

Ciência da religião e teoria literária: Por uma aproximação fenomenológica do sagrado

Adna Candido de Paula*

RESUMO:

Este artigo tem por objetivo apresentar uma aproximação interdisciplinar entre duas subdisciplinas da Ciência da Religião e da Teoria Literária, respectivamente; a saber, a Fenomenologia da Religião e a Fenomenologia da Literatura. Esta aproximação visa indicar um possível caminho para a elaboração de uma metodologia dinâmica de aproximação crítica e interpretativa do sagrado.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião. Fenomenologia da literatura. Sagrado.

Introdução

A fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) influenciou uma série de pensadores e promoveu uma reflexão ampla nos processos de conhecimento dos fenômenos, empíricos, metafísicos e ontológicos. Neste trabalho, interessa observar a influência da fenomenologia husserliana nos postulados de dois autores: do historiador e filósofo da religião alemão, Gerardus Van der Leew (1890-1950), um reconhecido representante da escola da fenomenologia da religião, e do filósofo e teórico literário polonês, Roman Ingarden (1893-1970), considerado o iniciador da fenomenologia da literatura.

Apesar de terem a mesma herança, as duas fenomenologias, a da religião e a literária, se voltam para objetos específicos, com características próprias, o que permite observar conclusões, assim como problemas, específicos. Em particular, neste trabalho, observar-se-á a intercessão das duas fenomenologias, religiosa e literária, na abordagem de um objeto comum a ambas – o sagrado. Um dos objetivos dessa articulação é indicar um caminho possível para a apreensão e análise do sagrado. A qualidade do fenômeno, na concepção desses dois autores, é semelhante à do sagrado, ele “é” alguma coisa; se “mostra”; é um “fenômeno” pelo fato mesmo que se mostrar. Para além de o sagrado se configurar como um fenômeno, ele estabelece a mesma conexão que este entre o fato de “se mostrar”, que diz respeito ao que se mostra, e “aquele a quem o fenômeno se mostra”. O sagrado, assim como o fenômeno, é, ao mesmo tempo, um objeto que se reporta ao sujeito e um sujeito que se refere ao objeto.

Tendo em vista que se trata de um panorama geral de uma investigação em desenvolvimento, indicar-se-á, ao final da apresentação dos métodos, da fenomenologia da religião e da fenomenologia da literatura, e da configuração do sagrado como objeto fenomenológico, a necessidade da associação do método fenomenológico a certa hermenêutica, que parte do processo da explicação para o da compreensão, para se chegar a uma metodologia dinâmica de apreensão e análise do sagrado.

Fenomenologia da religião

A Ciência da Religião é uma ciência autônoma, organicamente estruturada, focada no estudo histórico e sistemático das religiões e da religião. Ela não depende de nenhuma outra ciência e, apesar de estar aberta ao diálogo com estas, ela se constitui como ciência única na medida em que tem seu objeto determinado e seus pressupostos e sistemas de análise e reflexão sobre este. Sua organicidade

compreende subdisciplinas que lhe são próprias, como a história da religião, a psicologia da religião, a filosofia da religião, a sociologia da religião, a etnologia da religião, a geografia da religião, a estética da religião e a economia da religião. Apesar de seus estudos serem divididos em duas grandes áreas, a histórica, com seus métodos empíricos, descritivos, e a sistemática, com seus métodos explicativo-compreensivos, eles são diretamente imbricados em uma concepção mais ampla e complexa da religião e das religiões. As pesquisas histórica da religião e sistemática da religião se enriquecem mutuamente à medida que compreendem que a análise do desenvolvimento histórico de fenômenos religiosos é valiosa para a compreensão sincrônica e para o registro sistemático (HOCK, 2010, p. 70).

No que tange à filosofia da religião, um de seus ramos é a fenomenologia da religião, que Geo Widengren compreende como aquela que oferece a síntese sistemática da religião. Já Günter Lanczkowski atribui a ela a tarefa de “estabelecer relações entre fenômenos religiosos aparentados” (LACZKOWSKI, 1980, p. 45 apud HOCK, 2010, p. 72). Há autores que tomam a fenomenologia da religião pela filosofia da religião, mas não há consenso nesta afirmação. Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920) foi o primeiro a utilizar o termo “fenomenologia” no âmbito dos estudos sobre as religiões. Foi no contexto da história das religiões que a fenomenologia da religião se constitui como uma área autônoma no âmbito da ciência da religião e que teve grande influência, na primeira metade do século XX. Tradicionalmente, são considerados três eixos da pesquisa fenomenológica da religião: (i) a descritiva, que descreve e classifica os fenômenos individuais; (ii) a tipológica, que pesquisa grupos inter-relacionados de fenômenos em cuja base podem ser distintos e categorizados diferentes tipos de religiões; (iii) a pesquisa da religião fenomenológica, que analisa a essência, a estrutura e o significado dos fenômenos religiosos. Contudo, esta sistematização não abrange a diversidade das correntes de suas pesquisas. A princípio, a fenomenologia da religião se distancia tanto da teologia, uma vez que ela considera o mundo dos fenômenos religiosos como uma grandeza autônoma, como das ciências de caráter mais empírico, como a filologia, a história, a sociologia e a etnologia.

A busca por um método próprio fez com que a fenomenologia da religião demorasse a se constituir como tal e também lhe rendeu muitas críticas; uma delas a de ser um tipo de teologia disfarçada (HOCK, 2010, p. 74). Sobre as diferentes críticas que a fenomenologia da religião, em particular em sua forma clássica, recebeu, e ainda recebe, comentar-se-á no terceiro tópico deste artigo, por ora, será interessante observar alguns pressupostos do que Johann Figl denomina “Teoria da Religião”, que pode ser compreendida de duas formas: (i) como uma teoria que define o que é religião, uma definição que não é uma simples descrição, mas a fundação epistemológica do conceito central de uma disciplina; (ii) como um conjunto do método utilizado por uma certa forma de ciência das religiões. De acordo com Figl, a fenomenologia da religião era (ou ainda é) uma teoria, no sentido mais amplo do termo, formada por um grande número de componentes. Essa perspectiva de Figl, do entendimento da fenomenologia como uma teoria da religião, atende à proposta deste trabalho e é nessa direção que se dará atenção aos postulados de Gerardus Van der Leew,

A obra de Van der Leew, *Phänomenologie der Religion* (1933), é entendida por alguns intérpretes como uma empresa a-histórica tendo em vista sua afirmação de que a significação ambicionada pela fenomenologia é puramente objetiva. Segundo Van der Leew, toda espécie de violência, empírica, lógica ou metafísica, está excluída do método fenomenológico, porque o valor se repousa na existência mesma, no si-mesmo da coisa. Nesse sentido, para Van der Leew, a fenomenologia se afasta do mundo moderno na medida em que este indica o mundo como um tecido sem forma que implica o sujeito no seu processo de formação, erigindo-o a “mestre do mundo” (VAN DER LEEW, 2009, p. 182)¹. Interessante a observar na fenomenologia da religião proposta por Van der Leew é, com efeito, a configuração de um método, que, sem dúvida, tem sua fragilidade, mas que indica procedimentos válidos para a primeira etapa da aproximação crítica do sagrado².

Como em toda ciência, os métodos de análise de um determinado objeto devem ser definidos a partir da natureza e funcionalidade do mesmo. Com o método de Van der Leew ocorre o mesmo, é a natureza do fenômeno que determina os procedimentos de análise: “Consequentemente, em relação ao ‘alguém’ a quem ele se mostra, o fenômeno comporta três características fenomenais superpostas: 1º ele é (relativamente) *oculto*; 2º ele se *revela progressivamente*; 3º ele é (relativamente) *transparente*” (VAN DER LEEW, 2009, p. 179). A partir dessas características do fenômeno, Van der Leew estabelece sua metodologia em sete etapas bem definidas e encadeadas: (1º) nomear; (2º) inserir o fenômeno na própria vida; (3º) realizar a *epoché*; (4º) a elucidação; (5º) a compreensão (6º); a retificação; e (7º) testemunhar.

Na concepção de Van der Leew, ao nomear, o fenomenólogo separa os fenômenos, reagrupa-os por categorias e os classifica. Mas, segundo ele, é preciso não se deixar hipnotizar pelo nome e iniciar a segunda etapa, a da “*inserção do fenômeno na vida própria*”:

Esta inserção não é um ato arbitrário. Não podemos de outro modo. A “realidade” é sempre *a minha* realidade, a história *minha* história [...]. Mas é-nos devido saber o que fazemos quando nos colocamos a falar do que se-nos mostra e do que nomeamos. Com efeito, devemos nos representar que tudo que se apresenta a nós, não se dá imediatamente, mas somente como signo de um sentido a interpretar, como qualquer coisa que queira que nós a interpretemos. Ora, esta interpretação é impossível se nós não tivermos vivido o que se mostra, e vivido não apenas involuntariamente e meio consciente, mas experimentado, vivido (*er-leben*) com assiduidade e método (VAN DER LEEW, 2009, p. 181).

A inserção na vida própria estabelece o elo, necessário, entre o observador e o objeto observado. Como coloca Van der Leew, assimilando a diferença entre observação e experimentação postulada pelo fisiologista francês Claude Bernard (1813-1878), trata-se, com efeito, de experimentar conscientemente o objeto, com método. A terceira etapa deste método é a que mais provocou, e ainda gera, críticas de estudiosos da ciência da religião. Esta etapa é herdeira do modelo de redução fenomenológica husserliano, através da *epoché*, que é a abstenção do pensamento diante do fenômeno, é a tomada de distância em relação às validações naturais ingênuas.

A fenomenologia não é uma metafísica, e ela não estreita mais a realidade empírica. Ela observa a *reserva*, a *epoché*, e sua compreensão do que se dá depende sempre de uma “colocação entre parênteses”. A fenomenologia se ocupa somente dos fenômenos, ou seja, do que se mostra; para ela, não há nada por “de trás” do fenômeno. Esta reserva não é simplesmente um procedimento metódico, uma medida de prudência; é a qualidade própria a todo comportamento humano em face da realidade (VAN DER LEEW, 2009, p. 181).

O problema está, justamente, no entendimento da *epoché* como uma qualidade própria do comportamento humano, uma *epoché* com pretensões universalistas. Entretanto, a *epoché* não nega o “mundo natural”, como observa Renato Martini (1999), o que ela proíbe é qualquer julgamento da existência espaço-temporal. Na concepção de Edmund Husserl, a *epoché* é uma forma de ganhar o mundo como *cogitatum*, como correlato da intencionalidade. Mas, antes de chegar à compreensão do ato intencional, é preciso passar pela “elucidação”, a quarta etapa metodológica da fenomenologia de Van der Leew. Trata-se da busca pela conexão típica ideal, que pode se aplicar a qualquer fenômeno. O “tipo” não tem uma realidade, ele está fora do tempo e não tem que se apresentar na realidade histórica. Segundo Van der Leew, o tipo possui uma vida, um sentido próprio, uma lei intrínseca.

Ele não é real, mas é vivo e se revela, se dá a conhecer: “Que fazemos para vê-lo realmente? Nós fazemos *fenomenologia*. A expressão é clara em si. Devemos *falar* do que se mostra a nós” (VAN DER LEEW, 2009, p. 180). De uma maneira mais didática, pode-se entender a etapa da elucidação como discriminação seguida de categorização; identifica-se o fenômeno, separa-o do todo para em seguida reagrupá-lo. Para Van der Leew, trata-se de reunir o que é solidário, separar o que não é da mesma natureza e proceder com as conexões causais: A resulta de B, mas C possui sua gênese própria que o reúne a D (VAN DER LEEW, 2009, p. 182).

A quinta etapa do método fenomenológico, postulado por Van der Leew, é a “compreensão”. Realizadas as etapas anteriores do método, o *factum* empírico, ontológico, metafísico, torna-se um *datum*. À soma de todas as etapas anteriores Van der Leew chama de “compreensão”, é a primeira “experiência vivida”. O que se entende por “compreensão” é o fato de se fazer a experiência de um fenômeno, não é, ainda, a compreensão no sentido diltheyano do termo. A experiência vivida ocorre porque as quatro primeiras etapas deram coesão à estrutura,

que não é nem unicamente experimentada, nem unicamente abstraída pela via lógica ou causal, mas que é *compreendida*. É um todo orgânico, que não se deixa decompor, mas se faz compreender pelas suas partes. É um tecido de elementos de detalhe, que não pode combinar adicionando ou deduzindo-as umas às outras, mas o conjunto só, o todo, outra vez, se deixa *compreender* como tal (VAN DER LEEW, 2009, p. 180).

A estrutura é, enfim, a realidade significativamente organizada, mas ainda há a “retificação”, a sexta etapa do método de Van der Leew. De acordo com o fenomenólogo, se a fenomenologia desejar realizar sua tarefa eficazmente, deverá, necessariamente, receber a eterna “retificação” que encontrará nas investigações filosóficas e arqueológicas; deverá estar disposta a se confrontar com os documentos, com os fatos, estes também interpretados. A sétima e última etapa é a do “testemunho”, onde o fenomenólogo apresentar o que lhe foi mostrado. Se a estrutura é a realidade significativamente organizada, como se mostrou, a significação pertence, em parte, à realidade mesma, e em parte a “alguém” que procurar conhecê-la (VAN DER LEEW, 2009, p. 180). A fenomenologia, de acordo com Van der Leew, deseja “testemunhar” sobre o que é mostrado a ela, e isso só “poder vir indiretamente, através de uma segunda experiência vivida do que chega, através de uma reconstrução (VAN DER LEEW, 2009, p. 182). Ser testemunha não é ver face a face, o que não ocorre na fenomenologia, é reconstruir o sentido e esta é a qualidade própria a todo comportamento humano em face à realidade.

afirma-se apenas que o homem só pode ser positivo se ele se desloca das coisas tais como lhe são dadas, caóticas e disformes, e lhes dá uma forma e um sentido. A fenomenologia não é um método elaborado sutilmente, mas ela é a viva atividade autenticamente humana que consiste a não se perder nem nas coisas, nem no *ego*, a nem mesmo pairar sobre as coisas como um Deus ou passar sob elas como um animal, mas a fazer o que não é dado nem ao animal nem a Deus: se colocar com compreensão ao lado do que se mostra e olhá-lo (VAN DER LEEW, 2009, p. 181).

Fenomenologia da literatura

A fenomenologia da literatura é um dos tipos de teoria literária elaborada, notadamente, no século XX. Trata-se, em última instância, da filosofia da experiência literária, da análise da forma como o fenômeno se torna presente, e tem sua origem fundada na obra de Edmund Husserl. Contudo,

é com o polonês Roman Ingarden, discípulo de Husserl, que a fenomenologia se apresenta, em *A obra de arte literária*, como o procedimento pelo qual se compreenderá a articulação entre a consciência do autor e o leitor. A fenomenologia da literatura se volta para a experiência intuitiva do mundo representado na obra ficcional.

Para a fenomenologia husserliana, é somente no nível da consciência que o sujeito pode conhecer a forma como se apreende os fenômenos em si mesmos, concretos ou abstratos, porque não há um objeto sem que haja um ato de pensamento, um sujeito capaz de interpretar e apreender este objeto. Ingarden, por sua vez, pergunta pelo ser da obra literária e pelas objetividades que nesta se manifestam e é nessa perspectiva que propõe a teoria dos estratos, ou das funções. Ingarden diz ser adepto da filosofia de Husserl no que se refere ao método epistemológico, mas nega-se a admitir o idealismo transcendental que é o sustentáculo desta: no seu entender, a obra tem um lado ideal, constituído pela consciência, e em outro real, o de sua substância física, sendo esta irreduzível a uma vivência da intencionalidade constituinte. Ingarden separa a estrutura interna da obra de arte em idealidade e realidade: (i) real é o que é autônomo em relação à consciência cognoscitiva; a obra literária terá um ser real, que lhe é conferido pelo ato criador, sempre localizado na história humana e podendo ser modificado pelo autor ou seus editores; (ii) ideal é o que depende da consciência cognoscitiva, mas que, em contrapartida, nela se absolutiza. O ideal não é passível de transformações próprias do contínuo espaço-temporal em que os objetos reais se movem.

O ser da obra é o “puramente intencional” uma vez que esta tem origem nos atos de consciência do autor. A “concretização” é a reativação e interpretação desses atos pela consciência do sujeito que lê, atos que estão impressos na escrita da obra literária, em sua literariedade. O entendimento dos estratos esclarece a forma como a obra de arte se concretiza na consciência do leitor. Ingarden aponta quatro estratos: (i) o estrato fônico-linguístico, (ii) o estrato das unidades de significação, (iii) o estrato das objetividades apresentadas e (iv) o estrato dos aspectos esquematizados. Os dois primeiros estratos têm função de destaque no método fenomenológico literário, visto que constituem a base da linguagem e, associados, formam uma unidade. Didaticamente, pode-se atrelar o estrato fônico-linguístico ao significante, pois é a junção entre a palavra e a frase como unidade superior sonora na qual os fonemas se articulam e operam contrastes, constituindo a melodia, o ritmo e o andamento do texto (BORDINI, 1990, p.106) e o estrato das unidades de significação ao significado. O terceiro estrato, das objetividades apresentadas, é o que está representado na obra, não só os assuntos, mas também o que não pode ser percebido sensivelmente, como pensamentos, os estados de espírito e outros. O quarto, e último, estrato, o dos aspectos esquematizados, trata da(s) qualidade(s) que auxilia(m) na percepção do objeto da representação, “são produções dos atos da consciência e se modificam conforme as intenções destes” (BORDINI, 1990, p. 106). Esses estratos funcionam como camadas da própria obra literária e se inter-relacionam conferindo a esta um caráter polifônico.

Estes estratos são partes estruturantes da obra e têm “sequência”, como fases, que não podem ser entendidas como sucessão em um tempo concreto, mas como posicionamento. É a sequência das fases que confere à obra uma linha de desenvolvimento e uma dinâmica intrínseca, onde podem ocorrer combinações diversas que produzem os tons de harmonia e desarmonia polifônicos possíveis. É preciso considerar, ainda, a relatividade da autonomia ontológica da fase, que “faz com que esta não seja *nenhum* todo *absolutamente fechado* em si mesmo, mas apenas uma fase, uma parte de um todo mais amplo, i. é., da obra literária em questão” (INGARDEN, 1965, p. 342). Em sentido complementar, as fases da obra são “relativamente” autônomas ontologicamente na medida em que esta autonomia não exclui a possibilidade de que ela se torne ontologicamente heterônima. Na ordenação da sequência das fases reside a justificativa pela qual a concretização da obra literária só se pode desenvolver em uma porção do tempo concreto.

O foco de atenção, neste artigo, recai sobre este último processo, o da concretização da obra literária, que deve ser entendida em sua objetividade, nos sistemas da observação fenomenológica do funcionamento dos estratos, e na sua inter-relação com os sujeitos, no ato de leitura. A concretização reconduz o entendimento da funcionalidade da obra literária para o contato desta com o leitor, situada na vida espiritual e cultural concreta, visto que, como demonstra Ingarden, a própria formação esquemática da obra inclui lacunas, pontos de indeterminação, cujos sentidos são completados pelo leitor. A princípio, é preciso salientar que, de acordo com Ingarden, a obra literária é “um objeto de construção muito complexa em função do qual nos orientamos numa multiplicidade de atos de consciência conexos entre si e de outras vivências que já não têm a estrutura especial do ato” (INGARDEN, 1965, p. 364). Fenomenologicamente observada, na leitura de uma obra ocorrem vários atos de conhecimento:

os atos de percepção em que os signos de palavras ou fonemas e as formações fônico-linguísticas de ordem superior são apreendidos [...], os atos de apreensão das significações fundados nos primeiros e, finalmente, os atos de intuição imaginativa das objetividades e situações apresentadas e, dado o caso, também das qualidades metafísicas que neste se revelam (INGARDEN, 1965, p. 364-365).

No momento em que o leitor inicia o ato de leitura, são vividos, por ele, aqueles aspectos cujos esquemas são colocados à disposição; fazem-se sentir no leitor múltiplos sentimentos e afetos. A concretização é sempre única, temporal, datada e pessoal. O que não legitima afirmar que a interpretação de uma obra literária é inteiramente subjetiva, o que seria negar a presença dos estratos e da objetividade (qualidade de objeto) da obra. O ato de leitura coloca em movimento as fases da estrutura intrínseca da obra, ou seja, ela opera, desde o início, a partir destes. Os sentidos das frases são, na concretização, apreendidos; eles deixam a esfera da “intencionalidade” e são extraídos, pelo leitor, das palavras e das frases. É neste sentido que se compreende a multiplicidade de concretizações possíveis dispostas potencialmente em uma obra literária. Segundo Ingarden, a obra literária “vive” na medida em que atinge a sua expressão numa multiplicidade de concretizações sempre novas estruturadas por sujeitos conscientes (INGARDEN, 1965, p. 380). Acaso a obra literária não tivesse uma formação esquemática, não seria possível, em diferentes épocas, haver concretizações de uma e mesma obra, todas elas adequadas, autorizadas pela materialidade da obra e, contudo, distintas entre si. É a essência esquemática da obra literária que torna este fato possível. As concretizações constituem, assim, o elo entre o leitor e a obra e oferecem-se quando leitores dela se aproximam em atitude cognoscitiva e estética. Nesse sentido, é o leitor quem confere vida à obra literária à medida que pluraliza e atualiza as concretizações desta.

Diferentemente do método fenomenológico de Van der Leew, Ingarden atenta, no que consta da especificidade do objeto literário, para o processo de interferência do mundo histórico e sócio-econômico no “preenchimento” do sentido, na fase da concretização. A obra literária se apresenta como uma forma acabada, delimitada em sua estrutura, mas, manifesta-se “aberta” (Umberto Eco):

Manifesta-se desde logo a complexidade do fenômeno que apresenta, de um lado, um aspecto formal – portanto definitivo – e, de outro, um aspecto informal e indefinitivo. Em torno de tal relação se desenvolvem as pesquisas do autor, cuja preocupação fundamental não é a obra em si – pois esta é vista apenas como uma potencialidade – mas o “programa operatório” a que o artista se propõe. A obra feita cede lugar à obra a fazer, ao projeto, ou intenção de comunicação (RAMOS, 2011, p. 38).

O “programa operatório”, apontado por Maria Luiza Ramos, só é acessível no “espaço da representação”, que não é o “espaço representado”. Conforme Ingarden, o espaço da representação é imanente à vivência da representação, é a sua autêntica parte real e não deve ser eliminado da vivência intuitiva da representação. Nesse sentido, o que se conhece do artista na obra, como Ramos observa, é a sua intencionalidade que só pode ser acessada através do método fenomenológico.

O sagrado como objeto fenomenológico

O panorama apresentado acima indica concepções da fenomenologia da religião e da fenomenologia da literatura em um âmbito europeu, e o que se propõe, aqui, é a articulação dessas duas disciplinas como um indicativo para a configuração de uma metodologia dinâmica dos estudos sobre o sagrado. Esta proposição tem legitimidade no sentido de acompanhar o movimento crescente dos estudos interdisciplinares entre a literatura e a ciência da religião, assim como entre a literatura e a teologia, desde a década de 1970, no Brasil. Um dos temas mais comuns nessas aproximações interdisciplinares tem sido o sagrado³ e o que essas pesquisas têm indicado é a urgência em se pensar uma metodologia dinâmica para o estudo do termo e de demais temas comuns às duas disciplinas⁴. Quanto ao sagrado, Frank Usarski já chamou a atenção para o uso inflacionário e, por vezes, aleatório do termo comumente atrelado a um sentido mais específico do que o da palavra religião:

Em relação à suposição de sinonímia da noção do *sagrado* com o termo “religião”, seria uma tarefa sem fim listar todas as citações de títulos de livros, dissertações e teses, anúncios de encontros interinstitucionais, aulas magnas, eventos temáticos e ementas de cursos brasileiros apenas nos últimos anos para provar a “naturalidade” com a qual o *sagrado* é adotado como se fosse um termo técnico inequívoco e imediatamente acessível para leitores, integrantes de bancas, ouvintes em auditórios e alunos em salas de aula. Damos um exemplo para indicar a referência “ingênua” ao termo: no sistema de busca da biblioteca da PUC-SP, o verbete serve como categoria de classificação temática, mostrando mais de 200 registros, muitos deles de obras sem nenhuma relação *literal* à palavra “*sagrado*”. Comparado com a situação da disciplina em outras partes do mundo, especificamente na Alemanha, a freqüente citação do *sagrado* por autores brasileiros em virtualmente qualquer contexto é metateoricamente problemática e exige a inclusão desse item na pauta da futura discussão sobre a constituição e o caráter da Ciência da Religião neste país (USARSKI, 2004, p. 75).

O objetivo de se problematizar o uso, ou o abuso, do termo sagrado não é uma prerrogativa de ordem religiosa, como a questionar a afinidade a certa concepção romântica do termo, nos moldes de Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), de afirmar ou negar uma filiação ao pensamento protestante, como faz Usarski:

A referência não-refletida do termo é ainda mais problemática em função da displicência face à afinidade do conceito de *sagrado* com um tipo específico de religiosidade resultante da origem familiar e socialização primária dos precursores e pioneiros da Fenomenologia da Religião. Mais concretamente falando, é o “esquema protestante” no sentido da relação imediata do ser humano diante do “seu” Deus que constitui o padrão básico de todas as interpretações do termo. Portanto, quem o emprega de maneira afirmativa não está apenas promovendo uma abordagem sentimentalista e romântica, mas também simpatiza com o pensamento *evangélico* característico de autores como Schleiermacher, Söderblom, Van der Leeuw, Wach, Otto ou Mensching (USARSKI, 2004, 79).

O que se questiona, aqui, é a ausência da configuração do objeto como tal, do objeto da(s) disciplina(s). Propõe-se, outrossim, uma reflexão a propósito da necessidade de se formular uma metodologia dinâmica, ou metodologias, que se modifica à medida que o objeto também sofre mudanças. Por outro lado, tem-se a mesma compreensão que Usarski de que o sagrado é uma categoria não restrita às religiões monoteístas, nem mesmo às religiões. Pensar o sagrado em termos literários é compreendê-lo configurado como tal no mundo possível da literatura, da ficção, em última instância. Neste sentido, o sagrado na literatura pode ter mais características do profano que o próprio, no senso comum. É nessa perspectiva, possivelmente, que Usarski entende que o “grau da plausibilidade da noção do *sagrado* depende do nível da concordância de um grupo de pesquisadores a respeito de seu significado – ou seja, o termo ganhou seu ‘valor’ em um determinado ambiente sócio-cultural” (USARSKI, 2004, p. 80). Outra crítica, indicada por Usarski, ao sentido que a fenomenologia clássica atribui ao termo sagrado, é que seus representantes ignoram a distinção entre a “linguagem teórica” e a “linguagem no nível do objeto” (Hubert Seiwert). Falta, portanto, aos fenomenólogos o sentido da religião, como instituição de fé, e sobra em discurso científico. Mas isso que parece um erro é, no entendimento dessa proposição, a única possibilidade de legitimar as pesquisas sobre o sagrado no âmbito da academia. O equívoco está em conferir peso superior a um dos lados da balança, ou à teoria ou ao objeto, o que aponta para a necessidade de se pensar uma articulação entre diferentes abordagens, de conteúdo e de forma, para dar conta da especificidade do sagrado. E essa necessidade já está indicada na própria crítica de Usarski, que, ao criticar a “redução eidética” e o sentido da *epoché* husserliana, afirma que

até hoje não foi encontrada nenhuma “fórmula” que deduzisse da descrição erudita desse “método” um roteiro prático cujos passos fossem inequivocamente definidos para que um pesquisador realmente chegasse ao objetivo proclamado e os programas em Ciência da Religião pudessem instruir seus alunos naquela abordagem (USARSKI, 2004, p. 94).

Essa afirmação confirma a ânsia pelo método, mas não se deve entender método, ou teoria, como “camisa de força”, que se aplica ao sagrado como se este, na categoria de objeto, fosse único, delimitado e regrado, o que não é. O sagrado é, como se apresentou anteriormente, um fenômeno e este, “por conseguinte, não é um simples objeto; ele não é nem mesmo *o* objeto, a realidade verdadeira, cuja essência seria somente recoberta pela aparência das coisas vistas” (VAN DER LEEW, 2009, p. 179). O fato de ser um objeto que se reporta ao sujeito e um sujeito que se refere ao objeto confere dinamismo ao sagrado e, por conseguinte, à configuração do método interpretativo deste. Assim, como o fenômeno, o sagrado apresenta três características fundacionais: ele é (relativamente) *oculto*; ele se *revela progressivamente*; ele é (relativamente) *transparente*” (VAN DER LEEW, 2009, p. 179).

A crítica mais comum à fenomenologia da religião é que esta supõe uma universalidade do “sagrado” negligenciando as matizes que essa concepção deve ter ao considerar os diferentes contextos históricos e sócio-culturais. A crítica geral à fenomenologia da literatura segue a mesma direção; afirma-se que ao se voltar para o objeto, para a imanência da obra literária, a fenomenologia negligencia os mesmos fatores históricos e sócio-culturais que conformam a obra. De fato, esse é o ponto fraco das fenomenologias, aqui, arroladas, mas isso não as deslegitima enquanto “parte” significativa de uma metodologia mais ampla. Estas subdisciplinas não podem ser compreendidas como um método de pesquisa completo, estático, universal. A fenomenologia da religião e a fenomenologia da literatura indicam uma parte do processo, que poderia ser assimilado como a *explicação*, ou seja, como uma etapa de um círculo hermenêutico completo, como propõe o filósofo francês Paul Ricoeur. Ao contrário de

uma proposição que divida os processos explicativos, voltados para o sistema de referência interno, dos compreensivos, voltados para o sistema de referência externo, Ricoeur propõe uma junção entre ambos, onde cada um dos pólos tem peso e valor equivalente, representado pelo *slogan*: “Expliquer plus, *c’est* comprendre mieux” (RICOEUR, 1986). O procedimento hermenêutico é dividido em etapas:

Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos. No princípio, a compreensão é uma conjectura. No fim, satisfaz o conceito de apropriação que se descreveu no terceiro ensaio como a resposta a uma espécie de distanciação associada à plena objetivação do texto. A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estágios da compreensão. Se se isolar deste processo concreto, é apenas uma simples abstração, um artefato da metodologia (RICOEUR, 2000, p. 86).

Observa-se que Ricoeur fala, aqui, especificamente do texto e reconhece nele todos os elementos formais que determinam a natureza e a função do objeto literário, por exemplo. Seria então ponto de reflexão pensar se o equívoco que Usarski aponta, no uso acadêmico indiscriminado do termo sagrado, não está relacionado à necessidade de se especificar sobre qual “sagrado” as dissertações, teses e artigos científicos se reportam? Trata-se do sagrado impresso no texto, seja literário, seja nas narrativas bíblicas, nas parábolas, nos salmos, nos relatos antropológicos, ou daquele observado *in loco*? Se o sagrado estudado tanto por cientistas da religião, por teólogos, como por literatos é o textual, considerando a noção mais ampla de língua oral como texto, então não há como desconsiderar as especificidades de configuração da(s) linguagem(ns) e do processo hermenêutico da interpretação do sagrado. Se assim for, o método fenomenológico oferece as bases para a análise estrutural dessa linguagem, que funciona “como um estágio – necessário – entre uma interpretação de superfície e uma interpretação de profundidade [...]” (RICOEUR, 2000, p. 98). Nesse sentido, ainda haveria por realizar, em complementação ao estágio da explicação, aquele que se volta para os fatores históricos e socio-culturais – o da compreensão.

Conclusão

Para o objetivo a que se propôs nesta reflexão, considera-se ter indicado um caminho de aproximação crítica do sagrado que vence as barreiras das disputas político-acadêmicas que legitimam ou deslegitimam disciplinas.

Esses comentários sensibilizam para o preço “político-acadêmico” a ser pago por uma Ciência da Religião que continua a cultivar retoricamente uma linha de pensamento que teve seu auge na primeira parte do século XX, mas que perdeu sua confiabilidade devido a uma “briga de métodos” cujos resultados foram apresentados de maneira sucinta no capítulo anterior desse artigo. Caberá ao leitor a avaliação do seu possível impacto sobre a futura discussão a respeito de uma Ciência da Religião brasileira metateoricamente fundada de maneira adequada (USARSKI, 2004, p. 95).

A proposição apresentada se pauta pela revitalização de procedimentos metodológicos que caíram em desuso, ou que “saíram de moda”, e pelo diálogo destes com as sempre novas formas de análise de sempre novos objetos de interesse acadêmico. O sagrado, há décadas, ganhou espaço e

relevância nas pesquisas universitárias, nesse sentido, se justifica questionar e propor sempre novas abordagens deste, a fim de se encontrar pontos de coerência, de convergência e de legitimidade para estes estudos.

Caberia, ainda, ampliar a discussão centrando a reflexão na questão da “intencionalidade” e de sua relevância para o processo de compreensão. A intencionalidade fenomenológica implica, por exemplo, no entendimento da “fusão de horizontes”, proposta por Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e método*, mas este tema será abordado em outro momento.

Science of religion and literary theory: Toward a phenomenological approach of the sacred

ABSTRACT:

This paper aims to present an interdisciplinary approximation between two subdisciplines of Science of Religion and Literary Theory, respectively, the Phenomenology of Religion and Phenomenology of Literature. This comparison intends to indicate a possible way for the development of a dynamic methodology towards a critical and interpretive approach of the sacred.

Keywords: Phenomenology of religion. Phenomenology of literature. Sacred.

Notas explicativas

- * Professora Adjunta III da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM).
- ¹ Tradução do epílogo do livro “*La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*”, versão francesa, publicada em 1948, Payot (Paris), p. 654-679 [Original em holandês de 1933].
- ² A segunda etapa do círculo hermenêutico, necessário para a aproximação crítica do sagrado, será apresentada no terceiro tópico deste.
- ³ Principalmente aquelas realizadas pelo Grupo de Trabalho, do qual a autora é uma dos membros fundadores, o GT “Literatura e Sagrado”, da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Letras (ANPOLL).
- ⁴ Tema já problematizado no capítulo: PAULA, Adna Candido de. Explicar e compreender: por uma teoria literária teológica-religiosa. In: SPERBER, Suzi Fankl (Org.). *Presença do sagrado na literatura – Questões teóricas e de hermenêutica*. Campinas: UNICAMP-IEL-Sector de Publicações, 2011, p. 21-31.

Referências

- BORDINI, Maria da Glória. *Fenomenologia e teoria literária*. São Paulo: Edusp, 1990, 251p.
- FIGL, Johann. Phénoménologie de la religion comme théorie de la religion. In: GISEL, Pierre; TÉTAZ, Jean-Marc. *Théories de la religion*. Genève: Éditions Labor et Fides, 2002, 407 p.
- GLADIGOW, Burkhard. Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte. In: ZINSER, Hartmut (Org.). *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin: Reimer, 1988, p. 6-37 apud USARKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-chave. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 4, p. 73-95, dezembro, 2004.
- HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2010, 268 p.

- INGARDEN, Roman. *A obra de arte literária*. 3. ed. Tradução de Albin E. Beau, Maria da Conceição Pulga e João F. Barrento. Prefácio de Maria Manuela Saraiva. Lisboa: Calouste Hulbenkian, 1965, 437 p.
- LEEUW, Gerardus Van der. A religião em sua essência e suas manifestações: Fenomenologia da religião, 1933, Epílogo. *Revista da abordagem gestáltica* [online]. v. 15, n. 2, p. 179-183, 2009.
- MARTINI, Renato da S. A fenomenologia e a epochê. *Trans/Form/Ação* [online]. v. 21-22, n. 1, p. 43-51, 1999.
- RAMOS, Maria Luiza. *Fenomenologia da obra literária*. 4. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, 251 p.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, 448 p.
- _____. *Teoria da interpretação - O discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2000, 109 p.
- USARKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 4, p. 73-95, dez., 2004.

Recebido em: 31 de maio de 2012

Aprovado em: 17 de janeiro de 2013