

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

VINÍCIUS SAID MURAT

**REVISITANDO A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: A BUSCA PELA
SUPERAÇÃO DA INFLUÊNCIA KANTIANA E AS CONTRIBUIÇÕES PARA
NOVAS PERSPECTIVAS ONTOLÓGICAS E EPISTEMOLÓGICAS NA CIÊN-
CIA DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO/SP
2024**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

VINÍCIUS SAID MURAT

**REVISITANDO A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: A BUSCA PELA
SUPERAÇÃO DA INFLUÊNCIA KANTIANA E AS CONTRIBUIÇÕES PARA
NOVAS PERSPECTIVAS ONTOLÓGICAS E EPISTEMOLÓGICAS NA CIÊN-
CIA DA RELIGIÃO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Everton Maraldi de Oliveira.

**SÃO PAULO/SP
2024**

Folha de Aprovação

Banca Examinadora

*Para meus amigos de viagem, deste
e do outro lado do véu, com meu
amor e gratidão eterna.*

Esta pesquisa foi realizada com o apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES - PROSUC), número do processo de financiamento 88887.702078/2022-00

The present work was executed with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel - Brazil (CAPES - PROSUC), funding process number. 88887.702078/2022-00

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Dr. Everton Maraldi pelo apoio e paciência durante todo o processo da dissertação, cujo suporte vai muito além da orientação. Sem ele essa pesquisa não se realizaria.

Agradeço aos Professores Dra. Patrícia Souza e Dr. Claudio Pimentel pelas valiosas contribuições na banca de qualificação e aos Professores Ênio José da Costa Brito e Wagner Sanches pela participação na banca de defesa.

Agradeço ao Prof. Dr. Frederico Pieper pelo auxílio para conclusão da pesquisa.

Agradeço especialmente a minha amiga e conselheira de todas as horas, Maria Ivana, cujo suporte, carinho e orientações me trouxeram até aqui.

Agradeço a Andreia Bisuli, pela orientação burocrática inestimável e pela amizade sem a qual essa pesquisa teria se tornado muito mais difícil.

Agradeço as minhas amigas Andressa, Adriana, João Pedro e Raimundo Irineu pelas conversas e consideração para a escrita e revisão da pesquisa.

Agradeço a minha família pelo suporte durante a realização da pesquisa.

Agradeço especialmente aos meus colegas de curso: Camila e Isabella pela amizade e companheirismo; Sabrina pela imensa generosidade e carinho com que me acolheu em sua casa; Luiz Henrique pelas conversas e apoio nas revisões e considerações da escrita da pesquisa.

“A meta ideal da Filosofia continua sendo puramente a concepção do mundo, que precisamente, em virtude de sua essência, não é ciência. A ciência não é nada mais do que um valor entre outros.”

Edmund Husserl

Resumo

Esta pesquisa tem por objetivo refletir sobre possíveis contribuições da fenomenologia da religião para o estabelecimento de novas perspectivas no campo ontológico e epistemológico para a Ciência da Religião. A partir da explicitação da centralidade do problema da definição do objeto e do método para fundamentação da Ciência da Religião, buscou-se demonstrar como a maneira de pensar essas duas temáticas como separadas e independentes implica uma forte influência neokantiana e acarreta a problemas de difíceis soluções. Buscando estabelecer um novo horizonte para se pensar a fundamentação da Ciência da Religião de maneira não kantiana propõe-se refletir ambos os problemas em sua unidade constitutiva, ou seja, todo método pressupõe um objeto definido e este é o fundamento para a reflexão científica. Em outras palavras, a fundamentação da Ciência da Religião deve iniciar pela reflexão ontológica e desta derivar seu arcabouço epistemológico.

Palavras-chave: Ciência da Religião; Fenomenologia da Religião; Filosofia da Religião; Epistemologia; Ontologia.

Abstract

This research seeks to reflect on the possible contributions phenomenology of religion might offer to the establishment of new perspectives in the ontological and epistemological studies of Science of Religion. By exploring the centrality of the problem of defining a set object and method for the foundation of Science of Religion as an academic field, this work sought to demonstrate how the way of thinking about these two factors as separate and independent topics might imply a strong neo-Kantian influence and lead to problems that are difficult to solve. Seeking to establish a new horizon for thinking about the foundation of the Science of Religion in a non-Kantian way, we propose reflecting on both problems in their constitutive unity, i.e., that every method presupposes a defined object, and that this assumption works on itself as the basis for scientific reflection. In other words, the foundation of Science of Religion must begin with ontological reflection and, from that, derive its epistemological framework.

Keywords: Science of Religion; Phenomenology of Religion; Philosophy of Religion; Epistemology; Ontology.

Sumário

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| PREÂMBULO | 13 |
| INTRODUÇÃO..... | 14 |
| CAPÍTULO I..... | 17 |
| A Fenomenologia da Religião Clássica e a influência protestante nas origens da Ciência da Religião..... | 17 |
| 1.1 Estrutura disciplinar da Ciência da Religião | 17 |
| 1.2 CRE sistemática e Fenomenologia da Religião | 18 |
| 1.3 Sobre a Fenomenologia da Religião “Clássica” | 21 |
| 1.3.1 Rudolf Otto e o Sagrado | 21 |
| 1.3.2 Gerardus van der Leeuw e a Fenomenologia | 25 |
| 1.3.3 Eliade e as hierofanias do sagrado..... | 28 |
| 1.4. Revisitando as críticas a fenomenologia..... | 31 |
| 1.4.1 Essencialismo e criptoteologia: a questão do realismo e nominalismo | 31 |
| 1.4.2 Conceito de ciência: pressupostos históricos e metafísicos .. | 33 |
| 1.4.3 As críticas atuais como já presente no início da fenomenologia. | 35 |
| 1.5 Fenomenologia da Religião Clássica e seu espólio | 36 |
| CAPÍTULO II..... | 39 |
| Ciência da Religião pós Fenomenológica: o problema do método e do objeto | 39 |
| 2.1 CRE no Brasil: um panorama histórico | 39 |
| 2.2 A (in)definição do arcabouço epistemológico | 42 |
| 2.3 O aspecto interdisciplinar da CRE..... | 45 |
| 2.4 A indefinição do método e do objeto e as implicações ontológicas e epistemológicas | 47 |
| CAPÍTULO III..... | 51 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| A busca da superação kantiana: a influência do neokantismo e da fenomenologia transcendental husseliana na CRE..... | 51 |
| 3.1 Origens da influência kantiana na CRE: neokantismo e fenomenologia transcendental..... | 51 |
| 3.2 Do transcendental ao existencial: unificando método e objeto na facticidade..... | 59 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 65 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 68 |

PREÂMBULO

Este trabalho versa sobre Filosofia da Religião, mais especificamente sobre o que se entende ser duas áreas da filosofia: epistemologia e ontologia. Para fins de orientar o leitor e estabelecer clareza conceitual em um tema bastante complexo iremos estabelecer algumas definições de nomenclatura.

- **Epistemologia e método:** entendemos por epistemologia uma área da filosofia que tem como objeto a teoria do conhecimento, ou seja, o estudo sobre os tipos e formas de conhecimento possíveis. Uma subárea da epistemologia é a filosofia da ciência, que se debruça especificamente sobre a forma de conhecimento científico e sua metodologia na qual se insere as discussões sobre o método.
- **Ontologia e objeto:** entendemos ontologia como sendo uma subárea da metafísica. Metafísica aqui entendida como o estudo da realidade última. Já a ontologia é uma subárea que estuda a natureza do ser e da existência por meio de categorias, bem como as relações fundamentais entre os entes e a realidade. Os objetos da ciência sendo entes na realidade se insere nas discussões de cunho ontológico.

Três dos objetivos centrais dessa pesquisa são:

1. Inserir as discussões metodológicas da CRE no campo maior da epistemologia;
2. Inserir as discussões sobre a definição do objeto da CRE no campo maior da ontologia;
3. Entender a relação de autônoma e interdependência dessa duas áreas na CRE.

INTRODUÇÃO

Esse trabalho parte de uma constatação do estado de coisas, que apesar de não se restringir a Ciência da Religião, dela participa, a saber: da crise de fundamentos do pensamento científico, que alguns iram chamar de crise de paradigmas. Aqui não usarei a terminologia paradigma por entender que esse conceito pressupõe vários outros conceitos e pontos de vistas dos quais não necessariamente compartilho, apesar de ter conhecimento deles. Ao falar de fundamentos da ciência eu quero me referir a algo bastante preciso: a definição do objeto e do método, bem como da interrelação entre esses dois âmbitos, que atualmente é tido como separados, para não dizer autônomos, sendo meu objetivo estudar esse tema no campo da Ciência da Religião.

Essa pesquisa não se propõe apenas ser mais um estudo entre tantos outros a discutir as dificuldades da definição do conceito de religião, ou mesmo a tratar da querela do método nos estudos sobre religião, mas sim repensar esses problemas em outra clave, colocando essas questões no contexto maior da reflexão sobre a relação entre epistemologia e ontologia, portanto, se trata de um trabalho sobre Filosofia da Religião.

Com isso em mente, iniciamos nossa pesquisa retomando essa discussão dando um contexto histórico do surgimento e desenvolvimento desses problemas no primeiro capítulo ao tratarmos da fenomenologia da religião e da contribuição dela para a Ciência da Religião, especificamente três autores: Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade. Apresentamos os principais pontos do pensamento de cada um deles, bem como as principais críticas feitas a eles, além de apontarmos como suas maiores contribuições a colocação do tema do objeto e do método em evidência como fundamento para a fenomenologia.

No segundo capítulo trataremos de como a Ciência da Religião hoje se constitui na busca pela refutação e superação da fenomenologia e como esse processo se deu no Brasil, que teve seu percurso histórico peculiar tendo por base discussões no campo da teologia da libertação e das ciências sociais. A apresentação do desenvolvimento histórico da Ciência da Religião no Brasil é importante, pois o desenvolvimento dela aqui se deu de forma bastante diversa do desenvolvimento em outros países, especialmente na Europa e Estados Unidos. Aqui, discussões já historicamente estabelecidas, principalmente no campo

da filosofia da religião, da relação com a teologia, entre outros pontos, já possuem uma longa tradição no exterior que no Brasil só muito recentemente se desenvolveu.

No terceiro capítulo retomamos a fenomenologia agora buscando extrair dela aquilo que podemos utilizar para contribuir para o desenvolvimento da Ciência da Religião. Porém essa contribuição passa pela necessidade da superação da herança kantiana que está na base dela pela fenomenologia transcendental husseliana e pelo pensamento neokantiano, pois dentro do horizonte kantiano se estabelece uma cisão entre a dimensão ontológica e epistemológica, enfatizando a segunda em detrimento da primeira. Isso se torna base para o surgimento de diversas dificuldades, pois pressupõe que o método de estudo, sua epistemológica, seja universalizável e prescindida de um objeto definido, ou seja, de uma ontologia. Essa cisão entre epistemologia e ontologia está na base de toda mentalidade kantiana que rege a forma de pensar não só da fenomenologia clássica como, em certa medida, da Ciência da Religião como um todo.

Essa forma de pensar o problema é que será colocada em questão. O que se defende nessa dissertação, e que buscamos demonstrar é que a dimensão ontológica e a epistemológica (do objeto e do método) não são dimensões distintas, mas uma necessariamente implica a outra. Essa distinção entre ambos é uma forma de pensar que denominamos de pensamento kantiano, pois o projeto kantiano estabelece um fundamento transcendental para a filosofia, negando a dimensão do objeto, a coisa-em-si, e centrando no sujeito e no processo cognoscente, o fenômeno e o sujeito transcendental. E foi a partir dessa maneira de pensar que a modernidade desenvolveu uma certa forma de racionalidade e de pensamento que influenciou fortemente a Ciência da Religião em suas origens.

Como forma de sair da estrutura kantiana de pensamento propomos o estabelecimento da reflexão baseada em uma abordagem fenomenológica existencial, onde o objeto de estudo é colocado em questão a partir de uma relação fáctica existencial, na interrelação entre sujeito e objeto em um círculo hermenêutico. Em outras palavras, estabelece-se como base da reflexão não a dimensão transcendental centrada em um sujeito cognoscente, mas sim na facticidade histórica da existência, onde o objeto se apresenta em sua relação com um sujeito histórico. Com isso se propõe não uma fenomenologia transcendental, mas

uma fenomenologia fática do fenômeno religioso em sua dimensão histórico-existencial.

CAPÍTULO I

A Fenomenologia da Religião Clássica e a influência protestante nas origens da Ciência da Religião

Nesse capítulo faremos uma análise da Fenomenologia da Religião Clássica a luz do seu contexto histórico, em especial da influência do protestantismo, analisar seus principais expoentes nas figuras de Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade. Buscando compreender suas principais contribuições para o desenvolvimento da CRE, bem como os desafios deixados.

1.1 Estrutura disciplinar da Ciência da Religião

A Ciência da Religião (doravante CRE) como disciplina autônoma é algo historicamente muito recente, que surge no final do século XIX e que tem sua consolidação institucional no período que se estende até, aproximadamente, o final da Primeira Guerra Mundial. Porém, muito antes do seu estabelecimento como uma disciplina acadêmica, os estudos voltados para as religiões já estavam presentes e foram largamente realizados por diversas pessoas nas mais diversas épocas e culturas, desde pensadores de tradição judaico-cristã, como autores gregos, chineses, muçulmanos, entre tantos outros (USARSKI 2014).

Tendo em vista o processo de institucionalização dessa área de conhecimento, tem-se como marco histórico fundamental no professor da universidade de Oxford, Friedrich Max Müller (1823-1900) que defendeu pela primeira vez a utilização do termo restrito a uma disciplina autônoma, posteriormente sendo proposto por Joachim Wach (1898-1955) uma dupla estrutura, empírica e sistemática. Neste sentido podemos utilizar a definição consagrada pelo professor Frank Usarski sobre a definição de CRE como empreendimento acadêmico, financiado por recursos públicos (mas não somente), orientado por um conhecimento específico e por um conjunto de teorias específicas, de caráter não normativo (USARSKI, 2013).

Historicamente pode se delimitar duas correntes de influência na CRE. De um lado temos o iluminismo que buscou libertar o pensamento moderno da influência e dos dogmas religiosos, possibilitando um olhar amplo e imparcial frente a diversidade de religiões existentes, além de defender o estabelecimento

de um estado secular. Por outro lado, temos a influência do romantismo cujas raízes temos o pietismo protestante além de se caracterizar como uma crítica as pretensões e ideais da razão iluminista.

Em alguns segmentos da *intelligentsia* europeia do século XVIII percebeu-se, contudo, ao lado dessa generosa e ardente disposição de mudança, inquietações sobre o novo rumo do pensamento e da ação coletivas. As denúncias dos “males da civilização” começaram a ser veiculadas quase ao mesmo tempo que compunham os hinos da vitória (cf. Duarte, 1986). Esse tom de denúncia não podia deixar de se nutrir imaginariamente da representação de um passado perdido, dada a ênfase muito radical no futuro que caracteriza a nova ordem. O progresso de todas as formas e comportamentos era ameaçador, uma vez que implicava desaparecimento dos antigos *mores*, a perda de qualidades sensíveis a que muitos se sentiam profundamente apegados. Esse movimento já se encontrava presente em movimentos artísticos como a novela sentimental inglesa e o *Strum und Drang* alemão do século XVIII, assim como em boa parte da obra de J.O.J. Rousseau [...] Ao lado desse processo de reação sentimental, digamos assim, surge logo os sinais de uma reação intelectual, com implicações políticas. Em muitos casos, ela virá a ser conhecida justamente como uma reação, ou seja, como resistência ativa às mudanças trazidas pela Revolução Francesa e seus corolários às sociedades europeias. É no mundo da cultura germânica que se articula mais claramente esse movimento. As filosofias de Herder, Hegel, ou Fichte testemunham de diferentes maneiras essa atenção crítica no horizonte do iluminismo e da disposição em oferecer alternativas ao modo excessivamente linear ou materialista de conceber a história dos filósofos anglo-franceses (ou do *Aufklärung* Kantiano) (Duarte, 2004, p.7).

Essa influência histórica é marcante nos principais autores da Fenomenologia da Religião Clássica, e que se desconsiderada, não possibilita uma adequada compreensão de suas teorias, seja no sentido interno e teoricamente consistente, seja para compreensão de suas motivações sócio-históricas nas quais se inserem.

1.2 CRE sistemática e Fenomenologia da Religião

A estrutura dupla da CRE estabelecida por Wach desdobra-se no que foi denominado de Fenomenologia da Religião (doravante fenomenologia), que está em íntima relação com a vertente da CRE sistemática. Seu fundamento se dá na discussão epistemológica quanto a viabilidade de como uma “análise histórico-descritiva que compreende religiões somente como fenômenos históricos empíricos pode ser adequada para seu objetivo de pesquisa” (HOCK, p. 70 2017), pois as religiões se compreendem como algo além de um fenômeno histórico e empírico, sendo objetivo da fenomenologia um estudo comparativo buscando o estabelecimento de tipologias com utilidade de categorização sistemática dos

dados empíricos (PIEPER, 2019). Inclusive para alguns autores a fenomenologia da religião “é vista como a origem genuína das ciências da religião mais recentes” (BRANDTH, p.126, 2006).

Infelizmente, em nosso contexto brasileiro, o debate sobre a Fenomenologia da Religião é limitado a apenas um ou dois autores, tomando-os como sendo os únicos autores, ou ao menos, como expoentes de um pensamento homogêneo. Portanto, tendo as críticas aplicadas a esses autores, extensivos a toda uma corrente de pensamento, criando-se assim espantalhos contra os quais se infligem críticas, não raramente, superficiais desconsiderando questões substâncias que subsistem as discussões teóricas.

O estabelecimento de teorias da religião abrangentes não significa desconsiderar as situações históricas concretas. Dito isso, a fenomenologia da religião anda sobre duas pernas. De um lado, deseja conhecer as situações históricas concretas, mas de outro deve ousar elaborar tipologias e classificações. De um lado, considera os fatos brutos. No entanto, se o estudioso da religião fica apenas nessa dimensão, ele ainda não captou seu objeto próprio. Os fatos interessam, mas quando imbuídos de significado. Permanecer restrito a fatos não é fazer justiça ao fenômeno religioso como tal, mas apenas ficar preso a sua descrição. Portanto, há a necessidade de ir além, em busca de seu significado religioso e suas estruturas. A sistematização deve ser conduzida no estudo da religião para que não se penda nem para um lado nem para o outro. Nesse sentido, é que a história, se de um lado é a base para a fenomenologia, precisa ser suplementada por ela com a sistematização e reflexão sobre os dados factuais (PIEPER, p. 809, 2019).

Uma das principais críticas que se faz à fenomenologia é que se trata de uma abordagem essencialista, porém, há pouco consenso sobre uma definição precisa do que seria esse essencialismo. Contudo, podemos restringir o trabalho fenomenológico a uma abordagem metodológica que busca estabelecer um enquadre categorial que objetiva formar parâmetros de comparação a partir de categorias de análises compreensivas e abrangentes, admitindo-se sua relatividade e valor heurístico (MENDONÇA, 2010).

Dessa maneira, a fenomenologia não simplesmente considera os dados, mas busca, por meio da comparação, categorias capazes de organizá-los a fim de captar elementos estruturantes. Um aspecto aqui é importante. Para ele, o empírico é o ponto de partida e os elementos sobre o qual se debruça, ao mesmo tempo em que busca elaborar categorias que permitam a compreensão dessa massa de informações vindas da pesquisa mais concreta. Esse aspecto confere à fenomenologia da religião vínculo, mas propósito distinto da história da religião (PIEPER, p. 805, 2019).

A CRE tem uma forte influência da fenomenologia, podendo ser delimitada como sendo de três tipos: 1) fenomenologia da religião descritiva: descreve e

classifica fenômenos individuais; 2) fenomenologia da religião tipológica: categoriza grupos inter-relacionados de fenômenos classificando a partir de determinados tipos de religiões; e 3) a pesquisa da religião fenomenológica ou fenomenologia clássica: tendo entre seus autores mais proeminentes Nathan Söderblom (1866-1931), Geerardus van der Leeuw (1890-1950), Joachim Wach (1898-1955), e seu principal expoente, Rudolf Otto (1869-1937), sendo ele o criador do neologismo *numinoso*, que vem da palavra latina *numen* que designa a forma abstrata do que chamou de Sagrado (HOCK, 2017).

É importante ter-se em mente que no Brasil, na maior parte das vezes, entende-se fenomenologia da religião como sendo a fenomenologia clássica, mais especificamente o pensamento de Otto, o que não é uma afirmação justa. Otto desenvolve uma teoria de imensa repercussão dentro dos estudos em CRE, influenciado outros importantes autores como Van der Leeuw, e Eliade. Mas a fenomenologia como um todo não se reduz a Otto e a seus seguidores, pois ela é uma abordagem metodológica complementar a abordagem histórico-empírica. Existem diversos pesquisadores que se autodenominam fenomenólogos e que não compartilham do mesmo pensamento de Otto. Em última instância, falar de fenomenologia é falar de uma busca por uma abordagem sistemática nos estudos de religião, e mais especificamente, de uma metodologia, o método fenomenológico, husseliano ou não.

Para fins dessa pesquisa, iremos tratar dos autores da fenomenologia dita “clássica”, que seriam Otto, Van der Leeuw e Eliade, de maneira crítica, buscando demonstrar como suas abordagens implicam pressupostos teológicos de cunho cristão protestante que enfatiza a relação homem-Deus (Criador-criatura). Porém, tendo em mente ser um campo imensamente mais amplo que esses autores, é importante frisar desde logo que essa análise não redunde em uma crítica a fenomenologia como um todo.

Iremos analisar nessa pesquisa apenas os autores da Fenomenologia da Religião Clássica. Isso se deve ao fato de que eles foram o que mais fortemente influenciaram a CRE em sua origem histórica, especialmente na Europa (Otto e Van der Leeuw) e posteriormente nos Estados Unidos, em Chicago (Eliade).

1.3 Sobre a Fenomenologia da Religião “Clássica”

Neste subtópico abarcaremos uma reflexão crítica da Fenomenologia da Religião Clássica abrangendo seus três maiores expoentes: Rudolf Otto, Gerardus von der Leeuw e Mircea Eliade. Porém, antes é necessário caracterizar a Fenomenologia da Religião Clássica frente as demais teorias da religião. Nesse sentido partimos da definição crítica do Italiano Raffaele Pettazzoni (1883-1959), segundo o qual a fenomenologia da religião é fundamentalmente diferente da história da religião, buscando situar-se acima dos fatos empíricos buscando estabelecer diferenças estruturais a partir da multiplicidade dos dados empíricos. Essa estrutura é a base para a determinação do fenômeno religioso, independente de fatores histórico-culturais e espaço-temporais. “Assim, a Fenomenologia da Religião alcança uma universalidade cuja necessidade escapa à História da Religião consagrada ao estudo das religiões específicas e, sobretudo por esse motivo particular, está sujeita a inevitável separação que a especialização provoca” (PETTAZZONI, p. 218, 1987 *apud* GASBARRO, p. 80, 2013). É essa concepção de fenomenologia que, em maior ou menor grau, está na base da abordagem fenomenológica da religião.

1.3.1 Rudolf Otto e o Sagrado

O Sagrado é uma categoria criada por Otto para realizar sua análise do fenômeno religioso. Para ele o sagrado derivada diretamente do divino, e está intimamente conectado com o estado de ânimo do homem e de uma estrutura existencial da relação Homem-Deus cristã. O movimento romântico do qual Otto e a fenomenologia da religião clássica como um todo foi fortemente influenciada, pode ser entendida como um movimento de confronto ao *Zeitgeist* iluminista da virada do século XVIII (GASBARRO, 2013).

Otto era protestante-luterano como também o foram muitos filósofos da época. Sua vinculação religiosa, porém, era bem mais que um dado cultural. Era um forte dado existencial que sinalizava não apenas para uma fé crida (*fide quae*), mas para uma fé pela qual se crê (*fide qua*), e que se tornou um componente vigoroso de sua personalidade. Ele teve formação pietista em uma época de ascensão do romantismo alemão. [...] Basta lembrar que o romantismo reagiu aos excessos da exaltação da razão por parte dos iluministas, reclamando a força da paixão, do sentimento, da vitalidade e da sensibilidade estética. Na mesma época, tais demandas também eram reivindicadas no campo religioso pelo pietismo, cansado e saturado daquilo que consideravam aridez

religiosa na ortodoxia luterana. O movimento pietista – Tillich já o demonstrou – longe de ser mero sentimentalismo, desenvolveu um salutar protesto à redução das questões religiosas à moral ou à capitulação intelectual ao dogma. A síntese desse pano-de-fundo romântico e do vigor religioso pietista se encontra na obra de Schleiermacher, uma das principais fontes teóricas de Rudolf Otto (CALVANI, p.115, 2018).

Influenciado por esse movimento e seus expoentes, como o teólogo protestante Schleiermacher, Otto fundamenta seu pensamento estabelecendo o sagrado como dimensão ontológica complementar a profana, sendo que ambas abarcam a totalidade do Ser. Para Otto o sagrado como constituindo-se

Em realidade última e objetiva que a si mesmo 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 (MENDONÇA, p.79, 2010).

Ele estabelece o sagrado como um fenômeno *sui generis*, ontologicamente independente e autônomo. Essa ontologia dualística foi a base para o desenvolvimento da Fenomenologia:

Absoluto na sua essência, possui uma dinâmica própria que faz com que se articule no *relativo* como “uma força misteriosa [...] relacionada a determinadas formas de existência, objetos, eventos ou ações”. Não obstante, trata-se de uma “manifestação de algo de ordem diferente, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo natural, profano” (USARSKI, p. 34, 2016).

Aqui, o sagrado é percebido pelo seu efeito numinoso que apresenta características como *tremendum* que é o mistério de poder aterrorizante que o sagrado imprime a experiência numinosa; e o *fascinans* que significa a não acessibilidade e de autoridade suprema da experiência do sagrado como algo altamente positivo e significativo, vivido unicamente como sentimento que gera fascínio e que é outro aspecto complementar da *Alteridade radical*, sendo *fascinans* e *tremendum* correlatos em um *totalmente Outro*.

De fato, privilegiando a história bíblica, e de direito, impondo a prioridade absoluta da experiência religiosa no mundo-da-vida, Otto transforma a oposição entre *fascinans* e *tremendum* em dialética do *sagrado* com o objetivo de reverter a hierarquia histórico-científica entre racional e irracional. Os dois polos tornam-se de fato compatíveis no interior do *Sagrado*, porque o irracional não é a negação do racional, mas seu transcender na experiência existencial, e por isso cognitivo, da religiosidade (GASBARRO, p. 82-83, 2013).

A fenomenologia para Otto deve direcionar seus interesses nas experiências pessoais do sagrado, nas chamadas experiências numinosas. Ele parte do axioma antropológico de que o ser humano tem a faculdade que possibilita a percepção do sagrado (*sensus numinis*). Sendo o homem continuamente tocado

pelo sagrado ao longo da história, ele cria a partir dessa experiência original conjuntos de ritos, símbolos e expressões culturais, cabendo ao fenomenólogo não se perder na multiplicidade e na diversidade das manifestações empíricas. O que deve ocorrer é a busca pela essência delas na experiência do sagrado a elas subjacentes como fator trans-histórico, único e universal, sendo necessário para isso que o pesquisador desenvolva seu *sensus numinis* para se permitir conectar-se emocionalmente com o sagrado pela experiência numinosa (MENDONÇA, 2004).

Segundo Usarski (2016), podemos definir as principais críticas a teoria de Otto sobre o sagrado em oito pontos, a saber:

1. Crítica à negligência do contexto sócio-histórico em que surgiu o termo e a falta de reflexão sobre suas implicações confessionais: o termo sagrado carrega consigo uma carga histórica atrelado ao movimento romântico do século XVIII, e tem especial relação com autores como Friederich Schleiermacher e Friederich Gottlieb Klopstock (ambos teólogos protestantes), além de sua íntima relação com um determinado tipo de religiosidade (pietismos) do contexto social dos principais pensadores da fenomenologia sendo em sua imensa maioria influenciado pelo protestantismo, sendo o Otto, seu principal expoente, também um teólogo protestante;
2. Crítica à suposta universalidade do significado do termo “sagrado”: pela realização de uma comparação da palavra sagrado em diversas línguas se percebeu que o sentido da palavra emerge a partir de um consenso linguístico de uma geração de pesquisadores nas primeiras décadas da CRE e que não pode ser considerado um conceito universal ou mesmo universalizável.
3. Crítica às implicações ontológicas e “criptoteológicas” da noção do sagrado: a inexistência de distinção entre o conceito de sagrado como algo estabelecido comunitariamente, e o sagrado como ontologicamente subsistente; também se constata aspectos criptoteológicos pela postura dos fenomenólogos de se afirmarem como testemunhas das manifestações do sagrado.

4. Crítica sobre o objeto privilegiado pela Fenomenologia da Religião: os fenomenólogos não partem de uma definição nominal da religião, mas afirmando a dimensão ontológica do sagrado por meio da experiência pessoal, e ao fazer isso entra em concorrência com o religioso na busca do conhecimento da religião a partir das experiências pessoais, implicando também uma dimensão fora do espaço-tempo em que se encontra a “essência” da religião.
5. Crítica à negligência das referências múltiplas à transcendência do mundo religioso empírico: questiona a universalidade e unicidade do conceito de sagrado, pois desconsidera a diversidade dos fenômenos empíricos em favor da subsunção da variedade dos dados no conceito abstrato (efeito de protótipo).
6. Crítica à suposta singularidade das “experiências” do “sagrado”: nesse sentido pressupõe a universalidade da experiência subjetiva emocional frente ao objeto, o que negligencia os aspectos socioculturais que mediam os processos cognitivos da experiência.
7. Crítica às implicações normativas na abordagem da Fenomenologia da Religião: na perspectiva fenomenológica algumas religiões portariam em maior ou menor medida a experiência originária do sagrado o que resulta por criar parâmetros valorativos para as religiões mediante sua capacidade de manter “pura” essa experiência.
8. Críticas à metodologia da Fenomenologia da Religião: o método fenomenológico é uma abordagem contemplativa frente ao objeto, ou seja, priorizando a experiência subjetiva da percepção, indo na contramão da atividade científica que é um empreendimento público, portanto não passível de se basear exclusivamente na percepção subjetiva.

Pode se dizer em termos concisos que “o problema da noção de sagrado está na relação entre essência e história, que se mostra na dissonância entre a fundamentação num *a priori* e o empírico, decorrente de seu método dedutivo” (PIEPER, p.812, 2019).

Dentre todas essas críticas realizadas a principal a ser refletida é a influência protestante. Em grande medida, ela está na origem das demais objeções

realizadas a fenomenologia, haja visto que a concepção de sagrado e a experiência numinosa são algo vivido dentro do protestantismo, especialmente no movimento pietista ainda muito influente, estando o pietismo inclusive entre as principais influências no movimento romântico alemão do século XVIII, sendo Schleiermacher um de seus maiores expoentes. A experiência subjetiva do sagrado como base da reflexão fenomenológica é análoga a experiência individual do homem com Deus presente no pietismo:

A experiência consciente do cristão torna-se *a priori* à história, assim como a ontogênese do numinoso religa-se à filogênese da sacralidade: de um lado a mística de Mister Eckhart e de beato Suso toma o lugar da razão de Kant e de Husserl, do outro, a percepção individual da transcendência torna-se predisposição primordial e original. O *fundus animae* é princípio do conhecimento assim como da manifestação da religião na história compreende e legitima toda Ciência da Religião (GASBARRO, p.83, 2013).

Na conclusão de seu pensamento, Otto é coerente com todo o sistema de pensamento desenvolvido: o pressuposto da experiência como criatura é estabelecido como parâmetro universal de cunho etnocêntrico, enviesando análises comparativas, e desembocando em um retorno a teologia como precedente as análises históricas das religiões.

Desde o início, portanto, a teoria de R. Otto é uma derivação teológica, ou melhor, é uma espécie de generalização perceptiva e transcendental, inteiramente protestante, da subjetividade cristã, através da experiência de criatura. Trata-se de fato não do sentido comum de dependência, mas, na trilha de Schleiermacher, do *sentimento de ser criatura*. (GASBARRO, p. 81, 2013)

Ao final encontramos um sistema coerente, com sua lógica interna bem fundamentada e funcional, todavia ela é fechada a quem não compartilha de seus pressuposto e perspectiva geral, bem como de suas implicações práticas.

1.3.2 Gerardus van der Leeuw e a Fenomenologia

Van de Leeuw reformula a fenomenologia tendo em vista seu contexto histórico e filosófico, tomando como ponto de partida o pensamento husseliano e sua fenomenologia filosófica, sendo ele considerado “o desenvolvimento mais orgânico, filosoficamente meditado e teologicamente reflexivo [da fenomenologia da religião clássica]” (GASBARRO, p.84, 2013).

A fenomenologia filosófica se insere em um período histórico de profunda crise da cultura europeia. Já no início do século passado, obras tais como “O Declínio do Ocidente” de Spengler, O “Mal-Estar na Civilização” de Freud, e “Ser

e Tempo” de Heidegger, manifestavam preocupação quanto a crise de valores e modelos de comportamento que assolavam o velho continente naquele momento, caracterizada pela angústia da ameaça do fim iminente da cultura europeia, ameaçada pelo relativismo dos valores e do contratualismo político (GASBARRO, 2013).

Edmund Husserl (1859-1938) desenvolve sua filosofia fenomenológica, a Fenomenologia, nesse contexto sociocultural estabelecendo novas bases para uma nova filosofia, com o intento de fazê-la em bases científicas por meio de uma profunda crítica, tanto filosófica, de cunho epistemológico, como cultural, especialmente nos seus últimos anos nas conferências de Viena, posteriormente publicadas na edição “A crise das ciências Europeias e a Fenomenologia transcendental” (doravante *Krisis*).

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 superarem as velhas ideias 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 restrito de Husserl, o núcleo em torno do qual poder-se-ia erigir uma ciência da religião. As demais disciplinas religiosas, trabalhando sob o prisma do sentido do fenômeno religioso, constituíram-se 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 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 (MENDONÇA, p.78, 2010).

Dentro desse horizonte histórico-filosófico, Van de Leeuw constrói seu arcabouço epistemológico munido da fenomenologia husseliana e a aplica a CRE. Ele estabelece que o fenômeno não é uma coisa, mas algo que emerge da interação sujeito e objeto, ou de outro modo, o aparecer de algo para alguém numa relação de sentido.

A Fenomenologia procura o fenômeno; o que é o fenômeno? É aquilo que se *mostra*. Isso comporta uma tríplice afirmação: (1) há alguma coisa; (2) esta se mostra; (3) é um fenômeno pelo fato mesmo de se mostrar. Ora, o próprio fato de se mostrar afeta aquilo que é mostrado, seja aquele a quem é mostrado; por conseguinte, o fenômeno não é um simples objeto; e não é tampouco o objeto, a verdadeira realidade,

cuja essência seria recoberta pela aparência das coisas vistas. Disso fala certa metafísica. Dizer *fenômeno* não significa nem mesmo dizer algo puramente subjetivo, uma vida do *sujeito* estudado por um ramo diferente da Psicologia – Na medida em que haja possibilidade de fazê-lo. Mas o fenômeno é ao mesmo tempo um objeto que se refere ao sujeito, e um sujeito relativo a um objeto [...] conseqüentemente, o fenômeno, com relação a quem quer que ele mostre, comporta três características fenomenais sobrepostas: (1) é – relativamente – *escondido*; (2) *revela-se* progressivamente; (3) é – relativamente – *transparente*. Essas etapas sobrepostas não são iguais, mas correlativamente àquelas da vida: (1) experiência vivida; (2) compreensão; (3) testemunho. As duas últimas relações, cientificamente tratadas, constituem tarefa da Fenomenologia (LEEUW, p. 529-530, 1975 *apud* GASBARRO, p. 85, 2013).

Podemos então definir a fenomenologia como o estudo sistemático daquilo que aparece, o que pressupõe “vínculos estruturais que estabelecem entre si, de modo que podem ser articulados segundo algumas “conexões perceptivas”, possibilitando o estabelecimento de tipologias” (PIEPER, p. 851, 2019).

Van der Leeuw entende haver uma necessidade existencial de sentido na qual coloca a religião como hierarquicamente superior no domínio do sentido com relação a outros códigos de vida social que emergem da exigência de levar ao limite o problema do sentido da vida e da morte, do valor e de uma ordem no mundo, como horizonte último de significação, desvelando-se assim como estrutura subjacente à civilização, sendo “o nó epistemológico central [...] a espontaneidade e necessidade existencial com a qual atribuiu a religião-religiosidade a gestão prioritária e hierárquica do domínio do sentido” (GASBARRO, p. 86, 2013).

Gasbarro (2013) reduz a teoria fenomenológica de Van der Leeuw a mera criptoteologia revestida de fenomenologia filosófica que busca respostas aos dilemas existências de uma Europa em crise no início do século XX por meio de um apelo religioso à um sentido transcendente.

Em síntese, trata-se do panteísmo do sentido (e do seu poder), mas basta revirar o sistema coerente de *inversões*-generalizações para re-encontrar a consciência cultural do monoteísmo e o sentir difuso da suprema *Alteridade* da experiência cristã [...] É o homem de todos os tempos e de toda cultura, que, especialmente nos momentos de crise individual e coletiva aspira a compreender a inacessibilidade da existência, o valor da vida, e até o sentido do limite supremo da morte.[...] A *potência* de Van der Leeuw tem mais consistência filosófica que o *sagrado* de Otto e “manifesta” menos derivações teológicas [...] mas a estrutura é a mesma (GASBARRO, p.88-90, 2013).

No cerne dos críticos de Van der Leeuw está o fato de sua perspectiva ser a-histórica, cuja “estrutura transcendente e/ou transcendental escapa da lógica

da descoberta científica: não é, em todo caso, inteiramente verificável porque não se “manifesta” nunca totalmente, e não é, pois, falseável [tornando-se] um saber total e totalizante como a Teologia” (GASBARRO, p. 91, 2013). Essa abordagem transcendental se desdobra em uma potência de valor de apelo teológico com forma de superação à crise dos valores na Europa em seu tempo, além de subsistir estruturalmente o pensamento de Otto, porém agora revestido de uma fenomenologia da consciência.

1.3.3 Eliade e as hierofanias do sagrado

Mircea Eliade (1907-1986) parte seu trabalho daquilo que constatou como sendo incompletudes dos trabalhos de Otto e Van der Leeuw. A Otto acusa de incompletude por não abordar o mito e o pensamento primitivo, já Van der Leeuw se limita em esclarecer as estruturas internas do fenômeno religioso e enfatizar a irredutibilidade deste em aspectos sociais, psicológicos ou estritamente racionais.

Se o profano é produto de inevitáveis processos histórico-culturais de dessacralização das origens, a *sacralidade* de Otto e a *potência* de sentido de Van der Leeuw [em Eliade elas] são generalizadas, seja no nível ostensivo do valor, seja no nível ostensivo da generalização antropológica. O *sagrado* depende de fato da percepção originária, por parte do homem da superioridade e da potência da Natureza-Mundo, no que diz respeito à própria precariedade; daqui vem atração fatal – *fascinans* – à qual o pensamento não está em condições de resistir, e o inevitável sentimento de dependência e de angústia – *tremendum* – que acompanha o vivido (GASBARRO, p. 93, 2013).

A partir dessa categoria sagrado/profano Eliade se ocupa com o estudo dos mitos, tomando-os como sendo a estrutura fundamental da vida primitiva, amplia o horizonte do sagrado, entendido como horizonte geral do sentido, por meio de uma dialética sagrado/profano. Para Eliade o mito não é uma narrativa imagética que narram histórias reais ou buscam estabelecer um pensamento lógico de ordem cosmogônico, mas sim uma séria exposição da realidade da vida e do fundamento do pensamento, uma narrativa da percepção arquetípica originária do mundo, uma narrativa da origem do sagrado.

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão sua *gesta* constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fosse revelado [...] Tudo quanto os deuses ou os antepassados fizeram – portanto tudo o que os mitos contam a respeito de sua atividade criadora – pertence à esfera do sagrado e, por

consequência, participa do *Ser*. Em contrapartida, o que os homens fazem por própria iniciativa, o que fazem sem modelo mítico, pertence à esfera do profano : é uma atividade vã e ilusória, enfim, irreal (ELIADE, p.84-85, 1992).

O mito estabelece um paradigma sobre o qual a realidade deve se fundamentar para ter sentido na história, sendo o rito a repetição existencial que busca proporcionar uma rememoração vital da experiência originária a qual o mito se remete. Sendo que ele “revela a potência constitutiva do pensamento e as dimensões que esta imprime às realidades socioculturais entendidas como lugares antropológicos e momentos históricos de uma hierofania onipresente” (GASBARRO, p.92, 2013).

A repetição fiel dos modelos divinos tem um resultado duplo: (1) por um lado, ao imitar os deuses, o homem mantém-se no sagrado e , conseqüentemente, na realidade; (2) por outro lado, graças a reatualização ininterrupta dos gestos divinos exemplares, o mundo é santificado. O comportamento religioso dos homens contribui para manter a santidade do mundo (ELIADE, p.88, 1992).

Eliade chama as autorrevelações do sagrado de “hierofanias”, e após manifestadas perde seu aspecto irracional ao longo do tempo após sofrer processos de racionalização por meio de esquematização e moralização da experiência originária, e tem nessas autorrevelações do sagrado a origem das religiões.

Longe de levantar hipóteses sobre evoluções e progressos, ele tende a identificar a experiência histórico-cultural primitiva como aquela primordial da consciência, porque não ainda mediada pelas arbitrarias construções dos homens. A generalização da Fenomenologia da Religião eliadiana é teórica e prática, subjetiva e objetiva ao mesmo tempo: o *a priori* da consciência está sempre diante da Natureza-Mundo, que é universal [...] as hierofanias caracterizam todas as culturas do tempo e do espaço. Com relação à riqueza do mundo colocado na sombra por Van der Leeuw, este é plenamente recuperado na dispersão infinita do profano, enquanto sua história é contada pelo processo de dessacralização do mundo (GASBARRO, p. 93, 2013).

As críticas a Eliade se centram na dissolução da dicotomia religião-religiosidade no sagrado e em suas hierofanias, sendo o sagrado uma generalização naturalista da religião. A história da religião fica reduzida ao estudo das morfologias da sacralidade por meio de um processo de historicização destes. Com essa generalização o profano acaba se tornando uma generalização de todos os demais códigos de vida que não estão sobre a alçada do sagrado e das hierofanias. Outro aspecto epistemológico fundamental é que, dentro dessa dualidade sagrado/profano não existe complementariedade, mas oposição e uma hierarquização de matéria sobre espírito, de formação sobre forma, de essencial sobre o

histórico, sendo essa dualidade uma chave hermenêutica a base de interpretação dos dados históricos (GASBARRO, 2013).

Outras críticas direcionadas a Eliade são de que ele partiria aprioristicamente de arquétipos universais, nos quais subsomem os diversos dados empíricos em sua diversidade sem um critério rigoroso de análise, ficando prejudicado o estudo etnográfico. Questiona-se também a validade do conceito de sagrado como uma categoria universal e se existe viabilidade em se assumir uma visão substancialista da religião, colocando em suspeita a proposta do caráter *sui generis* da religião (CRUZ, p.40, 2013).

Podemos colocar o pensamento e a proposta disciplinar de Eliade nos seguintes termos:

Enquanto a investigação sobre os símbolos em geral e o simbolismo religioso em particular, realizada por especialistas em outras disciplinas, merece a consideração do historiador das religiões, em última análise este deve examinar seu objeto de estudo com seus próprios meios de investigação e a partir de sua própria perspectiva. A perspectiva da ciência geral das religiões é a que melhor pode integrar a documentação histórico-religiosa. Só por timidez os historiadores das religiões aceitarão as vezes uma integração proposta por sociólogos ou antropólogos. Aí onde se possam formular considerações gerais sobre o comportamento religiosos do homem, a tarefa pertence por direito ao historiador das religiões, sempre que, por suposto, domine e integre os resultados das investigações realizadas em todas as áreas importantes de sua disciplina (ELIADE, p. 119-120, 1986 *apud* CRUZ, p.39, 2013).

Ao final, se pode considerar o projeto eliadiano o desenvolvimento pleno da Fenomenologia da Religião Clássica, onde os conceitos fundamentais estabelecidos por Otto, juntamente com o arcabouço epistemológico de Van de Leeuw alcança seu ápice com a aplicação no estudo da história das religiões, culminando na fundação da “Associação Internacional para História das Religiões” (IAHR) fundada em 1950, e do estabelecimento de um “programa eliadiano” (CRUZ, 2013). Essa fenomenologia será fortemente combatida, e será a tônica da CRE a partir da década de 80. Nesse sentido se estabelece um discurso que

Assim, chega-se a descrever o “fim do funcionalismo e da fenomenologia da religião” como fase da “história cultural da ciência da religião” e a compreender o “abandono simultâneo do funcionalismo sociológico e da concepção fenomenológica da religião” como condição de uma reorientação da ciência da religião: “Dessa maneira, interpretações enrijecidas foram transformadas fundamentalmente”. Segundo os autores, os métodos fenomenológicos – isto se dirige principalmente contra Eliade – foram “concebidos, em última análise, de maneira a-histórica”, abstraindo “de contextos históricos e voltando-se ao genérico”. A acusação de “ontologização do transcendente” é a seguinte: “Quando Rudolf Otto fala da experiência do ‘numinoso’, Mircea Eliade da ‘irrupção

do sagrado no profano' ou quando C. G. Jung propaga a existência de um acervo de símbolos coletivos arquetípicos do inconsciente", eles estão seguindo uma linha "que ontologiza o transcendente e o associa como poder influente com o mundo de vida do indivíduo. Neste caso se desconsideram o elemento narrativo da identidade religiosa e o papel dos contextos sociais" (BRANDT, p129, 2006).

1.4. Revisitando as críticas a fenomenologia

As críticas direcionadas a Fenomenologia da Religião Clássica são válidas apenas sob certo aspecto (*sub certo aspectu*). Alegar motivações de cunho teológicos e etnocêntricas são válidas, todavia isso ignora o fato de que existe um contexto histórico e filosófico subjacente nas discussões que não são devidamente analisados e são de fundamental importância. Muitas das críticas partem de um grande desconhecimento do lastro histórico que dá sustentação ao pensamento fenomenológico, tanto no aspecto filosófico como científico. Em outros termos, a crítica sócio-histórica não enfrenta, os problemas ontológicos e epistemológicos que são, esse fim, o fundamento do pensamento dos autores e de toda a corrente de pensamento dela derivada, bem como não leva em conta os movimentos históricos dos quais a fenomenologia parte.

Buscando ampliar a discussão de maneira a compreender o contexto histórico e filosófico vamos realizar uma revisão que se dará focando em 3 aspectos:

1. Essencialismo e criptoteologia: a questão do realismo e nominalismo
2. Conceito de ciência: pressupostos históricos e metafísicos
3. As críticas atuais como já estando presentes no início da fenomenologia.

1.4.1 Essencialismo e criptoteologia: a questão do realismo e nominalismo

O conceito de Sagrado como objeto é acusada de essencialista (CRUZ, 2013), como se tal forma de abordar o problema do objeto fosse uma excentricidade de uma fenomenologia criptoteológica, na qual a natureza íntima do seu objeto é transcendente de viés metafísico (PIEPER, 2019; USARSKI, 2016).

As críticas movidas pela ciência da religião mais recente a esses fenomenólogos da religião e suas pesquisas podem ser resumidas da seguinte maneira: contra Söderblom, Otto e van der Leeuw se objeta que eles postulam *uma* categoria específica – a do sagrado ou a do poder – e as respectivas experiências religiosas para descrever a essência da religião com base nesse fundamento. Isto é, considera-se como central e universal um elemento que, sozinho, de modo algum pode levar em conta a realidade e pluralidade dos fenômenos religiosos. Semelhante é a crítica feita a Eliade: ele entende sua fenomenologia como uma espécie de “teoria do ser” dentro da qual as diversas religiões e elementos religiosos são classificadas e enquadradas. Em outras palavras: todas as diferentes religiões remetem a um único e mesmo ser em si (BRANDTH, 127, 2006).

Porém, a rigor, a questão da essência do objeto, ou de sua definição, remetem a uma querela filosófica das mais complexas na história do pensamento filosófico: o nominalismo e o realismo, que em última instância pode ser remetido ao pensamento grego antigo das formas platônicas e da substância aristotélica (ANTISERI; REALE, 2017; REALE, 2022).

Pode-se definir, grosso modo, o realismo como sendo a tese filosófica segundo a qual conceitos abstratos, os universais, existem efetivamente, e que objetos singulares exemplificam esses mesmos conceitos. O nominalismo advoga a tese segundo a qual os conceitos abstratos, universais, não existem, mas são apenas categorias abstratas que rotulam um conjunto de fenômenos particulares que compartilham traços semelhantes (PORTA, 2011; REALE, 2022).

Isso é extremamente relevante, pois abre um novo horizonte de sentido para analisar o problema do essencialismo que em nada tem a ver com aspectos teológicos, mas ontológicos, ou seja, falar da existência do Sagrado não é um apelo a uma metafísica teológica cristã protestante. É possível por meio do realismo filosófico falar de essências (sagrado) sem que desemboquem em uma teologia, a menos que se entenda a filosofia Platônica e toda a corrente filosófica realista como mera criptoteologia, o que nem de longe corresponde à realidade (ANTISERI; REALE, 2017; REALE, 2022). Portanto, em última instância, falar de Sagrado, tem relação com o estabelecimento de uma ontologia, não necessariamente, com razões teológicas.

Outra crítica se refere a universalização da categoria de Sagrado no estudo das religiões comparadas (CRUZ, 2013), porém essa busca é historicamente científica por excelência. Muitas ciências, especialmente as naturais, buscam (algumas ainda buscam) uma universalidade a-histórica, sendo justamente esse ideal de ciência que estava em voga e reavivado filosoficamente por

Husserl em sua Fenomenologia Filosófica que será uma grande influência para Fenomenologia da Religião Clássica (GASBARRO, 2013; PORTA, 2011). Portanto, buscar uma essência que seja universal é, em grande medida, a aspiração do conhecimento científico. Em última instância, a crítica às aspirações de universalidade não é uma acusação que valha especificamente à Fenomenologia da Religião Clássica, mas sim uma crítica à própria noção de ciência enquanto conhecimento universalizante da realidade, logo, uma questão epistemológica (e também ontológica) subjacente que precisa ser encarada.

[A] ideia de ciência tem suas raízes na Antiguidade clássica, segundo o qual a ciência é conhecimento universal e necessário. Para usar algumas formulações que não são exatamente idênticas, mas que confluem para o núcleo primordial da “necessidade”, digamos que ciência é um conhecimento demonstrativo pelas causas ou razões; não um mero saber do que é, senão do porquê é; não simplesmente um descrever, mas um explicar; não propriamente um investigar os fatos estabelecendo novas verdades em relação a eles, mas provar estas verdades (PORTA, p.107, 2002).

Tendo isso em vista, devemos considerar em outra clave o problema do essencialismo fenomenológico, não o reduzindo a uma mera criptoteologia de cunho protestante ou a um etnocentrismo a-histórico, pois a questão de fundo é muito mais ampla e complexa. Reduzir a fenomenologia a uma abordagem criptoteológica e essencialista é um subterfúgio intelectual dos mais sorrateiros, pois encobre os problemas fundamentais aos quais ela se propõe responder, além de descolar do momento histórico de seu surgimento. Essa incompreensão do problema se deve justamente pelo parco conhecimento e discussão da filosofia no campo da CRE, pois só se entende adequadamente o que é Sagrado e o que é a fenomenologia e o método fenomenológico a partir do devido contexto histórico-filosófico da vida do século XIX para o século XX.

1.4.2 Conceito de ciência: pressupostos históricos e metafísicos

É importante também explicitar o ponto de vista das maiorias dos autores críticos a fenomenologia. Nesse sentido, devemos ter em consideração que da mesma maneira como os autores da fenomenologia tinham seus pressupostos que são duramente criticados, quem os critica também os tem. A título de exemplo, analisemos o que diz Gasbarro (2013) na conclusão de seu artigo o qual critica a fenomenologia da religião:

A Fenomenologia da Religião está hoje em crise graças à hipertrofia interpretativa que está na base de sua implosão teórica, e sobretudo por sua obstinada recusa ao processo de falsificação, o que provocou o seu esvaziamento (GASBARRO, p. 95).

Vê-se aqui claramente um certo tipo de ideal de ciência, de caráter normativo (aliás, como todo ideal o é) e no qual deve-se ter em mente para fazer um adequado trabalho científico, sempre tendo em vista a busca em evitar se enveredar por discussões de cunho metafísico e teológico. Dentro dessa perspectiva é importante frisar que: 1) esse ideal de ciência é uma concepção muito peculiar do que seja ciência; 2) ela é mais moderna e ocidental do que a grande maioria das reflexões de cunho metafísico ou mesmo teológico; 3) ela não prescinde de uma metafísica, simplesmente a ignora; 4) ela na prática sofre dos mesmos vícios dos quais impugna a fenomenologia pois, apesar de a ciência se alvoroçar em pregar ser um conhecimento histórico e culturalmente neutro, o estudo de outras culturas (especialmente as orientais, que tem em si outras formas de racionalidade, bem como o conhecimento da história e do desenvolvimento das formas de pensamento ocidental), abre um horizonte totalmente novo para entendermos a mentalidade científica da qual esses autores partem, que acaba por colocar em xeque esse ideal científico de neutralidade.

Os críticos a fenomenologia, apesar de supostamente terem um senso histórico e cultural muito grande, e em vista disso buscar não partir de preconceitos histórico-culturais, ainda sim tem um ideal de ciência como sendo uma forma de conhecimento neutra (pelo menos o suficiente para servir de ponto de vista privilegiado para os estudos comparativos). No limite se parte da noção de que o conhecimento científico é uma forma superior de conhecimento frente as demais por se abster de questões de cunho metafísico-teológico, restringindo-se ao estudo empírico. Isso negligência uma constatação básica de que a ciência é uma forma de conhecimento histórico e culturalmente determinado e comprometido (vide o comprometimento com os ideais ocidentais modernos do iluminismo e do positivismo, agora renomeado como falseabilismo popperiano).

Outro ponto fundamental é que, a negação de pressupostos metafísicos, inaceitáveis, segundo seus críticos, no trabalho científico, somente expõe o pouco conhecimento sobre a filosofia e a teoria do conhecimento, pois qualquer tipo de ciência, sejam as ciências naturais ou as humanidades, não prescindem

de pressupostos ontológicos (que são metafísicos), e de uma epistemologia dela derivada. Toda ciência sempre parte de uma ontologia que estabelece a natureza de seu objeto, e essa ontologia não é provada empiricamente, mas é um pressuposto metafisicamente necessário. Essa ontologia que serve como ponto de partida deve ser admitida, pretensamente como autoevidente (o que nem de longe é um consensual), que posteriormente servirá de base para derivação de um arcabouço epistemológico. Em outras palavras, o estabelecimento de uma ontologia (e por decorrência, metafísica), é condição de possibilidade de todo conhecimento, científico ou não (OLIVEIRA, 2018).

Também é fundamental destacar que a metafísica não é sinônimo de teologia, ou seja, discutir metafísica de forma alguma pode ser reduzido a teologia. Falar de metafísica é falar dos fundamentos estruturais de todo pensamento, pois pensar sem metafísica é pensar prescindido de qualquer noção do que seja a realidade pois, em última instância é disso que se trata a metafísica, de um pressuposto sobre o que seja a realidade em seu fundamento. Dizer que a ciência não faz metafísica é uma verdade, pois a ciência sempre tem seu estudo orientado por um determinado objeto, ou seja, um recorte da realidade. Mas justamente por ter por objeto um recorte, ela pressupõe o todo da realidade, mesmo que essa totalidade não seja tematizada ou discutida. Dizendo em outros termos, a ciência tem para si uma ontologia regional, um objeto definido, um recorte da realidade, mas ela pressupõe uma ontologia geral, o que seja a totalidade dos objetos e da realidade em sua unidade fundamental (metafísica), que está sempre pressuposta.

1.4.3 As críticas atuais como já presente no início da fenomenologia

Pode-se dizer que as críticas hoje feitas a fenomenologia não somente já eram conhecidas por seus autores, como elas emergem como resposta a essas críticas (CALVANI, 2018). Essa constatação está no cerne da gênese da fenomenologia, porque ela é resultado da assimilação da crítica romântica (romantismo alemão) à mentalidade iluminista da ciência do século XVIII (PIEPER, 2019). E é justamente por isso a importância de estudar-se a gênese histórico-intelectual da fenomenologia da religião clássica, porque desde lá essas críticas que hoje se fazem a ela, já eram feitas e eram do conhecimento dos autores e as suas teorias são uma resposta a essas mesmas críticas.

Ao contrário do que possa parecer, elas não surgem a partir da segunda metade do século passado. Isso é uma descrição historicamente errada, e enviesada, para fundamentar uma narrativa que busca estabelecer a fenomenologia como algo superado com o progresso da CRE, o que não é o caso. Isso será demonstrado nos próximos capítulos quando formos analisar a influência neokantiana e da fenomenologia transcendental husseliana e como lá já estavam presentes essas discussões sobre o conceito de ciência, a relação entre filosofia e ciência, bem como a questão da metafísica (PORTA, 2011).

A fenomenologia da religião clássica tinha plena consciência das implicações da mentalidade cientificista, que em grande medida é o pressuposto dos críticos a ela, e se fundamenta num contraponto a essas críticas. Porém, ao longo dos anos, a mentalidade cientificista foi ganhando cada vez mais espaço e se voltou contra a fenomenologia buscando impugná-la. Isso se vê nos pontos de vista dos quais os críticos a elas partem, em sua grande maioria são autores que estão totalmente engajados e convencidos da mentalidade cientificista e a usam como instrumento de crítica para desacreditá-la (GASBARRO, 2013; USARKI, 2006; CRUZ, 2020).

1.5 Fenomenologia da Religião Clássica e seu espólio

Em meados da segunda metade do século passado, especialmente na Alemanha, a teoria do sagrado sofreu com as críticas que lhe foram feitas e tornou-se objeto de suspeita na comunidade científica.

Por conseguinte, ela [fenomenologia da religião clássica] não foi mais encarada como ciência (auto)crítica. A cientificidade do método fenomenológico foi questionada. Portanto, a ciência das religiões rejeita sua fenomenologia – tão famosa no passado. Ela propõe que se “supere” a fenomenologia da religião e, se possível, se a “esqueça” definitivamente. De fato, se pode constatar que fenomenologia da religião clássica foi despachada pela ciência da religião mais recente (BRANDT, p.128, 2006).

Essa crítica exclui toda contribuição da fenomenologia para a CRE como disciplina, e com isso faz parecê-la não somente obsoleta como ultrapassada, e coloca a necessidade de refundar a disciplina em novas bases, como que numa mudança de paradigma pautado não por um algo necessariamente intrínseco, mas sim devido a conjecturas do momento histórico-social. Em grande medida

o que se está buscando é transformar a CRE por meio da influência, ainda que indireta, de um certo ideal cientificista e positivista. Ou seja, o que se busca é, mais do que uma refundamentação da disciplina, uma adequação a certos ideais sociais em voga na época, orientados por uma determinada visão de mundo.

Ainda mais grave é fazer parecer que substituições de paradigmas constituam fatos consumados e estanques, como uma espécie de mudança de apartamento: ou seja, um tipo de troca voluntária entre edifícios conceituais e axiomáticos com base apenas no consenso *inter pares* ou no alegado *Zeitgeist* pós-moderno e/ou pós-metafísico, sem se levar em conta mediações dialéticas que caracterizam o surgimento de novos modelos face dos antigos. Nestes casos, infelizmente, torna-se manifesto não tanto o empenho pela fundamentação epistemológica, senão o desejo de virar as costas para debates filosóficos e teológicos, deixando de considerar seus possíveis contributos para a discussão teórica sobre religião. Na recusa destes debates, porém, nem se prova o desserviço da Fenomenologia da Religião, sequer se torna plausível a supressão da metafísica (OLIVEIRA, p.182-183, 2018).

Todavia, essa crítica histórico-sociológico nubla o que seria o verdadeiro mérito da Fenomenologia, que é a colocação com a devida seriedade dos problemas fundamentais da CRE, ou seja, a necessidade de uma ontologia (definição do objeto) e da definição de um arcabouço epistemológico (conceito unitário de ciência) que podemos definir nos seguintes campos:

1. Ontológico: estabelece de maneira bem definida a natureza do objeto de estudo, o Sagrado (com s maiúsculo), como sendo o elemento essencial por detrás da pluralidade das manifestações históricas, hierofanias, dessa mesma entidade;
2. Epistemológico: estabelecimento de maneira clara o lugar da CRE frente as outras disciplinas, estabelecendo que as disciplinas de cunho empírico como a Psicologia, Filologia, Sociologia, Economia, entre outros, servem como fonte de material a ser interpretado e auxiliam na formação do objeto de estudo, mas que sem o auxílio do cientista da religião, esse objeto cai em reducionismo. E determina o caráter distinto de sua disciplina de maneira autônoma as demais, mesmo aquelas de cunho empírico que substanciam as análises realizadas.

A rejeição à proposta fenomenológica, longe de significar um avanço para a CRE, abriu uma crise imensa para ela que se vê embrenhada em debates e problemas cada vez maiores, cuja solução ainda hoje não foi encontrada, e em

grande medida, se tem hoje difundido um discurso que busca impugnar esses problemas como sendo ultrapassado, desnecessários ou mesmo fora de moda.

Essa postura é claramente uma arbitrariedade dos interesses dos pesquisadores da área, e que reflete a sua incapacidade de encarar o problema utilizando de subterfúgios que visão encobrir o problema negando sua importância.

CAPÍTULO II

Ciência da Religião pós Fenomenológica: o problema do método e do objeto

Neste capítulo iremos analisar a CRE hoje, tendo em vista que ela surge como resposta às críticas realizadas à Fenomenologia da Religião Clássica. Buscamos descrever em suas linhas gerais o desenvolvimento CRE no Brasil, enfatizando a influência da Teologia da libertação e da apropriação das ciências sociais. A partir dessas reflexões, pretende-se trazer à luz a questão ontológica subjacente (a definição do objeto) e demonstrar como a não tematização dos aspectos ontológicos ensejam as disputas e incongruências epistemológicas devido a sobreposição de ambas as dimensões.

2.1 CRE no Brasil: um panorama histórico

Por volta dos anos 60, que coincide com o período de surgimento da CRE no Brasil, houve um deslocamento para pesquisas empíricas que buscavam dar conta da efervescência de novos movimentos religiosos em sociedades secularizadas, com isso buscou-se estudar as “religiões concretas” em suas manifestações sócio-históricas em detrimento de preocupações com o estabelecimento de uma definição adequada para esse conjunto de novos fenômenos que estavam emergindo naquele momento.

No Brasil há uma peculiaridade que o diferencia da CRE em outros países, especialmente na Europa, pois aqui ela emerge no seio das discussões teológicas vindas da teologia da libertação com a participação significativa de teólogos ligados de algum modo a ela. (CRUZ, 2013). A teologia da libertação tem o mérito de colocar a teologia no âmbito público, superando a restrição do debate a ambientes clericais e retirar o estigma de que teologia seria sinônimo de dogmatismo. Sua ênfase no aspecto prático com sua militância social despertou o interesse de intelectuais com o mesmo ideal emancipatório. Essa aproximação também se deu no nível teórico com a apropriação do arcabouço das teorias sociológicas para análise dos fenômenos religiosos.

Uma das características marcantes da teologia da libertação foi o uso do que se chamou de “mediação analítica”. Na verdade, herança do método ver-julgar-agir que era empregado em pastorais populares da Igreja Católica Apostólica Romana, na literatura corrente que difundia

a teologia da libertação se mostravam dados, descrições e representações que apresentavam a situação social, política e econômica com o intuito de demonstrar sua injustiça e de estabelecer o juízo moral diante desta a partir dos valores humanitários do cristianismo. O próximo passo era a conclamação à luta política com vistas à superação concreta desta situação de injustiça (GROSS, p.14, 2012).

Em grande medida a CRE no Brasil se estabeleceu em íntima relação às reflexões da teologia da libertação, bem como a apropriação desta do arcabouço analítico das ciências sociais de maneira acrítico, especialmente aquelas abordagens de viés marxistas para se instrumentalizar com o fim de realizar suas análises dos fenômenos religiosos em sua dimensão social, ou o que denominam, realidade concreta. Neste sentido, eles também partiram de uma apropriação ingênua, pois pressupunham nessas teorias uma verdade objetiva e neutra, despida de qualquer viés ou valores prévios.

No afã de fugir de uma perspectiva teológica baseada no dogmatismo, o recurso às ciências sociais se fundamentou na perspectiva de uma abordagem que desse conta do que é de fato real. Esta realidade foi identificada com a forma expressa pelas ciências sociais, particularmente pelas análises da sociedade influenciadas pelo viés marxista. Embora houvesse nuances diversas na apropriação destas análises, é perceptível que *um olhar crítico em relação a esta identificação imediata da realidade concreta com as análises das ciências sociais foi raro*. Ao operar desta forma, teólogos assumiram uma concepção positiva das ciências sociais que reproduziu o velho paradigma de divisão de trabalho entre a academia científica e reflexão teológica emotiva. O antigo esquema de complementação entre natureza e graça, tomado de um tomismo simplificado, foi aplicado a uma nova complementação entre ciência social e teologia. Pressupôs-se que as ciências sociais eram objetivamente verdadeiras, imunes a valores prévios (GROSS, p.16, 2012).

Ao longo do tempo foi-se tornando evidente as limitações de abordagens baseadas nas teorias das ciências sociais. Com isso passou a ganhar espaço a abordagem da antropologia cultural. A partir daí se buscou a compreensão da dimensão simbólica do fenômeno religioso, dando abertura também para que outras questões adentrassem as discussões sobre a religiosidade como questões étnicas, gênero, entre outras, o que na verdade foi um reflexo de uma pulverização temática que aconteceu dentro da própria teologia da libertação (FERREIRA; SENRA, 2020).

Porém, apesar da ampliação do escopo de estudos para além das ciências sociais, e com a inclusão da antropologia e em menor medida da psicologia, a filosofia manteve-se apartada, o que trouxe consigo seu preço, pois como a teologia da libertação tinha um enorme apelo social, ela também nutria certa

aversão às reflexões de cunho filosófico e metafísico, privilegiando sempre o diálogo com as ciências sociais.

Todo o desenvolvimento aqui apresentado mostrou um processo de substituição ocorrido na Teologia da Libertação. Em lugar da filosofia, tradicional auxiliar da teologia, surgiram as ciências enquanto auxiliares privilegiadas, particularmente as ciências sociais. Tal processo teve méritos e possibilitou novas abordagens, mas também teve seu preço. O preço mais elevado foi uma absorção acrítica de pressupostos intrínsecos às ciências positivas. A filosofia, apesar de seu caráter abstrato e pretensamente distante da realidade concreta, se caracteriza por ser uma reflexão aberta à necessidade infinita de crítica de seus próprios pressupostos. A variedade de perspectivas filosóficas é sintoma desta necessidade constante de justificação. As ciências positivas têm uma finalidade concreta em vista. Sua capacidade de autocrítica é necessariamente limitada, à medida que precisam assumir determinados pressupostos para que possam realizar sua tarefa específica. Mas ao assumir como ferramentas estas ciências, sem recurso à meta-reflexão possibilitada pela filosofia, a teologia assume como verdade não só os resultados das análises que estas ciências possibilitam, mas também os pressupostos que lhes são intrínsecos (GROSS, p.18-19, 2012).

Com essa ênfase nas ciências sociais na teologia da libertação, temos aí presente as linhas gerais fundamentais da fundação da CRE no Brasil. Isso se tornou um fator histórico central, pois com isso ficou prejudicado o estudo da filosofia na CRE, e com essas questões acentuaram-se ainda mais as diferenças presentes no desenvolvimento e formação dela frente aos outros países, especialmente a Europa e os Estados Unidos. Como resultado, a CRE no Brasil foi profundamente marcada, senão fundamentada, por uma ênfase empírica e por uma busca à contraposição a teologia e questões metafísicas, sendo essas questões deixadas de lado em favor de questões como a reflexão sobre as manifestações religiosas, a influência do discurso ideológico e a instrumentalização política das igrejas, os novos movimentos religiosos, e o estudo da religiosidade popular.

Alguns [teólogos] desencantados com suas instituições religiosas de origem, mas ainda motivados a perguntar pelo papel da religião e da teologia em uma sociedade em transformação, elegeram a sociologia, a economia ou a política como principais interlocutoras da teologia. Consequentemente, nossa área no Brasil sempre foi marcada por uma ênfase mais empírica. Preocupações teológicas ou metafísicas foram suspensas em prol do que se anunciava como mais urgente: refletir sobre a utilidade das religiões concretas, considerar a influência das ideologias políticas nos discursos religiosos e na prática das igrejas, compreender a religiosidade popular e suas trocas simbólicas etc. (CALVANI, p 111-112, 2018).

Essa situação de precedência de pesquisa empíricas em detrimento de um aprofundamento teórico levou com que a CRE no Brasil, não se defrontasse com a acuidade necessária com a questão do objeto de pesquisa. Em outras palavras, com o pouco espaço destinado ao estudo do campo da filosofia não houve a devida reflexão sobre a conceituação do seu objeto e nem mesmo sobre as questões de cunho metodológicas, haja visto a apropriação acrítica das abordagens sociais, e com isso o afastamento do Brasil frente a outros países no campo de pesquisa estava estabelecido. Essa situação somente começaria a mudar na década de 90 com a influência de Eliade e os estudos sobre as hierofanias nas pesquisas histórico-empíricas e se estendeu até meados dos anos 2000, quando emerge no Brasil autores críticos as abordagens fenomenológicas (USARSKI, 2006; CRUZ, 2013; GASBARRO, 2013).

Após o exposto nesse breve apanhado histórico, tomaremos como foco a avaliação das implicações para CRE da falta da devida discussão dos aspectos filosóficos, especificamente para a questão da definição do objeto e do método.

2.2 A (in)definição do arcabouço epistemológico

A partir das críticas infligidas a fenomenologia houve um movimento de buscar estabelecer novas bases à CRE, especialmente em função do vácuo epistemológico e metodológico deixado por ela. Pois, apesar das críticas a seu aspecto criptoteológico e da influência cristã protestante, a fenomenologia oferecia parâmetros para a CRE, entre eles: uma definição bem estabelecida quanto ao objeto, uma ontologia do Sagrado, e a definição de um arcabouço epistemológico com o método fenomenológico.

Depois da morte de Eliade e com o aumento das críticas a sua teoria, a fenomenologia caiu em descrédito dando início a um processo de busca por novas bases para CRE. No Brasil alguns autores falam da CRE como uma ciência paradigmática (USARSKI, 2006), implicitamente tomando partido da concepção epistemológica de Thomas Kuhn (1922-1996). Já outros, falam de uma ciência com um ideal de falseabilidade e de pesquisas empiricamente testáveis e contestáveis (CRUZ, 2013), tomando como ponto de partida as reflexões de Karl Popper (1902-1994). Apesar de não se considerar ambas as perspectivas irreconciliáveis, não deixam de partir de premissas diferentes e que não podemos tomá-las como sendo ambas correspondentes.

Portanto, existe até mesmo uma indefinição do arcabouço epistemológico da CRE, uma indefinição de sua própria concepção de ciência. Dentro dessa indefinição, tem-se atualmente no Brasil duas propostas para uma reformulação do arcabouço epistemológico da CRE: 1) CRE como uma tradição de segunda ordem (USARSKI, 2020); e 2) CRE como ciência deflacionária (CRUZ, 2020).

A CRE como tradição de segunda ordem é “caracterizada pela transmissão transgeracional de sua herança disciplinar, estabelecida a partir de um senso de responsabilidade e consciência corporativa dos seus representantes” (MURAT, p.2, 2023), que pode ser assim definida:

Trata-se: a) do interesse de conhecimento determinante para nossa disciplina; b) do seu caráter hermenêutico-filológico e empírico; c) do compromisso do cientista da religião com o princípio da abstinência de julgamento de fenômenos religiosos; d) do caráter comparativo dos seus estudos; e) da estrutura interna da disciplina no sentido da complementariedade dos ramos histórico e sistemático; f) do repertório heurístico multidisciplinar da Ciência da Religião; e g) da demarcação disciplinar diante da Teologia (USARSKI, 2020, p.60).

A CRE como ciência deflacionária se fundamenta na chamada “Epistemologia dos valores”, de cunho normativo, que busca estabelecer valores que permeiam para atividade científica, servindo como princípios orientadores para eles. Essa abordagem pode ser discriminada em duas correntes: o confiabilista e o responsabilista.

Em primeiro lugar, ele se pergunta de que forma os valores, de uma forma geral, podem contribuir para a ciência, utilizando a sequência temporal da prática científica: em estágios iniciais, ou seja, no planejamento e na condução da pesquisa; nos padrões de aceitação para pretensões de conhecimento; nos efeitos que a ciência possa vir a ter [...] Há duas correntes principais para a epistemologia da virtude: a confiabilista e a responsabilista. Os adeptos da primeira se perguntam quanto confiável é o conhecimento produzido, relativamente aos padrões de verdade, e procuram fornecer análises do conhecimento e/ou justificações epistêmicas com base em virtudes. [...] Tais virtudes podem estar relacionadas a certas faculdades cognitivas como a visão, a memória e a introspecção, pois elas de modo geral são compatíveis com a condução à verdade. Estes epistemólogos tendem a se interessar na formulação de descrições baseadas em virtudes da justificação ou do conhecimento. Vários argumentaram, por exemplo, que o conhecimento deve ser entendido grosso modo como crença verdadeira que surge de um exercício de virtude intelectual. Um segundo grupo de epistemólogos [...] concebem as virtudes intelectuais como bons traços de caráter do pesquisador. Exemplos podem incluir uma mente aberta, envergadura intelectual, imparcialidade e equilíbrio, e espírito inquisitivo. Os traços que esses epistemólogos consideram como virtudes intelectuais podem ser também vistos como os traços de um conhecedor responsável, daí o rótulo de responsabilismo (CRUZ, p. 50-51, 2020).

A CRE como ciência deflacionária tem como pano de fundo uma visão Popperiano, das ciências naturais na qual o conhecimento deve ser falseado por meio de pesquisa empírica (CRUZ, 2013).

Tendo esse enquadre teórico definido, passemos agora às considerações. Primeiramente, frisa-se que, a definição como tradição de segunda ordem, apesar de ter pretensões de cunho epistemológico, é na verdade, de cunho histórico-sociológico, e essa distinção é fundamental. Porque, em grande medida, isso é um subterfúgio retórico na qual se desvia do problema (epistemológico) com uma resposta inadequada (sociológica) e toma o problema por resolvido. Como exemplo, usemos a primeira característica da CRE como tradição de segunda ordem: “interesse determinante de conhecimento para nossa disciplina”, o fator assim colocado, parece ser uma questão sociológica (interesse) quando na verdade é ontológico, ou seja, o estabelecimento de uma definição do objeto. O conhecimento científico começa pela definição do objeto (ontologia) e não pelo interesse nele (sociologia). Existe na verdade uma sobreposição de questões: fala-se de questões epistemológicas como se fossem sociológicas, quando na verdade o problema, em certa medida, é ontológico.

No que concerne a proposta de uma ciência deflacionária, ela tem o mérito de, de fato, entrar em questões epistemológicas, porém por um viés cognitivo-valorativo. Dessa forma saímos da dimensão sócio-histórica e entramos na dimensão pragmática da ciência, entendendo ciência como verbo, como ação de indivíduos que são orientados e treinados para pensar, observar e avaliar partindo de determinados axiomas e pressupostos teóricos. Todavia, dentro desses axiomas e pressupostos está presente o ideal epistemológico de falseabilidade e de proximidade com as ciências naturais e seu arcabouço epistemológico, bem como de uma ontologia naturalista, na qual apela para aspectos físico-biológicos como ponto privilegiado para soluções de discordâncias (CRUZ, 2020; 2013). Ou seja, apela para uma instância tida como privilegiada passível de arbitrar as divergências. Porém, o apelo a essa instância não é consensual, sendo ela mesmo parte da discordância. Dito em outros termos toma parte do problema como solução.

Dentro desse enquadre, devemos considerar que, em muitos dos casos, as críticas entre correntes divergentes dentro da CRE que se opõem são decorrentes fundamentalmente do fato de que elas partem de definições distintas do

que seja o seu objeto de estudo, ou seja, partem de ontologias distintas e não apenas de arcabouços epistemológicos diversos, pois aquilo que um cientista cognitivo entende por religião não é o mesmo que um fenomenólogo da religião clássica tem em mente. Eles não estão falando, ontologicamente, da mesma coisa, pois partem de definições distintas sobre a natureza do objeto, e essa definição se desdobra em arcabouços epistemológicos distintos.

2.3 O aspecto interdisciplinar da CRE

A ciência moderna surge em um contexto sócio-histórico da transição do feudalismo para o capitalismo, onde o processo de industrialização pelo desenvolvimento de novas tecnologias, atrelado a um processo de emancipação das universidades em relação ao clero, possibilitou o livre desenvolvimento do pensamento científico, baseada na ideal de progresso. Esse processo ao longo dos anos criou um ambiente de fragmentação do conhecimento por meio da autonomização das diversas áreas de conhecimento que atendia a uma necessidade cada vez maior de especialização.

Uma disciplina é uma maneira de organizar e delimitar um território de trabalho, de concentrar a pesquisa e as experiências dentro de um determinado ângulo de visão. Daí cada disciplina nos oferece uma imagem particular da realidade, isto é, daquela parte que entra no ângulo de seu objeto (SANTOMÉ, p.55, 1998 *apud* ALMEIDA, p. 119, 2020).

A interdisciplinaridade surge na década de 60 buscando estabelecer um contraponto a esse estado de coisas que se encontra na atividade científica, procurando estabelecer pontes entre as diversas áreas do conhecimento visando o restabelecimento de uma visão integral e unitária do mundo (ALMEIDA, 2020). Porém essa relação com a interdisciplinaridade na CRE tem também um fundo histórico no qual a disciplina emerge no Brasil a partir de sua origem na teologia, especificamente na teologia da libertação e sua relação com as ciências sociais (FERREIRA; SENRA, 2020).

Esse movimento de buscar se apropriar de ferramentas científicas de outras ciências trouxe diversos problemas, mas que para muitos pesquisadores soou como solução. Isso gerou um apelo a um aspecto interdisciplinar para servir como uma resposta aceitável para muitos, mas de fato, não resolve o problema,

pois a CRE dessa maneira se descaracteriza como uma disciplina autônoma frente as outras ciências. Metaforicamente, substituiu-se a dependência teológica, por uma dependência das ciências sociais, mas como existe um forte preconceito à teologia característica aos cientistas da religião, pouco importava que se estivesse pulando de um buraco para outro, desde que esse buraco não fosse o da teologia (GROSS, 2012).

Na base de toda essa problemática da fundamentação da CRE encontramos a atitude açodada dos cientistas da religião que buscavam a todo custo enterrar a fenomenologia e se distanciar o máximo possível da teologia. Todavia isso teve um custo muito alto, pois ao buscar fundamentar sua ciência em outras já consolidadas, seja pela ênfase na área das humanidades como sociologia e antropologia, seja pelo viés naturalista com um apelo a ciências biológicas, criou-se um ambiente acadêmico parasitário para CRE, na qual, na melhor das hipóteses ela se torna um subdisciplina dessas outras ou numa costura fragmentaria dessas subdisciplinas.

Estudos sociológicos apresentam a religião enquanto uma função da sociedade; os estudos psicológicos enquanto função da psique; e estudos históricos enquanto função do contexto. Mas qual o sentido, então, de se estudar a religião enquanto tal? Na verdade, volta-se à situação antiga, em que as ciências positivas analisam o seu objeto específico, que ocasionalmente pode envolver a questão religiosa. A religião se dilui em suas várias facetas. O que não é um problema para um pesquisador de áreas de estudo particulares. Mas se torna um problema para a constituição de uma área própria de pesquisa, que deixa de ter uma finalidade se seu objeto não for específico (GROSS, p. 24, 2012).

E em grande medida esse movimento nubla o fato fundamental que está na base do problema que é a falta de uma discussão ontológica, ou seja, o problema da definição do objeto, que em grande medida não se leva a cabo com a devida seriedade em função de certa postura dogmática que os cientistas da religião têm de discutir aspectos filosóficos, especialmente da ontologia que é uma subárea da metafísica, de tal maneira que possam ser acusados de aproximação com a teologia. Esse fechamento acadêmico boicota a salutar reflexão filosófica necessária para a fundamentação de toda ciência.

O curioso é que esta apropriação de análises científicas [de outras disciplinas] às vezes nem se preocupou em fundamentar a escolha da abordagem em função de uma convergência dos valores intrínsecos a

ela. [...] Por mais evidente que isto fosse, o viés da argumentação tendia a ser mais na direção de que as análises sociais eram um mero instrumento, uma apropriação puramente científica. Isso visava contornar problemas epistemológicos que demandariam uma reflexão detida sobre o conhecimento da realidade e, em última instância, a tematização explícita do que é a realidade. [...] Seria uma volta atrás do avanço que representava o preocupar-se com a realidade concreta. Entretanto, como na tarefa da reflexão é impossível saltar etapas, a falta da tematização explícita da ontologia cobra seu preço com o tempo. A ênfase na concreticidade histórica implica que uma leve mudança nessa situação histórica também exija uma mudança completa da reflexão toda, à medida que a realidade a cada momento é outra. Os limites que o instrumental analítico adotado foi mostrando são o primeiro indício de que já a reflexão epistemológica carecia de aprofundamento. Mas, de fato, o simples acréscimo de outros instrumentais, ou mesmo sua substituição radical, não solucionava os problemas, porque na raiz estava o pressuposto de que o instrumental científico das ciências sociais era suficiente para se conhecer a realidade verdadeira (GROSS, p. 16-17, 2012).

2.4 A indefinição do método e do objeto e as implicações ontológicas e epistemológicas

De um lado temos uma indefinição quanto a concepção do tipo de ciência que é a CRE, nesse sentido expomos duas das principais abordagens do tema: de um lado a abordagem paradigmática própria às ciências sociais, e de outro, o de falseabilidade das ciências naturais. Porém, essa discussão se insere num debate maior que nos remete a filosofia do final do século XIX e início do XX. O que se estava debatendo naquele contexto era a fundamentação das outras áreas do saber, as chamadas humanidades, frente as ciências naturais, como a física. Isso se deve ao fato de que se debatia naquela época a irredutibilidade da dimensão da ação humana no mundo aos aspectos meramente biológicos-materialistas. Nesse sentido, o estudo da ação humana em suas objetivações como a história, o direito, o estudo da sociedade (entra aqui a sociologia nascente, os estudos de antropologia e psicologia) buscavam ter para si o caráter de conhecimento científico. A querela sobre a *Naturwissenschaft* e a *Geisteswissenschaft* é uma discussão que se deu no seio da filosofia e argumenta que as ciências naturais teriam caráter explicativo, em contraponto às humanidades, que teriam caráter compreensivo.

A questão acerca da distinção entre Ciências Naturais e Ciências Humanas é bastante controversa. Tradicionalmente, ela tem sido vista

como representada pela distinção entre explicação e compreensão, ambas entendidas como estratégias heurísticas e epistêmicas, de modo que às Ciências da Natureza caberia explicar objetos, ao passo que às Humanidades estaria reservada a tarefa de entender ou compreender o sujeito humano em suas múltiplas dimensões: social, política, psíquica, e assim por diante (CAMPOS, p.69, 2020).

O que está implícito nessa discussão é que ela se delimita como sendo uma questão meramente epistemológica, ou seja, quanto aos métodos. Será essa discussão que historicamente estará na base do debate sobre o método próprio para CRE. Mas ao longo do desenvolvimento da CRE também será colocado em evidenciar o problema do objeto, ou de sua definição. Podemos dizer que esses dois problemas hoje coexistem simultaneamente, porém de forma independente. Se buscou a solução para o problema ontológico pela interdisciplinaridade, e o epistemológico pela dissolução da dicotomia explicação-compreensão (CAMPOS, 2020).

A interdisciplinaridade surge como subterfugio para suprir a lacuna teórica na CRE no que diz respeito às dificuldades quanto a definição do seu objeto. Que pese o mérito da abordagem interdisciplinar nos estudos acadêmicos, isso por si não resolve os problemas presentes na CRE, pois a interdisciplinaridade é um complemento para uma maior autocompreensão dos fundamentos de uma disciplina, não uma proposta de fundamento para ela. Cada disciplina deve ter em si seu fundamento de maneira a que a interdisciplinaridade seja um espaço de reflexões e não um subterfúgio para sanar lacunas internas. Nesse sentido o melhor exemplo que temos é a própria fenomenologia, que tendo em si seu fundamento proporcionava uma abertura para discussões interdisciplinares.

A Fenomenologia da Religião foi provavelmente o último grande empreendimento em matéria de teoria da religião que ofereceu um conceito substancial de religião, favorecendo a interdisciplinaridade em várias direções. Reconhecer seus limites e abusos é fundamental, assim como suas contribuições para a reivindicação de autonomia epistêmica para a área. Porém, substituí-la por métodos estritamente *empíricos*, como de fato tem sido proposto nos debates metateóricos contemporâneos, não elimina a tarefa de realizar uma pesquisa teórica mais abrangente que seja capaz de definir religião e propiciar um horizonte comparativo para os estudos interculturais. Com efeito, trata-se de saber se a estratégia de exorcizar o método fenomenológico e o conceito de sagrado, fiando-se apenas numa *ciência* incólume aos debates filosóficos e teológicos, é suficiente para refrear a constante ameaça de fragmentação e dissolução da própria Ciência da Religião. (OLIVEIRA, p.189, 2018).

Já o problema epistemológico é impugnado a partir da afirmação que a ciência não pressupõe uma escolha entre o explicar e o compreender, pois toda explicação implica algum nível de compreensão e vice-versa (CAMPOS, 2020). Porém o que pretendemos demonstrar nessa pesquisa é que a questão epistemológica, e por decorrência a problemática metodológica, não pode prescindir da definição ontológica, ou seja, da definição do objeto. Nesse sentido o que buscamos é propor uma visão unificada do problema a partir da perspectiva da unidade constitutiva do problema objeto-método.

De certa forma, o que se coloca sob o guarda-chuva da CRE é o estudo a partir de outras áreas, como sociologia da religião, psicologia da religião, antropologia da religião, entre outros, e que, pelo interesse temático se costura como sendo pertencentes a ela, mas que não necessariamente represente uma disciplina própria.

E por fim, o trato do problema do objeto e do método como temas distintos e autônomos contribui para esse estado de coisas. Porque a tese que advogamos é de que existe uma relação íntima entre o objeto e o método para atividade cognitiva. A busca pela interdisciplinaridade não somente prejudica o aspecto disciplinar da CRE, como também nubla o problema da definição do objeto e acentua o problema do método. Já a indeterminação da concepção de ciência gera problemas metateóricos que, apesar suscitar discussões que são necessárias não mudam o estado do trato da questão.

Se entendemos que a ciência é um estudo metodologicamente orientado para um objeto determinado, temos que estabelecer o objeto como aspecto fundante para a reflexão científica, não somente como ponto de partida do estudo, mas como uma referência para o estabelecimento de uma metodologia. Isso se deve por um motivo muito simples: não existe um método universal para o estudo de todo e qualquer objeto. Não se usa o mesmo método de estudo da geologia para o estudo de sociedades capitalistas, ou o mesmo método da histórica para o estudo de organismos celulares. O que torna os métodos de estudos das áreas do conhecimento diversos se não a diversidade dos objetos? Cada objeto tem em si seu próprio modo de abordagem e estudo, ou seja, um método que lhe é peculiar e determinado pelo objeto.

Do exposto neste capítulo estabelecemos a seguintes constatações:

- a) A CRE pós Fenomenologia da Religião Clássica não estabelece firmemente um conceito claro e unitário de Ciência, mas está em uma indefinição ontológica (indefinição sobre o objeto) que se desdobra em uma indeterminação do arcabouço epistemológico (indefinição do método);
- b) A discussão de cunho epistemológico tem que ser precedida da discussão ontológica, ou seja, é necessário o estabelecimento claro do objeto de estudo para, posteriormente, a definição do arcabouço epistemológico e de seu estatuto científico e consequente método de pesquisa.

Porém, a questão do método e do objeto também está presente na fenomenologia e para compreendermos como essa questão se desenvolve é necessário colocarmos essa temática no contexto histórico-filosófico em que se insere, e ampliar a discussão para o campo ontológico e epistemológico. Esse será o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO III

A busca da superação kantiana: a influência do neokantismo e da fenomenologia transcendental husseliana na CRE

Neste capítulo iremos revisitar a fenomenologia da religião clássica, agora buscando contextualizá-la, enfatizando a influência kantiana via neokantismo e da fenomenologia transcendental husseliana, bem como propor uma nova perspectiva que supere a separação objeto-método, buscando demonstrar o aspecto fundante da ontologia por meio de uma abordagem fenomenológico-existencial.

3.1 Origens da influência kantiana na CRE: neokantismo e fenomenologia transcendental

A CRE é herdeira das discussões filosóficas em voga no final do século XIX, especialmente das discussões neokantianas e suas escolas. Otto vai construir seu pensamento em íntima relação com o pensamento kantiano buscando estabelecer fundamentos para sua teologia pela influência de Jacob Fries, um importante pensador neokantiano (PIEPER, 2018). Nesse sentido, compreender esse debate é entender a gênese histórico-filosófico da CRE hoje, e como ela repercutiu ao longo do tempo. O primeiro ponto a ser destacado é seu contexto histórico, ou seja, a filosofia moderna com suas características centradas na noção de sujeito e com a respectiva ênfase nas questões epistemológicas. A partir de Kant se estabelece na filosofia o ideal de que ela deveria estar em íntimo diálogo com a ciência e que o idealismo servia de fundamento para a atividade científica.

O pensamento kantiano tem sua origem na busca pela refutação do ceticismo em voga no século XVIII, especialmente pela influência de David Hume, onde “o ceticismo ocupa um lugar proeminente tanto na gênese quanto na execução da filosofia crítica de Kant, a ponto de ser justo dizer que não se pode entender corretamente o programa da filosofia transcendental kantiana sem levar em consideração o desafio cético lançado por Hume à filosofia moderna” (BECKENKAMP, p. 11, 2019). Kant buscava dar respostas aos cétricos e com isso fundamentar a ciência como conhecimento seguro da realidade. Ele estava

convencido da capacidade do conhecimento científico para explicação da realidade, especialmente em função da física newtoniana (PORTA, 2011).

Partindo de uma nova postura frente a ciência inaugurada pelo neokantismo, os seus autores tomaram o método transcendental como caminho de efetuar a reconciliação entre o idealismo e a ciência. O método transcendental é uma contraposição ao método dialético-especulativo-metafísico (hegeliano). O fato de o neokantismo estabelecer para si o objetivo de reconciliar-se com a ciência, implicando na aceitação do pensamento científico, mas buscando demonstrar que os seus fundamentos só são possíveis a partir do idealismo e não do materialismo naturalista. Entretanto, essa discussão se dá no campo epistemológico, buscando construir uma idealidade lógica como fundamento da ciência empírica, e esse pensamento implica que as reflexões não se voltam sobre o objeto (ontologia) mas sobre a objetividade (epistemologia). Em outros termos, temos aí presente a estrutura argumentativa kantiana da reflexão das possibilidades do conhecimento de maneira estrita, prescindindo de discussões ontológicas, haja visto a impugnação procedida a partir da cisão fenômeno/coisa-em-si (PORTA, 2002).

Com declínio do idealismo na segunda metade do século XIX, após a morte de Hegel, houve um interesse renovado na obra kantiana, dando ensejo a várias discussões e polêmicas em torno da herança do idealismo transcendental. Podemos citar como exemplo, Adolf Trendelenburg que para alguns autores dá início ao movimento neokantiano que está nas origens da filosofia contemporânea.

Na história da filosofia não se concede a Trendelenburg um lugar de destaque, às vezes nem se a nomeia. Não obstante, ele é uma figura-chave na filosofia do século XIX à qual corresponde, junto com Fries [que influencia fortemente Otto], Herbert e Schopenhauer, um papel decisivo no processo de dissolução do idealismo. Isso se deve, em boa medida, à eficaz simplicidade de sua crítica da dialética, concentrando no questionamento de seu pressuposto básico, a teoria da negação. Com efeito, retomando um argumento já presente no Kant pré-crítico, Trendelenburg, denuncia como elementar erro de Hegel, confundir contradição lógica com oposição real. Não obstante, para a dissolução do idealismo, ainda mais importante que sua contribuição negativa será a positiva, a saber, a abertura de um novo rumo através da proposta de um programa alternativo ao hegeliano. Será pela proposta de um programa que o aristotélico Trendelenburg constituir-se-á em ator principal do retorno a Kant (através do qual, repito, se opera a passagem do idealismo à filosofia contemporânea) (PORTA, p. 19, 2011).

Com Trendelenburg a filosofia dá início ao surgimento dos movimentos neokantianos que são a base de todo pensamento alemão até a Primeira Guerra mundial. Esse movimento, apesar de multifacetado tem em sua origem o pensamento kantiano, e buscavam a partir dele fazer frente aos problemas de seu tempo.

Os adeptos desse movimento [neokantismo] arrogavam para si a reintrodução no seio da filosofia do tipo de inquirição epistemológica iniciada por Kant como único meio de superar o ambiente de anarquia, materialismo e declínio filosófico universal. Já os pesquisadores e comentaristas do assunto divergem acerca do caráter específico desse movimento. Por um lado, afirma-se que ele surge com a pretensão de reviver a atmosfera profícua do idealismo e do humanismo do século XVIII frente as tendências místicas que se propalavam novamente na cultura alemã, depois de expulsas justamente pelo ambiente da *Aufklärung*. Outros atribuem seu surgimento ao colapso do sistema hegeliano, que junto de si leva as expectativas depositadas no idealismo, favorecendo assim o florescimento das ciências empíricas (...) sobretudo do espírito positivista” (GARCIA, 2010, p. 18-19).

O movimento neokantiano pode ser categorizado a partir de 7 tendências segundo Garcia (2010): 1) Fisiológica: Hermann Helmholtz (1821-1894) e Friedrich Lange (1828-1875); 2) Metafísica: Karl Otto Liebmann (1874-1939); 3) Realista: Alois Riehl (1844-1924); 4) Lógica: Hermann Cohen (1842-1918), Ernst Cassirer (1874-1945) e Paul Natorp (1854-1924); 5) Criticismo transcendental dos valores: Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936); 6) Remodelagem relativista do criticismo: Georg Simmel (1858-1918); 7) Remodelagem psicológica: Leonard Nelson (1882-1927) e Jacob Fries (1773-1843).

O neokantismo toma para si o desafio de justificar a filosofia frente a ameaça à sua existência devido às críticas vindas da ciência do século XIX. Sua pretensão é estabelecer a filosofia como saber autônomo e específico em relação à ciência, mantendo com ela uma relação positiva. Para realizar essa dupla exigência (autonomia e relação positiva com a ciência) é necessário o distanciamento do idealismo especulativo, especialmente do pensamento hegeliano, e se propõe ser uma teoria sobre a ciência, tendo como aspecto distintivo a sua busca por refutar o materialismo imperante nas ciências e demonstrar que ela pressupõe um fundamento ideal.

É no marco da oposição entre idealismo e materialismo que devemos entender a “volta a kant”. O neokantismo será concorrente tanto do idealismo como do materialismo (e de outras variantes do naturalismo). Trata-se por um lado (contra o idealismo), de restituir à filosofia sua relação positiva com respeito à ciência; por outro lado, de mostrar (contra o materialismo) que a ciência não só não contradiz o idealismo em

seus resultados, mas que, inclusive, o pressupõe nos princípios nos quais se sustentam. O neokantismo, ao mesmo tempo em que se opõe ao idealismo alemão, compartilha de sua cosmovisão básica e de sua ideia de objetividade como espontaneidade [do espírito], marcando assim, ao mesmo tempo, sua superação e ressurgimento. O neokantismo é a reformulação do programa kantiano em face da situação da ciência que sofreu mudanças. Uma vez que o desenvolvimento das matemáticas e da física no século XIX colocou a filosofia diante de um novo *Faktum*, que devia ser refletido como tal, os neokantianos não podiam ser simplesmente kantianos (PORTA, p.47, 2011).

Em outros termos, o movimento neokantiano influencia o pensamento do século XIX na esteira da reflexão sobre o fundamento epistemológico, a partir do idealismo transcendental kantiano com vistas a superar o materialismo (e o naturalismo), que estava em franco crescimento na ciência da época. Podemos dizer que tanto o neokantismo como o materialismo naturalista compartilhavam a sua confiança na ciência, porém buscavam fundamentá-la em pressupostos distintos. Na busca de uma alternativa ao materialismo resgata-se o pensamento kantiano agora fundamentado no chamado “método transcendental” (PORTA, 2011).

Essa reflexão filosófica servirá também de contexto filosófico para a discussão da *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, cujos principais autores foram influenciados ou estavam envolvidos no movimento neokantiano, no qual Otto se insere. Ao buscar estabelecer uma fundamentação epistemológica para o estudo da religião e da teologia a partir de um pensador neokantiano, Jacob Fries, e preservando a influência do romantismo de Schleiermacher, Otto busca estabelecer seu pensamento teológico no *a priori* do Sagrado.

Se Kant estabelece os limites da razão e enquadra a religião na moral, Otto seguindo a linha de Schleiermacher e Fries insistirá ainda no irracional como espaço fundacional de autonomia e legitimidade da religião. Sem o elemento irracional não há religião empírica e histórica a ser estudada. Certamente o irracional não é tudo porque a religião só é conhecida quando o irracional e o racional se fundem. Mas ainda assim, o irracional é fundacional (CALVANI, p. 116, 2018).

Apesar de Otto ser o mais conhecido por sua explícita influência kantiana, não foi o primeiro a ser por ela influenciado. Nesse sentido Otto tem seu antecessor em Max Müller que também o foi em certa medida. A convergência entre Müller e Otto se dá da fundamentação do fenômeno religioso como um fenômeno inerente ao ser humano. Müller procurou, assim como Otto, fundamentar o fenô-

meno religioso na subjetividade humana, ou seja, numa dimensão transcendental (*a priori*). Isso pode ser visto nas suas palestras proferidas no Royal Institution em Londres em fevereiro e março de 1870. Nessas palestras ele apresenta a fé como faculdade do ser humano própria à percepção do Infinito que é desenvolvida tendo como base o projeto crítico kantiano; nesse sentido, para Müller a CRE é a disciplina que estuda a existência da faculdade do Infinito, que está na raiz de todas as religiões.

Satisfeito por ter estabelecido o caráter *a priori* das categorias e as intuições de espaço e do tempo, ou, para usar a própria linguagem técnica dele, satisfeito por ter provado a possibilidade de julgamentos sintéticos *a priori*, Kant se recusou a ir além, e negou contundentemente ao intelecto humano a capacidade de transcender o finito ou a faculdade de se aproximar do Infinito. Ele cerrou os antigos portões através dos quais o ser humano havia contemplado o Infinito, mas, apesar disso, foi levado em sua “Crítica da Razão Prática”, a abrir uma porta lateral na qual admite o senso de dever, e com ele, o sentido do Divino. Isso sempre me pareceu o ponto vulnerável na filosofia de Kant, pois se a filosofia tem que explicar o que é, e não o que deve ser, não há e não poderá haver descanso até que admitamos que há no homem uma terceira faculdade, que denomino simplesmente de faculdade de apreender o Infinito, não só na religião, mas em todas as coisas; uma capacidade independente do sentido e da razão, uma capacidade em certo sentido contraditada pelo sentido e pela razão, mas ainda assim, suponho, que seja um poder muito real, que tem se mantido vivo desde o começo do mundo, sendo que nenhum dos sentidos nem a razão conseguiu superá-lo, enquanto só ele é capaz de superar a razão e o sentido (MÜLLER, §32, 2020)

Em outras palavras, ambos os autores, buscam estabelecer um fundamento antropológico para o estudo das religiões na perspectiva transcendental kantiana, nesse sentido enfatizando a importância da filosofia da religião com dimensão de fundamentação para a CRE. E isso é importante para se estabelecer o contexto intelectual para desfazer a imagem de espantinho que se criou do pensamento de Otto, como se todo seu pensamento se reduzisse a uma defesa passional da irracionalidade e da teologia protestante liberal que estava em declínio. E também para deixar absolutamente claro como a grande maioria das críticas partem de autores que compartilham a visão de mundo naturalista da ciência, ou seja, as críticas a Otto, mais do que refutar sua teoria, são uma extensão extemporânea da discussão na qual seu pensamento se insere no final do século XIX. Ao fundamentar o fenômeno religioso na subjetividade transcendental, supera com isso a crítica materialista-naturalista, que em grande medida está na base das críticas atuais a ele.

Para Otto, portanto, a base da religião não se encontra na natureza ou no mundo. Não faz sentido, assim, recorrer ao velho modelo de demonstração da existência de Deus a partir do conhecimento do mundo. Aliás, desde a filosofia crítica de Kant, não se tem autorização para inferir as causas últimas a partir da noção de mundo ou de natureza. É justamente esse motivo que leva Otto a buscar as fontes da religião em outro lugar. E, “essas fontes estão fundo no espírito humano e tem uma longa história” (PIEPER, p. 135, 2018).

Em sua apropriação do pensamento kantiano, Otto elabora sua teoria do sagrado em que busca estabelecer um fundamento, tanto no âmbito ontológico quanto epistemológico, para o estudo da religião, frente a hegemonia do pensamento materialista naturalista nas ciências que estava em curso na virada do século XIX, cujo tema se inicia no debatido em sua obra “Visão de mundo naturalista e religiosa” escrita em 1904, anos antes da publicação de *Das Heilig* em 1917.

É no contexto deste embate que a autonomia da religião é discutida [no livro *Visão de mundo naturalista e religiosa*]. A religião (e a dimensão do espírito como tal – que envolve as atividades criativas humanas, como a arte, a ética etc.) surge como reação à tentativa do naturalismo de reduzir tudo, inclusive o espírito humano, a processos biológicos e mecânicos. Se essa perspectiva se aplica à explicação da natureza, ela não se mostra suficiente para abordar a subjetividade humana. Portanto, preservar a dimensão religiosa não diz respeito, a princípio, somente à garantia da religião. Preservar essa dimensão é, antes de tudo, prescrever uma delimitação clara para o alcance da explicação naturalista com sua tendência mecanicista. É, no limite, preservar uma região que não se deixa objetivar pelo conhecimento científico, de modo que nem tudo pode ser quantificado, medido e esquadrinhado segundo o modo de proceder da ciência (PIEPER, p.135, 2018).

É estabelecendo um fundamento ontológico e epistemológico distinto das ciências naturais para o fenômeno religioso que Otto consegue preservar a especificidade do fenômeno religioso e com isso delimitar um objeto próprio para o seu estudo de maneira autônoma. Essa busca se deve em grande medida ao momento histórico em que vivia a sociedade de seu tempo, e das discussões filosófico-científico que participava em sua época. Por estar em questão a fundamentação das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), e por estar a CRE emergindo como disciplina nesse debate, não poderia furtar-se a ele como forma de autoafirmar-se diante das demais ciências. Aqui já se coloca em xeque a narrativa histórica de que as críticas à fenomenologia começam a surgir no período das décadas de 70 e 80 do século XX. Essas críticas são fundamentadas em

uma concepção de ciência materialista e naturalista, cuja origem histórica já estava presente na origem da fenomenologia, e contra a qual ela se constitui.

Com isso também se põe em questão a própria validade dessas críticas tendo em vista tratar-se de uma divergência de pressupostos, ou em outras palavras, da própria definição de objeto e método, e em última instância, da própria noção de ciência que orienta toda atividade de pesquisa. Porém, como se viu, essa concepção de ciência, de objeto e de método se deu via influência kantiana pelos neokantianos, e posteriormente via fenomenologia transcendental husserliana como se verá a seguir.

Isso implica dizer que a fenomenologia coloca para si os problemas e as soluções dentro dos pressupostos kantianos, como a busca pela fundamentação no sujeito cognoscente, e pela fenomenalização da realidade, mantendo a cisão do fenômeno/coisa-em-si e busca pela dimensão transcendental para o estudo dos fenômenos religiosos. Esta herança kantiana também se fará presente na fenomenologia por meio de Husserl em sua virada transcendental. Edmund Husserl tem inicialmente um ideal de fenomenologia como uma epistemologia pura fundada na psicologia descritiva (Investigações lógicas edição 1900/1901). Ele restringia suas análises às vivências cognitivas concernentes a imanência da consciência, portanto, ontológica e metafisicamente neutra. Todavia, a partir de 1906/7, ele revisita essa visão ao perceber que ela pressupunha um psicologismo baseado na visão empirista-naturalista da consciência (PORTA, 2013). Como Husserl aspirava um ideal de conhecimento científico que fosse universal, portanto, não redutível aos aspectos contingenciais daquilo que é o campo empírico, ele busca por meio do idealismo kantiano a uma dimensão transcendental como ponto de fundamento na consciência e do conhecimento para uma ciência universal (rigorosa). Essa visão de ciência estabelecida por Husserl é a mesma de Kant:

Kant adota a física de Newton sem, no entanto, abandonar a teoria clássica de ciência, na qual se havia formado. Ele aceita a mecânica newtoniana, porém a interpreta através da ideia racionalista de ciência. Isso é decisivo: para Kant, a física newtoniana é mais do que meras generalizações de dados empíricos ou uma descrição matemática feliz e conveniente dos fenômenos que poderia, eventualmente, ser corrigida no futuro; ela é um conhecimento que implica um caráter universal e necessário (PORTA, p.107, 2002).

Deste modo podemos definir a influência kantiana sobre a CRE e mais especificamente na fenomenologia por duas vias: 1) via neokantismo especialmente em Otto; 2) via fenomenologia husseliana. A fenomenologia husseliana será mais influente sobre van der Leeuw enquanto proposta metodológica.

Temos, portanto, a partir da influência neokantiana na fenomenologia da religião duas constatações: 1) a busca pela fundamentação da ciência no idealismo transcendental em detrimento do materialismo-naturalista; 2) essa fundamentação se faz via método transcendental; 3) essa apropriação do idealismo transcendental kantiano resulta em Max Muller e Otto numa antropologia transcendental, radicando o fenômeno religioso no homem.

Da primeira constatação podemos contra argumentar as críticas feitas à fenomenologia da religião tendo em vista que elas, por partirem de pontos de vistas diversos de seus críticos (sendo essa diversidade a própria base da constituição da fenomenologia) torna as críticas dirigidas a ela problemáticas. Além disso fica demonstrado que as críticas a fenomenologia já eram presentes em sua gênese no século XIX e não surgem no final do século XX, mas sim são feitas novamente agora partindo de outro contexto histórico.

Já da segunda e terceira constatação, traz consigo toda problemática do ideal de uma fundamentação transcendental consigo. Podemos definir dois problemas principais que a fundamentação transcendental trazem: 1) o questionamento sobre a validade da dimensão transcendental; 2) a visão fenomenológica transcendental é fundada na cisão fenômeno/coisa-em-si kantiana, o que implica uma separação da dimensão ontológica e epistemológica (método e objeto), pois com a inacessibilidade da realidade entendida como coisa-em-si, qualquer discussão de cunho ontológico também fica impossibilitada, e sendo o fenômeno algo ligado à dimensão da consciência e ao sujeito cognoscente em suas condições de possibilidade de conhecimento, o que se tem em primeiro plano é a discussão epistemológica fundada no sujeito transcendental. Essa dicotomia kantiana entre fenômeno/coisa-em-si é o pressuposto não declarado que dá base para o trato do problema do objeto e do método como dimensões distintas e independentes.

Buscando superar esse dualismo kantiano e estabelecer a unidade constitutiva do método-objeto, assumimos a posição hermenêutica-existencial segunda a qual o sujeito transcendental não é algo sustentável na experiência,

estando sempre o sujeito no mundo em sua interdependência histórica e cultural da realidade fática. Essa perspectiva será objeto de análise para compreender as contribuições que pode oferecer para superação do dualismo kantiano que está na base do dualismo método-objeto.

3.2 Do transcendental ao existencial: unificando método e objeto na facticidade

Kant ao fazer sua revolução copernicana, realizou uma distorção no processo de conhecimento, pois ao dar precedência a questões epistemológicas (as condições de possibilidade) inverte a realidade do processo de conhecimento.

Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre elas *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nossos conhecimentos, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairíamos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capazes de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados (KANT, §BXVII, 2012).

Esse pensamento epistemológico não se dá conta da inversão da precedência da dimensão ontológica sobre a epistemológica. Consideramos essa inversão copernicana uma distorção do processo de conhecimento tendo em vista que: 1) o conhecimento começa pela constatação da existência, a constatação da existência da realidade (ontologia) e 2) partindo dessa constatação se busca estabelecer parâmetros e formas de estudo desta realidade (epistemologia). Acrescenta-se a isso o fato de que, em última instância, algo como uma epistemologia pura fundamentada num sujeito transcendental, prescindindo das experiências vividas e da dimensão existencial pré-lógicas e pré-predicativas não existem, pois todo exercício epistemológico é uma re-flexão (retorno) sobre as experiências anteriores na vivência dadas na existência, ou seja, na dimensão ontológica da sua facticidade existencial histórica.

Dentro dessa perspectiva, enfatizamos a dimensão existencial (vivências) do conhecimento e as relações fáticas que permeiam essa relação do sujeito com o objeto. Buscando fundamentar essa abordagem de maneira fenomenológica, recorreremos à fenomenologia heideggeriana.

Antes é importante tecer algumas considerações gerais. Esta não é uma pesquisa sobre o pensamento heideggeriano, o que se pretende aqui é fazer uma leitura que busca apropriar-se de conceitos apresentados por Heidegger em seu pensamento, especialmente na obra “Ser e Tempo”, portanto, não existe objetivo nem mesmo compromisso com uma fidelidade estrita ao pensamento do autor, ou mesmo um trabalho exegético minucioso que busque explorar o pensamento do autor em minúcias ou desvendar conexões e/ou sentidos ocultos. O que se propõe fazer é uma apropriação para os fins que a pesquisa se propõe alcançar.

Ressalvas feitas, partimos do entendimento que o pensamento heideggeriano é entendido como fenomenologia em um sentido muito específico e diverso do husseliano. Heidegger vai desenvolver sua fenomenologia em sua obra “Ser e Tempo”, que se orienta para uma avaliação fenomenológica do Dasein. Dasein é o nome dado por Heidegger para o ente humano. Ele entende que o estudo do Ser começa pela compreensão daquele ente que se pergunta pelo Ser; esse ente é o Dasein.

Trata-se aqui [em Ser e tempo] de uma avaliação *fenomenológica* no sentido de que o que está em questão não é algo assim como uma inferência ou argumentos, mas o “ver”. Em essência a noção heideggeriana de fenomenologia nos fala sobre a possibilidade de um ver; não simplesmente um ver voltado para *entes* e suas propriedades, mas um ver ligado ao *ser* e às estruturas do ser. Enquanto para Husserl a questão central da fenomenologia é a consciência, para Heidegger a questão central da fenomenologia é o ser (GORNERT, p.14, 2007).

Heidegger constata que o sujeito sendo um Dasein é ser-no-mundo, no sentido de que o Dasein está sempre engajado com as coisas. O mundo vem ao encontro do Dasein no-ter-de-lidar-com os entes no-interior-do-mundo. Mundo aqui não é entendido como um ente, nem mesmo a totalidade dos entes, mas sim a rede de significados que possibilita os entes serem encontrados. Sendo do Dasein ser-no-mundo esse acesso é sempre dado. O processo cognitivo não se confunde como acesso à realidade e aos entes, mas é um modo de se relacionar com os entes, pois eles já estão presentes, dados na existência.

Heidegger não pretende negar que haja algo assim como a consciência ou como um sujeito cognoscente. Há algo assim como a consciência no sentido de ter entes diante de si como objetos. Mas esse é um dos modos como o Dasein, enquanto ser-no-mundo, é. Há *cognição* de entes, mas tal cognição é um modo essencialmente *fundado* de acesso aos entes. Nós moramos com entes no interior do mundo, nós estamos

envolvidos com eles, engajados com eles. Cognição dos entes, por mais que seja genuína, não é aquela que nos fornece em primeiro lugar um acesso aos entes, pois ela só pode surgir com base na “descoberta” dos entes que é levada a termo no ter-de-lidar-com os entes. Entes só são acessíveis no-interior-do-mundo. E todo acesso aos entes no-interior-do-mundo está ontologicamente na constituição básica do Dasein: ser-no-mundo (GORNER, p.66, 2017).

A fenomenologia heideggeriana é importante para compreender as limitações da perspectiva transcendental kantiana e da fenomenologia transcendental husseliana, por colocar em evidência a dimensão existencial como dimensão fundante e fundamentadora do conhecimento, e essa dimensão não está centrada na consciência de um eu transcendental anterior a toda experiência, mas sim é um modo de ser existencialmente fundado do Dasein com ser-no-mundo. Em outros termos, propomos uma abordagem existencial da fenomenologia da religião centrada na ideia de facticidade, da existência do ser humano (Dasein) como um ente intramundano, em sua historicidade, e em sua relação com o mundo enquanto constitutivo ontologicamente determinante de ser-no-mundo.

A fenomenologia de Husserl, como fenomenologia da consciência, é reflexiva. A fenomenologia de Heidegger, em contraste, é essencialmente *interpretativa (auslegend)*. Ela é a fenomenologia *hermenêutica*. O que ela interpreta é o ser do Dasein. Essa interpretação também envolve, contudo, a interpretação do ser dos entes diversos do Dasein. O que Heidegger compreende por hermenêutica é mais fundamental do que a metodologia das *Geisteswissenschaften* históricas. A hermenêutica heideggeriana interpreta a historicidade (*Geschichlichkeit*) do Dasein – que ela mesma é condição de possibilidade da historiologia (*Historie*) no sentido de disciplina na história (GORNER, p.42-43, 2017)

A perspectiva fenomenológica existencial, centrada na facticidade pode ser considerada um ponto privilegiado de análise do fenômeno religioso dentro da perspectiva fenomenológica por abster-se realizar qualquer tipo de reducionismos quanto ao seu objeto, reducionismo esse que é o principal objeto de críticas das abordagens fenomenológicas clássicas. E por outro lado preserva, agora sob outro prisma, a ideia de uma dimensão empírica e histórica centrada na ideia de facticidade. E ao mesmo tempo, a facticidade possibilita a análise do aspecto vivencial da experiência religiosa tão cara aos fenomenólogos.

Heidegger não está preocupado em negar nem a existência nem a distinção desses modos de cognição [compreensão/explicação]. Mas ele não vê nenhum sentido em debater a questão de se eles são modos distintos de cognição [método/epistemologia] antes de ter clareza quanto a *de* que [objeto/ontologia] é que se supõe que eles são modos, ou seja, antes de ter clareza quanto a cognição ou ao conhecimento. Cognição, é o que ele sustenta, é um modo derivado de ser-no-mundo

[facticidade]. O que Heidegger tem em vista por *Vestehen* [compreensão] é um modo *primário* de ser-em, um existencial fundamental, do qual *tanto* a compreensão (*Verstehen*) – no sentido de usado por Dilthey e outros – quanto a explicação são derivados. *Verstehen* (compreensão) é um modo básico do *ser* do Dasein. Ele não é uma faculdade que o Dasein *tem* juntamente com outras faculdades, mas o modo fundamental no qual o Dasein é (GORNER, p.93-94, 2017).

Essa abordagem existencial da fenomenologia abre possibilidades para colocar em outros termos a relação método-objeto, pois o objeto se torna um ente intramundano no qual o Dasein comporta-se no ter-de-lidar-com em sua existência fáctica. A forma como nos *comportamos* em relação aos entes demonstra não somente uma pré-compreensão deste ente, como o modo próprio de agir com ele. Ou seja, o ente que é objeto de reflexão é dado na vivência e ele está sempre numa relação no qual o Dasein se comporta, e esse comportamento desvela algo não somente do ente como da *relação* que ele estabelece com este ente. Nesta relação o desvelado é a verdade do ente que é desocultado. Essa verdade é o conhecimento sobre esse ente. Nesse comportar-se diante do ente do Dasein no seu ter-de-lidar-com obtemos o conhecimento do objeto no seu desvelar-se bem como o modo de conhecê-lo que é o modo de comportar-se diante dele.

Nos vários modos de comportamento em relação a entes, é permitido aos entes manifestar a si mesmos como entes. Eles são retirados ao velamento ou, tal como Heidegger o fórmula, são descobertos ou desocultos (*ent-deckt*). O que torna possível o descobrimento de entes é a compreensão ou o descerramento do ser. Isso tem implicações para a compreensão ou o decerramento do ser. Isso tem implicações para a compreensão da *verdade*. Tradicionalmente, a verdade foi compreendida como uma relação de concordância ou de correspondência entre um enunciado e um estado de coisas. Para Heidegger, a verdade é essencialmente desvelamento (*Unverborgenheit*). Enunciados não são verdadeiros em virtude da concordância com algo ou da correspondência em relação a algo, mas em virtude do desencobrimento de algo. No entanto, o desencobrimento realizado por proposições (verdadeiras), ele insiste, é algo parasitário em relação ao descobrimento levado a termo em meio ao ter-de-lidar-com-coisas engajado. Assim, a proposição não é o lugar básico da verdade, e a verdade mais primordial não é a descoberta de entes, mas o descerramento do ser (GORNER, p.17, 2017).

Se entendermos que método é o modo de conhecimento do objeto, podemos dizer que, no nosso ter-de-lidar-com os entes intramundanos, o Dasein estabelece um método próprio de conhecimento no seu comportamento. Ele estabelece um método, pois na relação fáctica o conhecimento do ente que é seu objeto se dá no modo de comportar-se diante dele. Nessa relação fáctica do

Dasein e o ente se dá em uma unidade, pois na existência fáctica o ente apresenta estar atrelado a um comportamento do Dasein em seu engajamento no mundo e com os entes intramundanos, entre eles o seu objeto de estudo no qual se encontra a verdade deles pelo desvelamento dos entes. Nesse sentido a verdade, e por decorrência o conhecimento é compreendido em outros termos que não os predicativos de juízos e discursos.

Há uma coisa tal como a verdade proposicional ou predicativa. Todavia, o descobrimento predicativo e, por conseguinte, a verdade de enunciados ou de juízos estão *fundados* no descobrimento pré-predicativo levado a termo pelo ter-de-lidar-com engajado. A verdade predicativa está fundada na verdade pré-predicativa. Lembremo-nos, porém, de que toda nossa lida com entes intramundanos está fundada na compreensão, no *descerramento* de *mundo*. A verdade de enunciados como um descobrimento predicativo só é possível como modificação do descobrimento pré-predicativo de entes intramundanos. Mas o que torna o descobrimento pré-predicativo possível é o descerramento do mundo. Mundo não é um ente, mas a rede oniabrangente de relações significantes que torna possível para os entes manifestarem a si mesmos como entes, o que torna o descobrimento dos entes possível pode ser denominado verdade em um sentido mais primordial. A verdade pré-predicativa é mais básica do que a verdade predicativa, mas a verdade no sentido mais primordial é o descerramento (*Erschlossenheit*) do mundo (GÖRNER< p.118-118, 2017).

Nessa relação fáctica do ter-de-lidar-com existe um conhecimento pré-reflexivo no qual o Dasein “sabe” algo sobre esse ente, e se comporta diante dele numa relação utensiliar. O método torna-se uma forma particular de comportamento no seu ter-de-lidar-com esse ente que agora torna-se objeto de pesquisa. Dentro de uma perspectiva fáctica o método deixa de ser um caminho que o Dasein usa para acessar o ente no mundo, pois esse acesso já está dado, e seu conhecimento enquanto objeto é sempre pressuposto de uma maneira pré-ontológica no seu ter-de-lidar-com os entes. Em última instância o método pode ser entendido como uma teorização do comportamento possível entre o Dasein e o ente, fundado no ter-de-lidar-com do Dasein como ser-no-mundo em sua facticidade.

Com isso estabelecemos uma unidade trinária: Dasein – comportamento – ente. Dasein é o sujeito, o comportamento é o fundamento para o estabelecimento de um método, e o ente é o objeto dado na vivência fáctica. A base da relação método-objeto está no conhecimento prévio do ente com o qual o Dasein se comporta. Esse conhecimento prévio dá uma definição do objeto, e da relação

que o Dasein estabelece com esse ente fundamenta o modo de conhecimento reflexivo (método) desse ente que agora é tomado como objeto.

Podemos resumir essa virada transcendental-existência da seguinte maneira:

- Todo conhecimento pressupõe um objeto, sendo o método de pesquisa determinado pelo modo de ser desse ente que é o objeto;
- Esse ente é dado na facticidade do Dasein como ser-no-mundo no seu ter-de-lidar-com os entes no interior do mundo;
- Esse ter-de-lidar-com possibilita um modo de ser do Dasein em sua relação com esse ente, em seu comporta-se;
- O método passa a ser entendido como o comportamento do Dasein no seu ter-de-lidar-com esse ente;
- O conhecimento emerge como desvelamento da verdade para o Dasein no seu ter-de-lidar-com engajado com os entes.
- A abordagem da fenomenologia existencial centrado na facticidade possibilita o estudo dos entes, entre eles a religião, e das vivências, como a religiosa, de uma perspectiva empírica e histórica, superando a transcendentalidade a-histórica e centrada na consciência subjetiva da fenomenologia husseliana e do pensamento kantiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa teve por objetivo apresentar um panorama histórico e teórico do desenvolvimento da fenomenologia da religião clássica, buscando evidenciar sua importância dentro da CRE, bem como suas origens e influências histórico-filosóficas desde o protestantismo, romantismo e kantismo. Centramos nossa reflexão na influência kantiana buscando explicitar como ela foi central para o estabelecimento de bases da reflexão da disciplina, bem como dos problemas a elas pertinentes.

Iniciamos nossa pesquisa buscando realizar uma narrativa histórica sobre o desenvolvimento da fenomenologia da religião clássica, seus principais autores, as principais críticas dirigidas a ela, especificamente as relativas a criptoteologia, essencialismo, e implicações metafísicas. Fez-se uma avaliação quanto à validade dessas críticas dentro do contexto histórico e filosófico mais amplo onde elas se inserem e aquilo que consideramos suas principais contribuições: a discussão do método e do objeto.

Também analisamos como a CRE se desenvolve no Brasil a partir da forte influência da teologia da libertação e das ciências sociais. Analisamos também como no Brasil existe uma forte tendência interdisciplinar dentro da CRE. A partir dessa análise buscamos demonstrar como o aspecto interdisciplinar e a indeterminação quanto a definição do arcabouço epistemológico influenciaram nas discussões (ou na falta delas) para pensar os aspectos metodológicos e da conceitualização do objeto Religião. Esses fatos são em grande medida devido ao peculiar desenvolvimento histórico da CRE no Brasil que se deu por outras vias diversas de lugares como Europa e Estados Unidos.

Por fim, revisitamos a fenomenologia agora buscando explicitar a influência kantiana por meio de seus autores fundamentais: Max Müller e Rudolf Otto com sua fundamentação do fenômeno religioso numa antropologia transcendental, colocando a religiosidade como algo intrínseco ao homem a partir de uma leitura de Kant e do neokantismo. E van der Leeuw, que por meio da fenomenologia transcendental husseliana, influenciado indiretamente por Kant. Ambos os caminhos se iniciam em Kant e terminam na fenomenologia da religião clássica. Uma nascente, dois rios, um mesmo ponto de desague.

Ao final, observamos que, apesar de muitas críticas analisadas no primeiro capítulo, a influência kantiana deixou como herança uma certa forma de pensar que colocou a CRE diante da dificuldade de se libertar da cisão método-objeto, e a fenomenologia especificamente, do apelo a uma dimensão transcendental, o qual não condiz com a CRE hoje, que busca firmar-se como um conhecimento empírico e histórico.

Buscando superar ambos os problemas: método-objeto e vir do transcendental para o empírico, propomos uma abordagem fenomenológica existencial por meio do pensamento Heideggeriano. A fenomenologia de Heidegger nos possibilita uma abordagem fenomenológica que, por se centrar na facticidade, possibilita uma abordagem empírica e histórica para o estudo da religião e das experiências religiosas (vivências). Por outro lado, ao colocar no centro a concepção do Dasein como ser-no-mundo que vive engajado no seu ter-de-lidar-com, possibilita pensar o objeto como sempre presente e conhecido mesmo que de maneira pré-teórica, mas é essa dimensão pré-teórica o fundamento para o modo de ser teórico do Dasein ao refletir o ente colocando-o para si como objeto de estudo.

Nesse sentido, o objeto já é sempre pré-compreendido, ainda que não conceitualmente definido, mas pragmaticamente conhecido e concebido, e com isso já estabelece um parâmetro para o estabelecimento de um método de estudo por meio da reflexão do modo de relação do Dasein com esse ente. Essa relação é um modo de comportar-se do Dasein frente ao ente, e é o fundamento para o posterior desenvolvimento de um método de conhecimento reflexivo e discursivo. Dessa maneira não somente unificamos a discussão do método e do objeto, como também unificamos ambos no sujeito do conhecimento, no Dasein, agora redescoberto não em uma dimensão transcendental, mas na facticidade histórica.

Concluimos considerando que nem de longe se esgotaram as contribuições que a fenomenologia heideggeriana pode oferecer para fenomenologia da religião e para CRE como um todo, mas para os fins dos objetivos propostos nessa pesquisa, acreditamos ter sido úteis para alcançá-los, ao propor uma fenomenologia existencial como alternativa a fenomenologia transcendental. Porém, o autor pretende dar continuidade e explorar com maior profundidade as

contribuições e implicações que a fenomenologia heideggeriana pode oferecer para CRE em pesquisas futuras.

BILIOGRAFIA

ALMEIDA, Tatiana Aparecida. Disciplinaridade e interdisciplinaridade: um debate contemporâneo para as Ciências da Religião. *In. Epistemologia das ciências da religião*. SENRA, Flávia; CAMPOS, Fabiano Victor; ALMEIDA, Tatiane (org.). 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2020.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia (vol. I)**. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2017.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Ceticismo e idealismo alemão – com tradução do texto de Hegel “Relação do ceticismo com a filosofia” (1802)**. 1ª ed. São Paulo. Ed. Loyola, 2019.

BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. **Estudos teológicos**. V. 46, n.1, p.122-152, 2006.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Rudolf Otto e os mistérios de seu legado para as Ciências da Religião. *In. De Lutero a Otto: o protestantismo e a Ciência da Religião*. SANTOS, Joel Malçal G; JUNIOR, Arnaldo Érico Huff (org.). 1ª Ed. São Cristovão-SE. Editora UFS, 2018.

CAMPOS, Fabiano Victor. Explicar e compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. *In. Epistemologia das ciências da religião*. SENRA, Flávia; CAMPOS, Fabiano Victor; ALMEIDA, Tatiane (org.). 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2020.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. A epistemologia da Ciência da Religião – elementos para uma visão deflacionária. *In. Epistemologia das ciências da religião*. SENRA, Flávia; CAMPOS, Fabiano Victor; ALMEIDA, Tatiane (org.). 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2020.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. A epistemologia da Ciência da Religião – elementos para uma visão deflacionária. *In. Compêndio de Ciência da Religião*. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org). 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, Ed. Paulus, 2013.

DUARTE, Luiz F. D. A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.19, n.55, p. 05-18, jun. 2004.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. 4ª ed. Editora WMF Martins Fontes, 2018.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência Interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. *In. Epistemologia das ciências da religião*. SENRA, Flávia; CAMPOS, Fabiano Victor; ALMEIDA, Tatiane (org.). 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2020.

GARCIA, Rafael Rodrigues. **Genealogia da crítica da cultura: um estudo sobre a filosofia das formas simbólicas**. Dissertação – Universidade de São Paulo. São Paulo – SP. 2010.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. *In. Compêndio de Ciência da Religião*. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org). 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, Ed. Paulus, 2013.

GORNER, Paul. **Ser e Tempo: uma chave de leitura**. 1ª ed. São Paulo: Editora Vozes, 2017.

GROSS, Eduardo. A Ciência da Religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. *In. Religião, Política, Poder e Cultura na América-latina*. OLIVEIRA, Kethlen Luana de. *et. al.* 1ª Ed. São Leopoldo. Ed. Faculdade EST – Escola Superior de Teologia, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4ª ed. Petrópolis: Editora vozes. 2017

LETENSKI, Irineu. **Edmund Husserl e a crise das ciências europeias**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010

MÜLLER, Max. **Introdução à ciência da religião**. 1ª Ed. Belo Horizonte. Editora Senso, 2020

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Fenomenologia da Experiência Religiosa. **Numen**, [S. l.], v. 2, n. 2, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21737>. Acesso em: 22 maio. 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A experiências religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**. v.18 n.52, p.29-47. 2004.

MURAT, Vinícius Said. Equação pessoal e agnosticismo metodológico: contribuições de jung para uma epistemologia perspectivista em ciência da religião. **Último Andar**. São Paulo. v. 26, n. 41,p. 1-25. 2023.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer. Teoria da Religião: questões epistêmicas e traços históricos. *In. De Lutero a Otto: o protestantismo e a Ciência da Religião*. SANTOS, Joel Malçal G; JUNIOR, Arnaldo Érico Huff (org.). 1ª Ed. São Cristovão-SE. Editora UFS, 2018.

PIEPER, Frederico. A especificidade da e autonomia da Religião em Rudolf Otto. *In. De Lutero a Otto: o protestantismo e a Ciência da Religião*. SANTOS, Joel Malçal G; JUNIOR, Arnaldo Érico Huff (org.). 1ª Ed. São Cristovão-SE. Editora UFS, 2018.

PIEPER, Frederico. Fenomenologia da religião como essencialista e criptoteologia: reconsiderações críticas. **Horizonte**. Belo Horizonte. v. 17, n 53, p. 801-831. Maio/ago 2019.

PORTA, Mario Ariel González. **Estudos Neokantianos**. 1ª Ed. São Paulo. Edições Loyola. 2011.

PORTA, Mario Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas**. 1ª Ed. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

PORTA, Mario Ariel González. **Psicologia e Filosofia – estudos sobre a querela em torno ao psicologismo**. 1ª Ed. São Paulo. Edições Loyola. 2020.

PORTA, Mario Ariel González. **Edmundo Husserl – psicologismo, psicologia e fenomenologia**. 1ª Ed. São Paulo. Edições Loyola. 2013.

PYE, Michael. Integração metodológica na Ciência da Religião. **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo. v. 17, n.2, mai/ago 2017.

REALE, Giovanni. **Convite a Platão**. 1ª Ed. São Palo. Edições Loyola, 2022.

USARSKI, Frank. A tradição da segunda ordem como fonte identitária da ciência da religião – Reflexões epistemológicas e concretizações. *In. Epistemologia das ciências da religião*. SENRA, Flávia; CAMPOS, Fabiano Victor; ALMEIDA, Tatiane (org.). 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2020.

USARSKI, Frank. Religião. *In. USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio; TEIXEIRA, Alfredo (org.) Dicionário de Ciência da Religião*. 1ª ed. São Paulo: Editora Paulinas. 2022. p.781-785.