

Aproximações entre Ciência da Religião¹ e Fenomenologia da Religião a partir do método fenomenológico proposto por Angela Ales Bello

Approximations between Religious Studies and Phenomenology of Religion from the phenomenological method proposed by Angela Ales Bello

Cláudia Aparecida Santos Oliveira²

RESUMO

Este artigo apresenta a proposta metodológica da filósofa italiana Angela Ales Bello³ para se compreender o sentido da experiência religiosa. Apesar das críticas em relação à fenomenologia e o sagrado, partimos do pressuposto de que todas as áreas que formam o campo intradisciplinar ou subáreas da Ciência da Religião – e a Fenomenologia da Religião é uma delas – contribuem cada qual a seu modo, para a abordagem do fenômeno religioso. Desse modo, a partir da revisão de literatura

¹ Apesar de ser mais comum o uso de “Ciências da Religião”, inclusive sendo esta a grafia que consta no Documento da Área 44 – Teologia e Ciências da Religião – junto a CAPES, optamos por “Ciência da Religião” por ser este o nome do departamento no qual essa pesquisa e toda a nossa trajetória acadêmica se desenvolve.

² Doutoranda em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF). Bolsista da CAPES.

³ Angela Ales Bello (nascida em 1940) é uma filósofa italiana especialista na fenomenologia do filósofo e fenomenólogo alemão Edmund Husserl (1859-1938) e uma das mais renomadas pesquisadoras do pensamento de Edith Stein (1891-1941). Com várias de suas obras traduzidas no país, Ales Bello se dedica a temas relacionados à cultura, modernidade, religião e fenomenologia. Fundadora e diretora do *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*, é graduada e pós-graduada em Filosofia pela *Università La Sapienza* em Roma.

especializada na área, chegou-se à conclusão de que, para Ales Bello, o sentido da experiência religiosa deve ser procurado no ser humano.

PALAVRAS-CHAVE

Experiência Religiosa; Ciência da Religião; Fenomenologia da Religião; Método Fenomenológico.

ABSTRACT

This article presents the methodological proposal of the Italian philosopher Angela Ales Bello to understand the meaning of religious experience. Despite the criticisms regarding phenomenology and the sacred, we start from the assumption that all areas that form the intradisciplinary field or subareas of Religious Studies – and the Phenomenology of Religion is one of them – each contribute in its own way to the approach of the religious phenomenon. Thus, from the review of specialized literature in the area, it was concluded that, for Ales Bello, the meaning of religious experience must be sought in human beings.

KEYWORDS

Religious Experience; Religious Studies; Phenomenology of Religion; Phenomenological Method.

Introdução

Apesar de esforços contrários, a fenomenologia é um tema presente na Ciência da Religião assim como o termo “sagrado”, apesar das críticas à teoria de Rudolf Otto. Enquanto Greschat⁴ questionou a influência cultural-religiosa no pensamento de Otto, Usarski⁵ sinalizou certa preocupação com a naturalização do uso do termo “sagrado” uma vez que, para ele, não se estaria considerando seu contexto sócio-histórico-cultural

⁴ GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

⁵ USARSKI, Frank. Os enganos sobre o Sagrado – Uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *REVER – Revista de Estudos da Religião*. N.º 4, p. 73-95, 2004.

e epistemológico. Ressaltando as raízes protestantes do sagrado, Usarski⁶ afirma que seu emprego “de maneira afirmativa”, além de promover “uma abordagem sentimentalista e romântica”, sinaliza “simpatia” com o pensamento evangélico que é de “origem familiar e socialização primária dos precursores e pioneiros da Fenomenologia da Religião”. Outra crítica dirigida à Fenomenologia da Religião ou FR, grafia que usaremos a partir de agora, exceto em casos de citação direta, está no seu caráter não interdisciplinar.

Para Silveira⁷, as teorias elaboradas pela FR, uma vez construídas com método único e orientadas por uma visão monolítica, não dariam conta de entender a religião e o religioso em uma época como a nossa, marcada por intensas transformações que deixam ainda mais complexa esta tarefa. Em suas palavras, “as estruturas e as interrelações da religião, com as dimensões sociais, culturais, políticas e econômicas exigem que os paradigmas metodológicos [...] sejam criticados e repensados, ressignificados em nossa época contemporânea”⁸.

Ao caminhar em sentido oposto ao historicismo e aos métodos históricos, a fenomenologia se apresenta na contramão dessa proposta, uma vez que sua busca pela essência não estaria considerando a interdisciplinaridade na investigação da religião; a diversidade e as relações estabelecidas pela religião que podem vir a se tornar objeto de interesse de várias disciplinas⁹; nem atendendo os requisitos do método científico. Para Silveira, não seria possível a fenomenologia achar “um objeto pleno, desvelado em sua preciosidade absoluta a partir de procedimentos precisos”, como ocorre, por exemplo, com as técnicas de restauração onde os originais são encontrados. De acordo com o autor, do ponto de vista cultural e histórico, isso só é possível no plano ideal ou como “operação abstrata do pensamento”¹⁰. Uma vez que a fenomenologia esbarra

⁶ USARSKI, 2004, p. 79.

⁷ SILVEIRA, E. S. Sob a sombra da ciência da religião: Os paradigmas fenomenológico e histórico e a proposta falibilista de Karl Popper. In: SILVA, Ana Rosa Clolet da; STEFANO, Roberto Di. *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

⁸ SILVEIRA, 2018, p. 3.

⁹ HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

¹⁰ SILVEIRA, 2018, p. 3.

em questões quanto ao objeto (Sagrado/Potência), ao objetivo/interesse (sentido/essência) e ao método (fenomenológico), indo por uma lógica mais empírica (da área e do objeto), ela não se enquadra(ria) na Ciência da Religião.

O mundo religioso é empírico, concretizado pelo ser humano através das relações que este estabelece com o sagrado. É para essa relação – e o que dela emerge –, que o estudioso de religião deve se voltar, neste caso, para as experiências religiosas solidificadas nas obras de arte, na arquitetura, nos ritos, nos mitos, etc. Dentro dessa perspectiva, a Ciência da Religião não estaria interessada pelo sagrado em si, apenas o que deste for observável, tangível, sensorial. Além de não se encaixar em um discurso racional e crítico da ciência, o estudo do sagrado estaria mais concentrado na Filosofia e Teologia, áreas que não se orientam pela materialidade da religião, por conseguinte, da Ciência da Religião¹¹.

Outro aspecto crítico à teoria do sagrado está na sua pretensa imutabilidade oposta à falseabilidade, condição fundamental da ciência¹². Silveira vê como “grave problema imunológico de acritica” uma teoria que tudo explica. Toda teoria deve ser colocada à prova para que conceitos sejam alargados, pressupostos elucidados e novas hipóteses possam surgir¹³. A fim de manter sua cientificidade, a Ciência da Religião deve fazer o mesmo, ou seja, deve testar suas teorias dizendo a validade e utilidade de suas ideias, conceitos e categorias¹⁴, algo que Silveira não vislumbra com a teoria do sagrado.

Importa dizer que não se tem a pretensão de rebater as críticas aqui apontadas, até porque elas parecem fundamentadas em uma determinada concepção de Ciência da Religião (empírica). Isso é relevante apontar, pois, é justamente o ponto em que se situa esta discussão, ou seja, no entendimento de que a Ciência da Religião é uma área do saber composta por subáreas que formam seu campo intradisciplinar que colaboram à sua maneira (teorias, métodos, discursos, interesses, objetivos), para o entendimento e a compreensão da religião, das religiões e do religioso.

¹¹ GRESCHAT, 2005; USARSKI, 2018.

¹² POPPER, Karl R. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

¹³ SILVEIRA, 2018, p. 3.

¹⁴ SILVEIRA, 2018, p. 17-18.

Leonardo Boff¹⁵ tem uma frase muito interessante sobre interpretação. Segundo o teólogo, “ler significa reler e compreender, interpretar. Cada um lê com os olhos que tem. E interpreta a partir de onde os pés pisam”¹⁶. Essa frase revela o quão importante é o que Pieper¹⁷ denominou de *lugar hermenêutico*, que quer dizer o lugar de onde parte a interpretação ou, nas palavras de Boff, o lugar onde os pés pisam. Como os meus pés pisam em uma Ciência da Religião que considera a religião em sua totalidade, acredito que haja espaço para uma fenomenologia da religião interessada pelo sentido do sagrado ou da experiência religiosa. É essa hipótese que justifica a escolha do tema e mais ainda, da filósofa italiana Angela Ales Bello como fonte principal.

Como visto, a compreensão crítica da fenomenologia e do sagrado situa-se mais no ramo de estudo empírico e histórico da religião que, tal como o sistemático, tem suas próprias concepções, interesses, objetivos e convicções. No entanto, outro entendimento é possível como se almeja evidenciar. Como se verá, houve um distanciamento entre a Fenomenologia da Religião e Fenomenologia Filosófica que teve como consequência a não evidenciação do sentido da experiência religiosa, segundo Ales Bello, que apresenta uma proposta metodológica a partir da fenomenologia filosófica de Husserl que, apesar de não ter se dedicado ao estudo da religião, teria deixado pistas a esse respeito.

Assim, o objetivo deste artigo é apresentar a proposta elaborada por Ales Bello para se compreender o sentido do sagrado. Para este fim, estruturamos o artigo em três partes, a saber: na primeira apresentamos uma breve introdução sobre a FR a partir de autores que trataram dessa questão no âmbito da Ciência da Religião; na segunda há uma incursão no pensamento de Husserl, base teórica da construção epistemológica e metodológica da filósofa e, na terceira, abordamos o método fenomenológico proposto por Husserl e lapidado por Ales Bello.

¹⁵ BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

¹⁶ BOFF, 2012, p. 15.

¹⁷ PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião (IMS)*, v.3, p. 5-35, 2019a.

1. Fenomenologia da Religião: uma breve introdução

De acordo com Capps¹⁸, a FR surgiu como uma tentativa de se ordenar os vários elementos da religião para se ter uma descrição ampla de como os fenômenos religiosos aparecem na experiência humana. Ao invés de se procurar essências ou explicações abrangentes, a busca foi por um relato mais completo possível da forma, estrutura e contornos visíveis da religião¹⁹. Ou seja, o foco estava nas “características perceptíveis, manifestas, empíricas e às vezes visíveis da religião”²⁰. Em outras palavras, operou-se uma mudança metodológica onde não se partia da essência, mas se chegava até ela.

Uma vez que as abordagens anteriores – no primeiro momento o conteúdo da religião foi reduzido à essência, no segundo momento, ao primeiro dado da religião – se revelaram técnicas metodológicas redutíveis, a alternativa foi direcionar a análise da religião “não a um *sine qua non* ou a um primórdio, mas a um conjunto de elementos, a uma constelação de ingredientes” em que suas características eram “identificadas e descritas em suas interconexões e interdependências intrínsecas”²¹.

Mudou-se a abordagem da religião: a busca pela essência única deu lugar a uma compreensão de que a religião consiste em vários componentes, ou seja, saiu-se de uma visão singular para outra plural. Houve um interesse “cada vez menor em tentar penetrar através de fatores empíricos ou de superfície para alguma raiz ou núcleo subjacente”²². No seu lugar, surgiu “uma maior disposição de abordar as características da religião em termos de quaisquer padrões intrínsecos de inter-relação que pareçam existir”. Diante disso, a tarefa passou a ser “discernir a forma do composto, o padrão de inter-relação e a maneira pela qual a coerência foi estabelecida”²³.

A fenomenologia veio como resposta a essa mudança no interesse intelectual de um foco único para outro plural. Outra resposta veio

¹⁸ CAPPS, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

¹⁹ CAPPS, 1995, p. 15, tradução nossa.

²⁰ CAPPS, 1995, p. 67.

²¹ CAPPS, 1995, p. 15.

²² CAPPS, 1995, p. 66.

²³ CAPPS, 1995, p. 66, tradução nossa.

da abordagem científico-religiosa da História da Religião, que atrelou a existência da Ciência da Religião à contribuição de outras disciplinas.

Para Hock²⁴, a História da Religião libertou a Ciência da Religião da Teologia e da Filosofia quando a fez observar a formação e a transformação das religiões através da “aplicação de métodos histórico-críticos, da orientação estritamente filosófica e da limitação à abordagem descritiva com ampla reserva acerca de interpretações generalizantes”²⁵. Todavia, isso não impediu que se questionassem se, para além dos métodos descritivos, a Ciência da Religião Histórica não deveria valer-se de métodos interpretativos, já que as “religiões têm a autocompreensão de serem mais do que aquilo que é meramente histórico e empírico”²⁶. É justamente esse *mais* que a fenomenologia almeja captar.

A pesquisa fenomenológico-religiosa apresenta-se em três correntes, segundo Hock²⁷: a FR descritiva que descreve e classifica fenômenos individuais; a FR tipológica que pesquisa grupos inter-relacionados de fenômenos que distinguem e categoriza diferentes tipos de religiões e a pesquisa da religião fenomenológica que analisa essência, estrutura e significado de fenômenos religiosos. Essa última tem entre os seus representantes P.D. Chantepie de la Saussaye, C.P Tiele e Gerard van der Leeuw, respectivamente.

Chantepie de la Saussaye foi o primeiro a empregar a expressão “fenomenologia da religião”. Filoramo e Prandi²⁸ explicam que a introdução do termo serviu para indicar o momento sistemático da Ciência(s) da(s) Religião(ões). Segundo eles, não se tratava de um novo método, mas da retomada do método comparativo (*Comparative Religion*) com a proposta de “evidenciar os *tipos* recorrentes de crenças e rituais religiosos, estabelecer sua ordem evolutiva” a fim de se responder à pergunta fundamental sobre a origem da religião²⁹.

²⁴ HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

²⁵ HOCK, 2010, p. 69.

²⁶ HOCK, 2010, p. 70.

²⁷ HOCK, 2010, p. 72.

²⁸ FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

²⁹ FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 27-28.

Nesse primeiro momento, a FR estava mais próxima de uma “análise *descritiva e sistemática* dos fenômenos religiosos a partir de uma base comparada”, herança de uma cultura que rejeitava e buscava superar o evolucionismo científico e o positivismo e de uma crise que teria encontrado “a sua expressão mais completa na fenomenologia filosófica de Edmund Husserl”³⁰.

A nova palavra de ordem do movimento fenomenológico (“voltemos às coisas”) – com seu esforço antimetafísico e realista de investigar as realidades que nos circundam graças à suspensão do juízo (*epoché*) e à capacidade intuitiva do pesquisador, a sua essência (visão eidética) – dava substância e coerência filosófica às difusas exigências de voltar a estudar a riqueza e a variedade da experiência humana segundo métodos não redutivos, mais aptos a restabelecerem a sua viva complexidade e variedade.³¹

Essa nova base epistemológica, pautada na afirmação da autonomia das ciências do espírito, provocou mudanças no objeto (da natureza para produções humanas) e no objetivo (interpretação dos fenômenos humanos), adequando o método que passou de *Erklären* (explicação genética de caráter positivista) para *Verstehen* (compreensão profunda e participada). Essa mudança influenciou a metodologia fenomenológica de van der Leeuw e levou à construção de uma FR hermeneuticamente orientada.³²

Capps aponta duas vertentes de pensamento que contribuíram para a produção da FR, uma herdeira da Filosofia e outra da História das Religiões. A primeira, herdeira da filosofia de Husserl, teria se apropriado mais da sua abordagem das coisas e menos da substância de sua filosofia. Já a segunda, nutrida pela História das Religiões, foi a que treinou os fenomenólogos que, mesmo reconhecendo a História e Fenomenologia como complementares, intercambiáveis e inter-relacionadas, ao traçar suas raízes intelectuais, não retornaram a Husserl, mas a Tiele e Chantepie de la Saussaye, referências no século XIX. Por influência de Eliade

³⁰ FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 29.

³¹ FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 29-30

³² FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 30-31.

e outros, houve uma mudança no século XX, mas nada que sinalizasse uma aproximação com a corrente filosófica da fenomenologia.³³

A FR não retornou a base filosófica fundante da fenomenologia husserliana, portanto. Mesmo compartilhando pontos em comum (terminologia, método, convicção), suas intenções diferiam: a fenomenologia filosófica tentava dar a filosofia um ponto de partida mais eficaz, enquanto a FR se concentrava no que a religião manifesta (fatores visíveis, empíricos e evidentes) como forma de se chegar, eficazmente, a um acordo sobre a religião³⁴. Diante do distanciamento entre a Fenomenologia Filosófica e a FR, a proposta de Ales Bello é justamente aproximar essas duas perspectivas de modo que a FR consiga compreender o sentido do sagrado. A Fenomenologia Filosófica devolveria a FR a ambição e o elo perdido com a Filosofia, sem, contudo, deixar de considerar outras disciplinas como a História das Religiões e a Antropologia Cultural e suas contribuições. Antes de entrar nessa questão, outra se impõe: apresentar o pensamento de Husserl, base teórica principal da construção epistemológica e metodológica da filósofa. É o que faremos no próximo tópico.

2. A fenomenologia filosófica de Husserl: da crítica ao naturalismo à análise da estrutura humana

A fenomenologia é uma escola filosófica iniciada na Alemanha no final do século XIX e início de século XX que tem no matemático e filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) o seu precursor. Sua entrada definitiva para a filosofia se dá através da obra *Investigações Lógicas*. Nela, Husserl³⁵ concebe a fenomenologia, de acordo com Cerbone³⁶, “como um tipo de disciplina pura, não empírica, que ‘revela as ‘fontes’ das quais os conceitos e leis ideais básicos da lógica *pura* ‘fluem’ e às quais eles devem ser remontados”³⁷. Falar de uma fenomenologia pura

³³ CAPPS, 1995.

³⁴ CAPPS, 1995.

³⁵ HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations*. 2 vols. Londres: Routledge & Kegan Paul [Trad. De J.N. Findlay], 1970.

³⁶ CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

³⁷ CERBONE, 2012, p. 23.

é, portanto, falar de um campo que procede “sem a ajuda de quaisquer suposições não examinadas”, isto é, de pesquisas neutras ou de investigações sem pressuposições.³⁸ O que levou Husserl a buscar por essa “ciência pura”? A necessidade de ir além dos fatos, apontam Martins, Boemer e Ferraz³⁹.

Husserl não estava interessado nos fatos, mas no seu sentido, diferentemente de Auguste Comte para quem ciência era sinônimo de “metodologia sistemática, limitada aos fatos” e conhecimento se definia “em termos das realizações das ciências”⁴⁰. Esta concepção elimina o que não é considerado científico, tais como mitos, credos, sistemas metafísicos que, em contraposição do saber científico, seria saberes ilusório. Só era ciência aquela que adotava a linguagem matemática. Era o caso das ciências naturais. Já as ciências humanas, não se enquadravam em tal modelo.

Buscando ser aceitas, as ciências humanas incorporaram um método científico pautado na mensuração e controle. Introduziu a lógica matemática como ferramenta da linguagem humana. A validade passou a ser o critério dessa ciência. Assim, ao invés de se preocupar com coisas desprovidas de significado científico, a pesquisa passou a buscar a verificação dos fatos. Ou seja, a metodologia das ciências naturais estendeu-se a todas as ciências, inclusive as humanas, que passaram a descrever os aspectos do ser humano, sem questionar o que é o ser humano.

Crítico do positivismo e do naturalismo das ciências humanas que não colocava em evidência a especificidade do ser humano, tratado como um objeto físico, e por isso, gerando confusão entre as causas exteriores e sua natureza⁴¹, Husserl se interessou pelo antinaturalismo, apontando a incapacidade das ciências naturais de fornecer uma descrição completa da realidade, pois há verdades e princípios que elas pressupõem, mas não podem explicar, já que “nem toda verdade é uma verdade científica natural”⁴². Logo, as ciências naturais só explicam as coisas em termos de objetos.

³⁸ CERBONE, 2012, p. 23.

³⁹ MARTINS, Joel. BOEMER, Magali R. FERRAZ, Clarice A. A fenomenologia como alternativa metodológica para pesquisa: algumas considerações. *Rev. Enf. USP*, 24(1). p. 139-147, abr.1990.

⁴⁰ MARTINS; BOEMER; FERRAZ, 1990, p. 139.

⁴¹ MARTINS; BOEMER; FERRAZ, 1990.

⁴² CERBONE, 2012, p. 25.

No entanto, há questões transcendentais que estão para além do seu alcance. É onde entra a fenomenologia, palavra formada por duas outras: fenômeno, *aquilo que se mostra* e logia (*logos*) que pode ser entendida como pensamento, capacidade de refletir. Na definição de Ales Bello⁴³, fenomenologia é a “reflexão sobre um fenômeno ou sobre aquilo que se mostra”, de modo que o problema é saber “o que é que se mostra e como se mostra”⁴⁴.

Seja lá o que for que se mostra, se mostra para nós, seres humanos. Logo, o ser humano é aquele para quem o fenômeno se mostra e aquele que busca o seu significado, o sentido daquilo que se mostra. Dizer que coisas físicas (mesa, livro) e coisas abstratas (eventos, fatos) se mostram, é dizer que as percebemos e que estamos voltados a elas. O fenômeno é tudo aquilo que se mostra e que conseguimos compreender o sentido, apesar de nem sempre essa compreensão ser imediata e, por vezes, exigir uma série de operações que envolvem percorrer um caminho sem o qual não se chega à compreensão do sentido das coisas e que tem duas etapas: redução eidética e redução transcendental.

Primeiramente, o ser humano pode compreender o sentido das coisas. Não pode haver dúvidas quanto a esta possibilidade. Ela é possível. Entretanto, há coisas que logo compreendemos o sentido e outras que não. É quando “intuímos o sentido das coisas, e para tratar desse tema, usamos a palavra, de origem latina, *essência*, portanto, captamos a essência pelo sentido”⁴⁵. Aquilo que se capta, se intui é o *eidós* de onde vem a palavra eidética.

Alguém bate a mão sobre a mesa, identificamos logo que é um som. Todos nós identificamos esse som. Como o fazemos? Imediatamente, intuitivamente. Escutamos qualquer coisa e dizemos “é um som”. Sempre o fazemos assim, se não pudermos fazer, é por algum problema, mas não havendo problema, somos capazes de intuir, isto é, colocar em perspectiva a essência, o sentido da coisa.⁴⁶

⁴³ ALES BELLO, Angela. *Introdução à fenomenologia*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

⁴⁴ ALES BELLO, 2006, p. 18.

⁴⁵ ALES BELLO, 2006, p. 22.

⁴⁶ ALES BELLO, 2006, p. 22-23.

Considerando que o mais importante é compreender o sentido ou a essência das coisas, para se atingir este fim, sua existência (a existência das coisas) é “colocada entre parênteses”. Com isso, não se está negando sua importância, mas indo além, refletindo sobre o que as coisas são. É esta a questão de Husserl contra o positivismo, as ciências naturais e as ciências humanas: não ser suficiente apenas descrever alguns aspectos. Para ele, era necessário escavar para além da superfície e da superficialidade.⁴⁷

Se a redução eidética coloca entre parênteses tudo que não é o sentido da coisa, a segunda etapa, redução transcendental, tem a ver com o sujeito que busca o sentido. Ao se questionar o porquê o ser humano procura sentido, quem é este ser humano e como é feito este ser que busca sentido, Husserl analisou o sujeito humano⁴⁸. Como essa análise acontece?

Podemos pensar o seguinte: vemos algo, mas nem sempre refletimos ou prestamos atenção a este algo visto. Geralmente, quando precisamos desse algo ou de algo vindo dele, começamos a prestar a atenção, isto é, passamos a refletir sobre ver esse algo que pode ser um livro, por exemplo. Neste caso, trata-se de uma “experiência perceptiva” (ver o livro) que está em nós pela visão e fora de nós pelo objeto (livro). O ato perceptivo (ato de ver) é formado pelo ver o livro que enquanto visto está dentro e enquanto objeto ou coisa existente está fora. Há, portanto, o ato de ver e a experiência do livro-visto no sujeito, que são dois momentos distintos entre si.

A percepção nos coloca em contato com o mundo físico através das sensações. É a “passagem para entrar no sujeito, ou seja, para compreender como é que ser humano é feito”.⁴⁹ No entanto, e este é um ponto importante, nem todo ato vivido e identificável é de caráter psicológico: os atos perceptivos diferem dos atos psíquicos, como se verá adiante. Os atos perceptivos (visão, tato) fazem parte de uma estrutura específica; eles são vividos pelos seres humanos que os registram através de sua capacidade de *dar-se conta*. Percepção é dar-se conta, é ter consciência de

⁴⁷ ALES BELLO, 2006.

⁴⁸ ALES BELLO, 2006.

⁴⁹ ALES BELLO, 2006, p. 30.

algo, de alguma coisa. Enquanto se está vivendo o ato, sabemos que estamos realizando esse ato. Logo, os atos perceptivos são atos que se vivem.

Ver e tocar são *vivências*, e se são vivências, quer dizer que são registradas por nós e delas temos consciência. Ter consciência dos atos que são por nós registrados são vivências. Consciência, neste caso, não quer dizer que a cada momento nós temos que dizer “agora estamos vendo, agora estamos tocando”. Consciência significa que, enquanto nós olhamos, nos damos conta de que estamos vendo, ou que, enquanto tocamos, nos damos conta de tocar. Depois, podemos fazer uma *reflexão* sobre essa consciência, como a que estamos fazendo agora.⁵⁰

Quando se vê, se tem consciência de estar vendo e por causa dessa consciência, é possível refletir sobre a consciência de se ver o livro, recuperando o exemplo anterior. Refletir é também uma vivência, pois ao se refletir, se tem a consciência de se estar refletindo. O ato reflexivo é outra vivência que também se tem consciência e que, por ser posterior ao ato perceptivo, é uma consciência de segundo grau. Há dois níveis de consciência: o primeiro dos atos perceptivos e o segundo dos atos reflexivos.

O ato perceptivo tem a ver com a coisa (externo) e o ver/tocar a coisa (interno). A consciência é o lugar que o sujeito registra esses atos e que o permite refletir sobre os atos vividos e até mesmo sobre a própria reflexão. Apesar da importância de todos os sentidos, Husserl considerava o tato o mais importante, pois é através dele que sabemos nossos limites físicos e nos orientamos no espaço. Ele permite sentir, simultaneamente, o próprio corpo e o corpo externo⁵¹. É através do corpo que as coisas físicas são conhecidas. A corporeidade antecede tudo o que fazemos, nos constitui enquanto ser e nos situa. Estar em um lugar é estar o nosso corpo a partir do qual a referência ao objeto físico e ao espaço é feita. O espaço vivido nos permite viver, evitar obstáculos, etc. que forma a nossa corporeidade que temos consciência graças às vivências relativas às sensações corpóreas⁵².

⁵⁰ ALES BELLO, 2006, p. 32-33.

⁵¹ ALES BELLO, 2006.

⁵² ALES BELLO, 2006, p. 38.

Enquanto o ato perceptivo tem a ver com os sentidos (ver, tocar, ouvir), o corpóreo com os instintos (sede, fome) e o reflexivo com a reflexão, o ato psíquico está ligado às reações (impulso para beber, comer, etc.), emoções (medo). Porém, há outro ato que não é nem de ordem psíquica, nem de ordem corpórea: é o ato que controla o corpo e a psique, que vem da esfera do *espírito*.

O espírito indica tudo aquilo que não tem corpo. É aquilo que Husserl chamou de alma e que dividiu em duas partes. Uma é parte psíquica. O impulso psíquico é um ato não querido e não controlado do qual o ser humano não é a origem, mas o encontra. O medo, por exemplo, é algo que não se quer, mas como uma reação, acontece. A outra é a espiritual, parte “que reflete, decide, avalia, e está ligada aos atos da compreensão, da decisão, da reflexão, do pensar”⁵³. O ato espiritual é o responsável pelo ato de controle.

Somos corpo-psique-espírito. Esta é a estrutura do ser humano. Somos corpo e alma. Uma vez que a alma se desdobra em psique e espírito, o espírito habita a base psíquica e a corpórea. A estrutura do ser humano é individual, motivo pelo qual suas características próprias devem ser consideradas universais, pois todos nós apresentamos a mesma estrutura, independentemente de fatores culturais, sociais, econômicos, etc. Em relação à consciência, não se trata de um lugar físico ou específico, de caráter espiritual ou psíquico: é “um ponto de convergência das operações humanas que nos permite dizer o que estamos dizendo ou fazer o que fazemos como seres humanos”⁵⁴.

Por fim, resta saber qual a relação entre a estrutura do ser humano em corpo-psique-espírito e o sagrado e sua contribuição para se compreender o seu sentido. É o que será visto no próximo tópico.

3. O Sentido do Sagrado: a metodologia husserliana segundo Ales Bello

Ao questionar de que modo compreender o sentido da experiência religiosa, Ales Bello se debruça sobre um problema de ordem metodológica.

⁵³ ALES BELLO, 2006, p. 39.

⁵⁴ ALES BELLO, 2006, p. 45.

Ao colocar o sentido como aquilo que se busca, certamente algumas áreas terão dificuldades em alcançar tal objetivo que envolve entrar no campo da Filosofia. Muitas das áreas que investigam a experiência religiosa, não questionam o que ela é e qual o seu sentido. No entanto, se essa é uma questão filosófica, por que essas áreas deveriam fazer tal reflexão?

Primeiramente, refletir é um ato que requer uma decisão. Logo, poderiam decidir pela reflexão. Mesmo quando não utilizada, a possibilidade permanece presente. É nesse sentido que o filosofar funda-se no querer filosofar porque quem filosofa tomou a decisão de filosofar, logo, de superar a atitude natural, no caso, a atitude não crítica. Por outro lado, quem não filosofa, aceita a realidade como ela se apresenta, não assumindo uma atitude crítica cujo pressuposto está na dúvida. Enquanto em Descartes, a dúvida tinha a ver com a existência das coisas, em Husserl ela coloca em crise a atitude natural. É nesse ponto que seus caminhos se separam. Não é na existência da realidade, que não pode ser negada, que a dúvida deveria ser posta. Para Husserl, o que tem que ser feito é uma mudança de atitude em relação à existência. Como? Colocando-a entre parênteses, ou seja, não a utilizando. Isto porque, explica Ales Bello⁵⁵:

a filosofia, de fato, não aceita, pelo seu estatuto, mover-se no nível que ele define “natural”, quer mudar as atitudes para ir em profundidade, para responder às questões que se referem ao sentido das “coisas mesmas”, isto é, de todas as estratificações teóricas, práticas e culturais que caracterizam o ser humano na sua tentativa de orientar-se no mundo.⁵⁶

Assim, se no primeiro momento a atitude crítico-reflexiva parece circunscrita à Filosofia, na verdade, ela está posta a todas as áreas, em especial às Ciências Humanas. Não se pode perder de vista que, além de contribuir para o desenvolvimento do espírito humano, a filosofia é, conforme Morin⁵⁷,

⁵⁵ ALES BELLO, Angela. *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. São Paulo: Paulus, 2019.

⁵⁶ ALES BELLO, 2019, p. 17-18.

⁵⁷ MORIN, Edgar. *A Cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

“uma força de interrogação e de reflexão, dirigida para os grandes problemas do conhecimento e da condição humana”⁵⁸.

Isso desloca a questão para outro âmbito, o da motivação, isto é, o que leva a se decidir por assumir uma atitude crítico-reflexiva nos termos aqui apresentados, ainda, o que envolve essa mudança. A motivação está na busca pelo sentido. É ela que deveria motivar a colocar entre parênteses a atitude natural, principalmente porque essa atitude “absolutiza a facticidade”, mesmo quando os fatos não se apresentam de modo evidente. Questionar o sentido de algo já é em si uma mudança de atitude diante dos fatos. Essa mudança só ocorre por meio da decisão (a busca pelo sentido). No entanto, quando a decisão é tomada, isto é, a criticidade é ativada, outra decisão se faz necessária: a de assumir uma atitude cética ou uma atitude construtiva.⁵⁹

O método fenomenológico se funda na mudança de atitude que, por sua vez, se funda na dúvida. Essa mudança parte da decisão tomada após se concluir a necessidade de se superar a atitude natural, não crítica. A decisão, enquanto possibilidade pressupõe liberdade, ou seja, há liberdade para se escolher entre atitudes igualmente válidas. É este o caminho, da decisão enquanto possibilidade e liberdade, que Ales Bello segue para analisar a experiência religiosa.

A decisão pelo caminho da criticidade conduz a decisão entre a atitude cética ou construtiva. É nesse ponto que Ales Bello⁶⁰ situa a pergunta sobre o que é a experiência religiosa. Escolhendo a atitude cética como via e tomando como referência o ateísmo defendido pelo filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872), ela critica o argumento de que a experiência religiosa é fruto de um desejo (aquilo que se deseja ser e não se é). Para Ales Bello, o filósofo não considerou que:

o desejo é uma atitude, um movimento psíquico, uma vivência – no sentido fenomenológico do termo – que deriva da experiência de uma falta, e da falta de alguma coisa que se conhece, mesmo que vagamente, talvez obscuramente; aliás, se deseja exatamente

⁵⁸ MORIN, 2006, p. 23.

⁵⁹ ALES BELLO, 2019.

⁶⁰ ALES BELLO, Angela. *O sentido do sagrado: da arcaicidade à dessacralização*. São Paulo: Paulus, 2018.

porque não se possui, consciente de que existe uma coisa que é desejável.⁶¹

A tentativa de sustentar o ateísmo aproximando a experiência religiosa do desejo de Feuerbach serviu, na verdade, para mostrar a existência de Deus, já que “o desejo nasce de um sentimento de falta que se posiciona diante de uma plenitude” que é Deus e permitir a compreensão do sentido da experiência religiosa através do desejo⁶². Disto resultou outra conclusão: se o desejo é uma experiência humana, sua análise depende da análise da estrutura do ser humano. Logo, é uma investigação sobre a interioridade onde a análise das vivências é o instrumento.

Se o desejo permite compreender o sentido da experiência religiosa, se o desejo, enquanto ato psíquico, deve ser analisado através das vivências, logo, é pela análise do humano que se chega ao sentido do religioso. Em outros termos, compreender o sentido da experiência religiosa passa pela compreensão do sentido do humano através das suas vivências, que é o instrumento para se chegar às dimensões humanas que elas revelam.⁶³ Ou seja, a compreensão do sentido da experiência religiosa em Ales Bello passa pelo ser humano e suas vivências, logo pelos aspectos corpóreos-psíquico-espirituais.

A experiência religiosa vem sendo estudada por várias áreas, por ser um campo de investigação interdisciplinar que comporta perspectivas metodológicas plurais, cada qual com seu interesse. Apesar da validade e importância das investigações realizadas pela História das Religiões, Antropologia Cultural, Teologia, a reflexão filosófica torna-se imprescindível, pois indica a especificidade dessa experiência em relação a outras expressões humanas (artísticas, políticas, etc.). Isto porque cabe à Filosofia dizer o que é esta experiência observada, do que se trata, qual o seu sentido, algo que exige uma metodologia adequada – a fenomenologia. Porém, qual delas: a FR de Van der Leeuw ou a fenomenologia filosófica de Husserl? As duas. A proposta de Ales Bello passa pelo encontro das

⁶¹ ALES BELLO, 2018, p. 24.

⁶² ALES BELLO, 2018, p. 25.

⁶³ ALES BELLO, 2018, p. 27.

duas perspectivas e parte de uma escavação antropológica até a análise das manifestações históricas.

A FR é uma reflexão histórico-filosófica da experiência religiosa, isto é, ela:

dá “sentido” à constatação histórica da presença de uma experiência humana peculiar, aquela religiosa, a qual com frequência se tenta ou se tentou reduzir a alguma outra, mas que emerge sempre e novamente com uma sua característica específica, a experiência de uma Potência que preenche totalmente.⁶⁴

Em Ales Bello, a FR tem sua essência filosófica resgatada, essência deixada de lado pelos fenomenólogos. É o caminho que propõe para que, enquanto uma vivência, o sentido da experiência religiosa seja compreendido. Dimensões da mesma experiência, religioso (sujeito humano) e sagrado (objeto divino) formam o campo de investigação da FR cujos pressupostos metodológicos se dão através da recuperação das vivências registradas na consciência. Essa recuperação se dá percorrendo novamente o caminho das expressões culturais para se compreender o significado dessas expressões e suas estruturas. Uma vez que a experiência sacrorreligiosa é humana, seu sentido deve ser procurado no ser humano. Deve-se fazer, dois tipos de escavações arqueológicas, no caso: uma escavação na subjetividade e outra escavação na cultura. Ales Bello explica que a ideia de escavação veio de Husserl. Apesar de não ter tratado diretamente o tema do sagrado, o filósofo demonstrou interesse pelo assunto.

Seguindo a redução fenomenológica husserliana, no caminho de volta ao início das formações culturais, o saber já constituído deve ser colocado entre parênteses. Foi essa *epoché* que evidenciou a necessidade de uma escavação mais profunda que, por sua vez, resultou na escavação das vivências da consciência, neste caso, o “último plano de uma investigação retrospectiva”⁶⁵.

⁶⁴ ALES BELLO, 2018, p. 33.

⁶⁵ ALES BELLO, 2018, p. 39.

Por serem individuadas, as vivências podem ser analisadas tanto na sua estrutura essencial quanto na sua articulação na subjetividade. Por meio dessas análises e de seu aprofundamento, explica Ales Bello⁶⁶,

é possível avançar para uma escavação ulterior, pois manifestam-se à consciência operações pré-conscientes, constitutivas do processo sintético passivo de formação dos objetos, sejam estes objetos físicos ou objetos culturais, um processo que precede a tomada de consciência a respeito dos próprios objetos. Esta dimensão é chamada por Husserl de *hylética*.

A análise das vivências pode evidenciar a duplicidade entre o momento noético e o hilético. E o que isso quer dizer? Primeiramente, vale dizer que as palavras gregas *hyles* e *nóesis* indicam matéria e pensamento, respectivamente. Usadas na descrição fenomenológica para compreender como ocorrem os processos cognitivos, enquanto a *hyle* indica o material sensível, a *nóesis* refere-se à abertura da consciência à apreensão do sentido⁶⁷.

Compreendida “à luz da análise do corpo que nós sentimos viver”⁶⁸ que para além das sensações sensoriais, apresentam sentimentos sensoriais (prazer/dor, bem-estar/mal-estar) derivados de uma indisposição corpórea, a *hyles* e *nóesis* se revelam quando nos depararmos com algo. Um exemplo que Ales Bello toma de Edith Stein é o do bloco de granito: trata-se de uma formação material (*hyles*) que apresenta um sentido (*nóesis*) e um princípio estrutural próprio (peso específico, consistência, dureza, massa, tamanho). Quando tocado/visto, o bloco nos afeta sensorialmente, pois o ato – tocar/ver – exige de nós uma atenção singular que nos revela algo que agora,

não possui somente um sentido *simbólico*, mas que indica a emergência do momento hilético da vivência: este consiste no fato de que o bloco, na sua densidade, nos comunica uma imperturbável estabilidade e uma constância segura como qualidades que a ele se refere.

⁶⁶ ALES BELLO, 2018, p. 39-40.

⁶⁷ ALES BELLO, 2018, p. 40.

⁶⁸ ALES BELLO, 2018, p. 40.

A imperturbabilidade, a estabilidade, a constância são ressonâncias interiores, dão uma sensação de bem-estar ou mal-estar, sensação que é diferente daquela que pode ser suscitada pela argila ou pela areia⁶⁹.

Aquilo que o bloco comunica causa sensações que podem ser de bem-estar ou mal-estar, diferente da sensação que outros objetos podem causar. Isto porque a hylética tem a ver com a dimensão corpórea e com a psíquica, ou seja, tem a ver com a “esfera da sensibilidade, identifica por Husserl⁷⁰ no âmbito das sínteses passivas, que envolve tanto a dimensão perceptiva como aquela que diz respeito às vivências psíquicas”.⁷¹ O *algo* que o momento hylético comunica através da vivência suscita o sentimento de bem-estar ou mal-estar que se apreende, conscientemente, pela vivência de tal experiência. Porém, a esta camada também estão ligadas às “*funções intencionais*” definidas como nóéticas significando que “os materiais assumem uma função espiritual, assim como acontece para as sensações primárias que se tornam parte de percepções sobre as quais, posteriormente, se constituem juízos perceptivos”.⁷²

Sendo assim, o ser humano não apenas sente fisicamente e reage psiquicamente, mas também responde (avalia, julga, decide), sendo este aspecto – espiritual –, o mais especificamente humano, pois o faz ser considerado “na complexidade dos seus momentos segundo uma hierarquia de funções que vão [...] da esfera hylética àquela nóética”⁷³, ou seja, dos atos perceptivos (ver/tocar) e psíquicos (sensações) aos atos espirituais (apreensão do sentido e emissão de juízos a seu respeito).

Últimas Considerações

O momento hylético da vivência da experiência religiosa comunica algo ao sujeito da experiência e este algo comunicado causa sensações

⁶⁹ ALES BELLO, 2018, p. 41

⁷⁰ HUSSERL, Edmund. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Vol. II, Trad. It. V. Costa. Torino: Einaudi, 2002.

⁷¹ HUSSERL, 2002, p. 155 apud ALES BELLO, 2018, p. 42.

⁷² ALES BELLO, 2018, p. 42-43.

⁷³ ALES BELLO, 2018, p. 43.

que podem ser de bem-estar ou de mal-estar. Essas sensações são apreendidas conscientemente através do ato de vivenciar essa experiência. Uma vez apreendidos pela consciência, essas sensações também são passíveis de reflexão, ou seja, podem ser avaliadas, julgadas, etc. Enquanto o momento hilético é composto pela dimensão corpórea (ver/tocar) e psíquica (bem ou mal-estar), o momento noético tem a ver com intencionalidade (apreensão do sentido) e pelos juízos emitidos acerca daquilo que é apreendido (atos espirituais). A compreensão do sentido da experiência religiosa passa pelo momento hilético e pelo noético, que são duas modalidades cognoscitivas e expressivas dos seres humanos.

Como foi visto, todo ser humano apresenta uma estrutura individual e universal formada pelos atos corpóreo-psíquico-espirituais que, independentemente de questões sociais e/ou culturais, estão presentes em todos. Esses atos podem ser analisados através das vivências registradas na consciência. Podem, pois dependem da decisão e motivação de querer analisá-los ou não. Enquanto experiência humana, o sentido da experiência religiosa deve ser procurado no ser humano e nas manifestações históricas e culturais, escavando-se tanto a subjetividade quanto a cultura.

Apesar da perspectiva filosófica e fenomenológica da proposta de Ales Bello, ela pode encontrar espaço na Ciência da Religião não como algo a ser seguido de modo acrítico, mas como uma possibilidade, entre outras. Por isso que, a meu ver, a Ciência da Religião deve apropriar-se do “potencial heurístico” das suas subáreas, apropriando-me do termo de Passos e Usarski⁷⁴, para descobrir, entre as múltiplas possibilidades, a sua própria forma de estudar e pesquisar a religião. E a Fenomenologia da Religião se apresenta como possibilidade de se compreender o sentido da experiência religiosa, caso seja esta a decisão e a motivação do praticante da área. É neste sentido que a Ciência da Religião se aproxima da Fenomenologia da Religião.

⁷⁴ PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

Referências

- ALES BELLO, Angela. *O sentido do sagrado: da arcaicidade à dessacralização*. São Paulo: Paulus, 2018.
- ALES BELLO, Angela. *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. São Paulo: Paulus, 2019.
- ALES BELLO, Angela. *Introdução à fenomenologia*. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CAPPS, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations*. 2 vols. Londres: Routledge & Kegan Paul [Trad. De J.N. Findlay], 1970.
- _____. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Vol. II, Trad. It. V. Costa. Torino: Einaudi, 2002.
- MARTINS, Joel. BOEMER, Magali R. FERRAZ, Clarice A. A fenomenologia como alternativa metodológica para pesquisa: algumas considerações. *Rev. Enf. USP*, 24(1). P.139-147, abr.1990.
- MORIN, Edgar. *A Cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião (IMS)*, v.3, p. 5-35, 2019a.
- POPPER, Karl R. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- SILVEIRA, Emerson Sena da. Sob a sombra da ciência da religião: Os paradigmas fenomenológico e histórico e a proposta falibilista de

Karl Popper. In: SILVA, Ana Rosa Cloquet da; STEFANO, Roberto Di. *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o Sagrado – Uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *REVER – Revista de Estudos da Religião*. N.º 4, p.73-95, 2004.

Submetido em: 26/07/2022

Aprovado em: 02/12/2022