, *O mito do eterno retorno*.

Em primeiro lugar, os elementos materiais da hierofania remetem a consciência de Moisés a um ser poderoso e “outro”, capaz de reorganizar o que estava desorganizado, isto é, transformar um povo escravo e sem território em nação consciente e dona de seu espaço. Javé era o fogo,²⁸ a coisa cujo poder cria e dá forma aos objetos e também destrói e é, ao mesmo tempo, pela ausência de forma e capacidade de total mobilidade, impossível de definir. Não consumia a sarça porque não necessitava dela para se alimentar. Era algo indefinível e absolutamente independente. Por outro lado, a alteridade absoluta de Javé manifestava-se na divisão do espaço em sagrado (onde estava o fogo) e profano (onde estava Moisés). Nenhuma das coisas naquele espaço do fogo eram em si mesmas sagradas, mas se tornaram sagradas pela presença de Javé. É por isso que o lugar das hierofanias muitas vezes é perpetuado como espaço sagrado através de símbolos como monumentos, templos e lugares de romaria.

No estudo das hierofanias, Mircea Eliade mostra a indissolubilidade, no fenômeno, entre a consciência intencional do sujeito e as coisas externas, não importando se existem ou não *in re*.

4 - Considerações Finais

Estas reflexões sobre a fenomenologia da experiência religiosa estão longe de fazer justiça a um assunto tão importante como o estudo da fenomenologia aplicada à religião. Entretanto, esforçamo-nos para pôr em relevo algumas questões que necessitarão de desenvolvimento posterior.

Em primeiro lugar, a constatação de que o desenvolvimento da ciência da religião entre nós vai depender da distinção prévia entre a essência e as formas da religião. Enquanto permanecermos no estágio da descrição das formas, não chegaremos à compreensão do sentido, tanto das origens

28 Em Heráclito de Éfeso (540-470 a. C.), o fogo é a essência do processo, da transformação.

como das transformações da religião. Com poucas exceções, este ir além das formas na busca do sentido não tem sido feito. O retorno à filosofia, especificamente à fenomenologia e seu método, está na base da reconstrução científica do estudo da religião.

Em segundo lugar, a constatação de que o estudo fenomenológico da experiência religiosa poderá nos ajudar a distinguir entre a pura emoção e suas correlações, e a experiência do sagrado como tal, anterior a todo envolvimento com as formas. E ainda, e talvez o mais importante, a procurar nas formas religiosas o sentido puro de suas estruturas fundamentais.

É preciso reconhecer que faltou uma abordagem daquelas experiências religiosas íntimas em que elementos materiais não estão presentes. São as experiências místicas que em dados momentos as pessoas têm da presença do sagrado na consciência, com características nítidas de alteridade. São experiências difíceis de analisar, mas que se tornam objetivas no posterior testemunho na ação e na existência dos indivíduos, ao fundar ou fazer mudar de rumos uma determinada religião. O espaço e o tempo não nos permitiram chegar a este ponto.

Referências Bibliográficas

- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994.
- BERGER, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. 1951.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme e le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.
- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- _____. *O sagrado e o profano*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

- _____. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Edições Cosmos, s/d.
- FERRAROTI, F. et alii. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. London and Glasgow: The Fontana Library, 1960.
- _____. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, s/d.
- JOSGRILBERG, Rui de Souza. Ser e Deus – como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência?, *Estudos de Religião*, v. 10, jul. 1995.
- LEEUW, G. van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1933.
- _____. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- LESSA, Vicente Themudo. *Lutero*. 2. ed. São Paulo: Companhia Brasil, 1949.
- NESTI, Arnaldo. A perspectiva fenomenológica. In: FERRAROTI, F. (Org.) *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista/Ciências da Religião, 1985.
- SIMONTON, Ashbel G. *Diário (1852-1867)*. Trad. D. R. de Moraes Barros. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1982.
- SPENGLER. *Lebensformen*. 1914.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. José Maraschin. São Paulo: Aste, 1986.
- WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

Antônio Gouvêa Mendonça
Rua Domingos Dalasta, 100
Brotas-SP
17380-000