

Experiência do Sagrado e Fenomenologia da Religião
Osvaldo Luiz Ribeiro
02/11/2006
(revisado em 16/08/2009)

Frank USARSKI, Os Enganos sobre o *Sagrado* – Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave, *REVER*, São Paulo, n. 4, 2004 (disponível no site da Rever¹).

Advertência: encaminhei o presente artigo ao Dr. Frank Usarski, já que se trata de uma crítica ao artigo dele. Eis a resposta, que pode ajudar meu leitor a situar-se para e na leitura: “Caro Osvaldo (...) a melhor coisa do seu texto confuso é o link para a REVER. O resto: uma vergonha”. *Confuso e vergonha*. Terei merecido a hendíade?

Pedi à minha amiga Celeste que analisasse o artigo. Ela me disse que havia ironias pesadas, excessivamente pesadas, mas que o texto em si nada tinha de confuso. Retirei umas seis ou sete ironias, deixei uma ou duas. O leitor decide.

A experiência do sagrado não é uma experiência de conteúdo. Como toda experiência humana, pode ser observada, analisada, estudada. Mas ela não tem conteúdo próprio. Não se trata de uma experiência com “alguma coisa”. Melhor, portanto, “experiência do sagrado” do que “experiência com o sagrado”. Dizer “experiência com o sagrado” seria mais propriamente um uso “teológico” da Fenomenologia da Religião. Mas Fenomenologia da Religião não é Teologia. Quanto a mim, estou mais inclinado a considerar a “experiência do sagrado” uma experiência estrutural da consciência do que uma experiência com alguma coisa, qualquer que seja.

Aceito o termo “sagrado”. Desde que não se torne, inadvertidamente, ou de propósito, sinônimo de “divino”. Croatto até toma um termo pelo outro, em seu manual de Fenomenologia da Religião. Ele não podia. Mas fez. Está feito. Justificado, não. Foi-me dito por ilustre amigo que é assim pelo fato de o manual ter nascido de cursos e apostilas. Tanto pior. O rigor da palavra dita deve ser tanto ou mais quanto o da escrita. Escrever é dizer, digam quanto a isso o que quiserem todos os críticos da

¹ http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf.

intencionalidade da escrita – que derramam nos seus escritos a intenção de dizer que escrita não tem intenção. Embaraçoso.

Não aceito que o termo “sagrado” seja tomado no sentido com que o termo alemão, *das Heilige*, foi engendrado: o “santo”. Não. “Santo”, aí, é um derivado teológico. “Santo”, “divino”, “essência divina”, nada disso é Fenomenologia da Religião. Fenomenologia da Religião, insisto, não é Teologia. A Fenomenologia da Religião professa ceticismo teológico. Não se interessa.

A experiência do sagrado não é uma experiência *com* a cultura – como é a experiência estética. Não há sequer um único elemento “cultural” presente na experiência do sagrado. Onde quer que haja cultura humana, há experiência do sagrado. Desde a Pré-história, desde, como se diz, das savanas da África. Não está condicionada pelo Trópico, pelos Paralelos, pelo Equador. É universal. Como a cultura. E, no entanto, não é “cultural”. Diga-se supra ou infra-cultural. Cultural, não. Cultural se fosse, pressuporia a linguagem. É muda. É até surda. Não é cultural.

A experiência do sagrado é uma experiência de ruptura de nível do real. É uma experiência hermenêutica pré e pós-consciência. Pré, porque não se tem consciência do que “acontece”, quando ela “acontece”. Pós, porque a experiência do sagrado é um “efeito colateral” da consciência. Onde há a emergência da consciência, aí emerge, não adianta, a experiência do sagrado. De um lado, a consciência. Aos pés dela, a cosmovisão e a autocompreensão que ela proporciona ao sujeito, hermeneuticamente. Do outro lado, a experiência do sagrado.

Que não é experiência de conteúdo. Fosse, seria cultural, posto não haver conteúdo que não função de cultura. Até *contra* ela, mas, ainda assim, dela. A experiência do sagrado, contudo, constitui-se numa dimensão não verbalizável, porque se desdobra nas e desde as regiões mais profundas da consciência humana, já nas dobras da própria estrutura cerebral. Nela, e depois dela, o real “revela-se” bipartido – “sagrado” e “profano”. A experiência do sagrado “vê” o que não pode ser visto, “sabe” o que não pode ser sabido. Vê o que não há para ser “visto”, e sabe o que não há para ser “sabido”. E o que ela “vê” ou “sabe” não é uma “coisa”.

A experiência do sagrado dá a saber ao experimentando o segredo dos iniciados: o mundo é bipolar. Aqui, o sagrado. Lá, o profano. O que é, agora, o sagrado? O que não é profano. E o que é o profano? O que não é sagrado.

Mas cuidado. A experiência do sagrado pura não tem sequer conteúdos de sagrado e profano. Esses são nomes que agora damos à intuição emergente daquela experiência da condição bipolar do “real”. A intuição é concreta. Aqui e ali, sagrado e profano, forte e fraco – são todos binômios relativos, já culturais, para o início da tradução incontornável da experiência intraduzível. Porque o experimentando terá que traduzir essa experiência inefável, que não tem culpa, ela, de ser inefável, nem o experimentando, de ter horror ao inefável. Que se vire, o experimentando, e trate de dar conteúdo ao que não o tem, e forma, ao que carece dela.

Anteciparei uma intuição: a experiência do sagrado é um produto da estrutura hermenêutica da consciência humana. Construindo a percepção do todo pela soma das partes, e a compreensão das partes pelo conjunto, a consciência humana depara-se com

o fenômeno do transbordamento hermenêutico do todo sobre o conjunto das partes. As partes perdem elementos próprios quando se reúnem na emergência hermenêutica do todo. E o todo, por sua vez, constitui-se como emergência maior do que a soma das partes que o constituem. Há um paradoxo aí, com que a consciência se depara. O Todo, enquanto “soma das partes que o constituem”, na qualidade de Todo, é maior do que a soma individual dessas partes que o constituem. Logo, o Todo é maior do que o real. A consciência está aberta para a ruptura do real, pelo real. Ruptura que é emergência, efeito colateral, estratégia biopsicológica de ultrapassagem do ponto de fusão da consciência. Em lugar de superaquecer e fundir, ela rasga a montanha. A consciência que trabalha construindo o real diante de si, hermeneuticamente, constrói o transbordamento do real para poder lidar com o conceito de Todo. A consciência não pode deparar-se com o limite de apreensibilidade hermenêutica que o Universo impõe-lhe. Esse limite exerce sobre a consciência uma pressão importante. Sob pressão, a consciência tenderia a “superaquecer”, como uma caldeira a quem faltassem os canos de saída do vapor. Para fugir ao risco do superaquecimento, rasga o véu do real, traça pontos para além daí, cria, hermeneuticamente, um “mais”, e retorna com esse “mais” para dentro do próprio real que, daqui para frente, não é mais só “real”. O aqui tem, agora, o ali. O fraco tem, agora, o forte. O profano tem, agora, o sagrado. A consciência não respeita o *non plus ultra*. Ela vai além. Ela funda um segundo Reino.

Não há conteúdo aí. Apenas, operações estruturais da consciência no nível hermenêutico de construção da cosmovisão e da autocompreensão do sujeito, deparando-se com os limites de operação entre a própria consciência e o real. O real quis fazer força. Perdeu a batalha. Foi rasgado desde dentro pela consciência. Essa é a experiência do sagrado. Feuerbach estava mais certo, mais, muito mais, do que imaginava.

Da experiência do sagrado, resta nada. Não há conteúdos que possível fosse serem trazidos de lá. Mas algo vem. Nela, enquanto a consciência trabalha em nível estrutural, lutando contra os limites de sua própria funcionalidade criadora, também trabalha sobre si mesma, produzindo de si a compreensão de si. Essa segunda operação, ela, sim, é cultural. No nível hermenêutico, biopsicológico, a consciência não opera no nível da linguagem. No nível da recursividade de si sobre si, a consciência já opera com valores culturais. Fácil compreender. O primeiro nível é o da “máquina”, operando como operam as mitocôndrias. O segundo, o do sujeito humano consciente, operando na, com e pela cultura. A experiência do sagrado é experiência no nível da máquina. A experiência de tradução dessa experiência é experiência do sujeito humano consciente. Cuidado – não é que a primeira seja inconsciente, e a segunda, consciente. A primeira não é uma experiência de linguagem, como as operações do inconsciente são. Inconsciente não significa sem linguagem. Experiência do sagrado, sim. Não se coloque a experiência do sagrado no nível do inconsciente. Nem sequer é já isso. Está ainda para além dele.

E, no entanto, o sujeito humano consciente não sai dela sem que ponha sobre ela um véu. Tudo é véu. Véu sobre o real, claro. Tirado o véu, lá está, sim senhor, o real, tal como ele é. A representação não é ilusão: é tradução. O véu é tradução. A tradução é cultural, logo, histórica, determinada pelo tempo, pelo lugar, com tudo o que tempo e lugar implicam histórica, antropológica e socialmente. Mas o véu não é mais, absolutamente, experiência do sagrado. Acabou. Ficou lá. Agora, opera o nível cultural da consciência, mago da linguagem, transfigurador das imagens simbólico-simbióticas.

Depois que o nível máquino-estrutural da consciência rasgou a carne da montanha, o nível hermenêutico da consciência está, agora, pronto para desenhar sobre ela. Terminada a batalha silenciosa, expulsadas as trevas tenebrosas, pausa, agora, suavemente, um véu sobre o campo de batalha. A consciência borda seu véu, e recobre a casa inteira com ele.

O elemento estereotipado da experiência do sagrado é o elemento divino. É o primeiro desenho do véu. É uma emergência da experiência do sagrado. Inútil espernearem os teólogos. Sou teólogo, formado em Teologia, Bacharel e Mestre. Doutorando. Não esperneio. Insetos o fazem, quando caem na teia. E para quê? Tudo bem que o façam. Neles, é mesmo genético. Em nós também? O vislumbre da possibilidade de o divino ser secundário em relação a uma experiência humana põe medo? Em quem? De quê? De quem? E, no entanto, até onde a Fenomenologia da Religião pode ir, e quer, e vai, o “sagrado” (mesmo quando tomado como divino)² é uma emergência de uma experiência humana. Não de uma experiência qualquer. Não de uma experiência estética – cultural. Não de uma experiência política – cultural. De uma experiência do sagrado – supra-cultural, infra-cultural. É um parto.

O elemento divino é uma personagem que se desdobra daquela experiência. E, aí, depende. O experimentando pode sofrer de hipertrofia do nível hermenêutico da consciência responsável pela sua própria cosmovisão. Nesse caso, o elemento divino sofrerá influência direta dessa dimensão hermenêutica hipertrofiada, e o experimentando tenderá a criar a representação do elemento divino a partir das características próprias do “mundo”. Bem entendido, “mundo” conforme ele o concebe, culturalmente. O divino será caracterizado através da representação de forças da Natureza, concebidas como “humanizadas” – com os atributos cognitivos, volitivos e afetivos do próprio experimentando. Mas não a “forma”.

Ou não. Pode ser que a hipertrofia se dê no nível hermenêutico da consciência responsável pela autocompreensão do experimentando. Hipertrofia, porque os dois níveis trabalham em conjunto, recursivamente, autocompreensão construindo-se a partir de cosmovisão, e cosmovisão construindo-se a partir de autocompreensão – o meu mundo é “outro de mim”, enquanto eu sou “outro de meu mundo”. Se a hipertrofia se dá aqui, então o elemento divino construído a partir da experiência do sagrado tenderá a assumir até mesmo a “forma” do experimentando. Há deuses que são forças. Há deuses que são gente. Há deuses que são as forças da tempestade. Há deuses que operam as forças da tempestade. Há povos que entendem o mundo como tendo alma. Há povos que entendem uma alma criando o mundo. Tudo isso, tudo igual, são véus colocados sobre o real, depois que ele foi bipartido pela experiência do sagrado. Você até pode reformular o modo como as personagens são, operam, vivem. Mas o real, ele está, doravante, dividido. Não são apenas as mãos que cavam a terra e interferem no real. A própria consciência, de um jeito ainda mais profundo, reconstrói o mapa.

Não quero continuar daqui, aprofundando. Daqui em diante, estaria mais pensando do que registrando o que já pensei. Minha intenção, agora, é dialogar com um artigo desconfortante de Frank Usarski, disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf. O artigo tem um título longo: *Os Enganos Sobre o Sagrado. Uma síntese da crítica ao ramo ‘clássico’ da*

² Na primeira versão, constava, aqui, apenas o termo “divino”.

Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave. Dias desses vi o Frank Usarski na televisão. Não o conhecia pessoalmente. Se é que vê-lo pela TV significa conhecê-lo pessoalmente. Mas, até aí, eu tinha por ele um sentimento não muito elegante, porque seu artigo me parecia não ver bem as coisas, ou, se as via, não as tratava como me pareciam realmente ser. Num caso ou noutro, me parecia que o artigo não deveria, então, ter sido escrito da forma como foi. Todavia, depois que o vi na TV, seus cabelos brancos, sua fala meio de "estrangeiro", e nós gostamos deles, meu coração abrandou sua dureza crítica. Talvez seja a hora, não sei, de *falar* com ele. Como ele receberá minha crítica?

É o que passo a fazer.

Não vou resumir seu artigo, Frank. Você o escreveu. Quem estiver a escutar nossa conversa, um clique no acima, e pronto. Se não se der ao trabalho, melhor não continuar a ler. Vou direto às críticas – e quantas – que você faz à Fenomenologia da Religião. É, você disse no título do artigo tratar-se de críticas ao “ramo clássico” dela. Vamos ver.

A primeira crítica, você dá a ela o título de “a crítica à negligência do contexto sócio-histórico do surgimento do termo e a falta da reflexão sobre suas implicações confessionais” (3.1). Ali, sua crítica diz que o “esquema protestante”, é o termo que você usa, “constitui o padrão básico de todas as interpretações do termo (sagrado)”. O “esquema”, você o dá como sendo “a relação imediata do ser humano diante do ‘seu’ Deus”.

Se seu artigo versasse sobre os “equivocos” da prática da Fenomenologia da Religião, essa primeira crítica seria adequada – e instrutiva. O equivoco é confundir os conceitos de “sagrado” e “divino”. É um senhor equivoco. E é verdade que teólogos caem nele, instrumentalizando uma Pseudo-Fenomenologia da Religião em benefício disfarçado de uma apologética teológica. Tal operação tende mais para a Política do que para a Teologia. Também profissionais não muito conscientes do ferramental teórico-metodológico da Fenomenologia da Religião podem cair na armadilha. Não você, decerto. Você sabe que Fenomenologia da Religião nada *sabe* de Deus, nem pode saber, enquanto é o que é. Se for aprender de Deus em qualquer ramo da Teologia, não é enquanto Fenomenologia da Religião, nem durante sua prática, que há de “aprender”.

Mas sua crítica é generalizante, e, como está, não se aplica. Otto era fenomenólogo da religião? Não. Mais provavelmente estivesse buscando um caminho... Barth escolheu o dele – trazer de volta, disfarçada, uma escolástica anacrônica. Otto, mais pietista, decerto, “romântico”, mas não *in toto*, tentou o dele. Otto até pode ter tentado usar “aspectos” – não conceitos – da Fenomenologia da Religião, mas o melhor que fez foi tentar, e mal, uma Fenomenologia da Religião Cristã, num recorte luterano-pietista. Digo mal, porque ele não tirou o pé da Teologia para fazer Fenomenologia da Religião. Trabalhou em vício. Patinou. Um teólogo clássico torcerá o nariz. Um fenomenólogo da religião dirá, apressadamente, o que você disse. E Otto está lá, fazendo alguma coisa entre uma e outra, sem ser nem uma, nem outra. Resolvendo-se.

Otto, Frank, não é um bom modelo para a crítica da Fenomenologia da Religião. Talvez seja um bom “modelo” para a denúncia do uso irregular, equivocado, distorcido, político, apologético, da Fenomenologia da Religião. E só. Quando alguém, teólogo confesso ou pseudo-fenomenólogo da religião, nesse caso, teólogo inconfesso ou disfarçado, faz o que você deveria ter denunciado como equívoco, está refletindo a partir de sua própria convicção mítica do real. Pôs-se e põe-se debaixo do próprio véu. Deveria sair metodologicamente daí, adotar um metaponto-de-vista heurístico, e compreender sua própria convicção a partir desse lugar. Nenhum sistema dá conta de si mesmo.

Por isso, considero sua primeira crítica equivocada. Boa, para os equívocos de uso teológico da Fenomenologia da Religião. Mas improcedente, salvo melhor juízo, como crítica, no todo, ao “ramo clássico” da abordagem.

Sua segunda crítica tem por nome: “a crítica à suposta universalidade do significado do termo *sagrado*” (3.2). Pelo que vim de dizer, acima, em minha introdução, você deve saber o que direi aqui. A experiência do sagrado é universal. As operações de tradução são universais. Isso quer dizer, que a experiência do sagrado tanto acontece em todo o Planeta, em todas as culturas, em todos os tempos, quanto sempre exige tradução, interpretação, construção hermenêutica, representação, uma vez que se constitui como experiência inefável. Mas não significa, absolutamente, para a Fenomenologia da Religião, que o *sagrado* seja a mesma coisa *nas traduções*. As traduções, culturais todas elas, construirão representações as mais variadas, mais afeitas ao conceito de mundo, mais afeitas ao conceito de pessoa, mais estéticas, mais políticas. Não há dificuldades aqui. Conquanto a experiência do sagrado, modelar, seja comum a todos os povos, lugares e tempos – e ainda hoje! –, a interpretação dessa experiência fundante é sumamente cultural, e, em cada povo, lugar e tempo, ela se atualizará de modo distinto, conquanto, não, “infinito”.

Pergunto-me o que está sendo combatido por essa sua crítica, porque, ainda mais claramente do que a crítica anterior, essa é da plena consciência de qualquer razoável fenomenólogo da religião. Você diz o óbvio – e diz ser uma crítica. Mas não é, absolutamente, uma crítica: é um capítulo teórico-metodológico pertinente aos próprios estatutos da Fenomenologia da Religião.

Esse aspecto está muito claro no *Tratado de História das Religiões*, do Eliade. Você leu. Sabe disso. Aquelas categorias morfológicas são todas concentrações mais ou menos estruturais de “traduções” do *sagrado*. Não há nada de propriamente “sagrado” nelas. São categorias de classificação, categorias heurísticas, coerentemente de acordo com o pressuposto da introdução do volume de tratar o “sagrado” a partir dos “documentos” – os testemunhos, quaisquer que sejam. Eliade fala de “cratofanias”. Fala de experiências de medo e de êxtase. Como medo e êxtase são categorias de experiências culturais, logo se vê que estamos diante do capítulo das traduções. Todo o *Tratado* versa, apenas, sobre as traduções.

É curioso que Eliade (*Tratado*) não use (muito costumeiramente) a palavra “hermenêutica”. Mas toda a operação de que trata é, eminentemente, “hermenêutica”. A morfologia do sagrado, de que fala Eliade, não é ontologia, Frank – é hermenêutica.

Mais uma vez, reoriente sua crítica para o mau uso da Fenomenologia da Religião. Não mais diretamente “para ela”. Quando um teólogo usa a palavra “sagrado”, e considera que aí vai um protótipo de todas as traduções das experiências do sagrado, aí, sim, você flagra com pertinência um “abuso”, e sua crítica se crava, certa. Mas que isso tem a ver, de fato, com Fenomenologia da Religião? É “abuso” dela. Logo, sua crítica, também aqui, seria válida se fosse denúncia contra o abuso da abordagem – mas se me apresenta como improcedente, porque se faz crítica à Fenomenologia da Religião, “clássica”, como um todo.

A sua crítica 3,3 chama-se: “a crítica às implicações ontológicas e ‘criptoteológicas’ da noção do *sagrado*”. E você está andando em círculos. É a mesma crítica. Gostei do termo “criptoteologia”. Com ele, você põe as coisas nos trilhos, e antevê um *topos* para a adequação de seu artigo – considerá-lo uma apresentação de equívocos do uso dela, não uma crítica à própria Fenomenologia da Religião.

Na qualidade de equívoco, você estaria certíssimo. Termos extraídos de conceitos da Fenomenologia da Religião são utilizados sem qualquer critério por teólogos apologistas, ou em fracassadas tentativas de sistematização teológica. E isso nada tem a ver com a própria Fenomenologia da Religião. A Teologia faz isso consigo mesma. Por exemplo, quando toma termos do Antigo Testamento e os faz comporem a sistematização nicênica, ou quando vai procurar uma “alma platônica” em *nefesh* ou em *ruah*. Teologia, como está, e pouco se tem feito para avançar, é racionalização fideísta. Domínio político das regiões veladas. Fenomenologia da Religião é tentativa de analisar a porta de entrada da Teologia, mas tendo em conta a situação histórico-existencial humana. Um fenomenólogo da religião, em tese, pode até “falar com Deus” – acredite, faço isso. Entenda-se: “oro”. Enquanto dirijo, vou falando “com Deus”. Claro que sei, Frank, que “Deus” é um construto noológico. Mas e daí? Não me peça, contudo, na qualidade de fenomenólogo da religião, que é minha posição heurístico-epistemológica de biblista, para falar “de Deus”. Imediatamente, responderia: “de Deus? Mas, como assim?”.

Não há a mínima possibilidade de confusão terminológica, teórico-metodológica, heurística, epistemológica, entre Teologia e Fenomenologia da Religião. A Teologia deveria pensar-se a partir da Fenomenologia da Religião. Tem-se recusado. Quando aceita, coopta, anda em círculos, como suas críticas, aqui, e chega onde estava, quando começou. E ainda diz à platéia, estupefata do milagre moderno da Teologia: “aqui está. Viram?”. E a platéia, no estrito exercício de seu ansélmico comportamento e juízo dirá, cremos, logo, vemos.

Que todos nós cremos, por isso vemos, é sabido de todos nós. Não, minto, menos dos teólogos, para quem crer é ver. Para a Fenomenologia da Religião, crer é fabricar. Não dá para juntar as duas assim, sem mais nem menos. Apenas um ladrão noturno, entrando, no escuro, furtando termos, e os pintando nos muros das catedrais. Quando Feuerbach quis mostrar que a tinta ali embolorava, deu no que deu, coitado.

Sua crítica, de novo, Frank, seria válida para desvios, equívocos, usos teológicos de termos da Fenomenologia da Religião. Não para a heurística fenomenológico-religiosa. A citação que você faz: “um estudo da religião que ‘não deve comprometer-se com

motivos religiosos, mas deve agir com ‘instrumentos científicos’, renunciando a qualquer discurso regionalista (...) que possa servir de sustentação para a validade da experiência religiosa” não me soa, absolutamente, como uma crítica à Fenomenologia da Religião – nem mesmo ao ramo eliadiano! Nem de longe. Soa-me, mais uma vez, como um capítulo teórico-metodológico de sua Introdução.

Vamos à sua quarta crítica: “reflexões críticas sobre o objeto privilegiado pela Fenomenologia”. De novo. Parece até implicância sua. Você menciona explicitamente a noção de “sagrado” como conceito ontológico. E vai atrás, sempre, de Otto e de Schleiermacher. Ora, *mon ami*, deixa-os dormir o sono dos desbravadores. Se fôssemos fazer uma História da Química, utilizando a mesma estratégia heurística que você usa, teríamos muito que rir dos primeiros químicos modernos, recém-saídos de uma Alquimia propedêutica. E quanto à Física e a noção de “éter”, que somente há dois ou três dias “sublimou”? E quanto à Medicina, Frank: ontem ainda fazíamos buracos na cabeça de “loucos”!

Vou repetir, Frank: a Fenomenologia da Religião trabalha em dois campos: primeiro, no espectro antropológico da experiência do sagrado, dialogando com outras disciplinas, quando tem por objetivo compreender a “máquina” hermenêutica que produz a experiência do sagrado. Nesse ponto, alguns antropólogos pretender reivindicar para si a tarefa da Fenomenologia da Religião. Mas temos aí apenas um comportamento típico do domínio político das mentes acadêmicas – é tudo meu. Bobagem. Nenhuma disciplina dará conta, sozinha, de coisa alguma. Nesse ponto, a Fenomenologia da Religião precisa dialogar com a Antropologia (tanto de tipo “francês”, cultural, quanto de tipo “estadunidense”, biopsicológica), com as novíssimas Neurociências, com a Psicologia (mais difícil, dada sua fragmentação epistemológica e procedimental), com a Sociologia, com a História, com a Filosofia, com a Epistemologia, com a Hermenêutica. Com todo mundo.

Segundo, a Fenomenologia da Religião trabalha sobre o eixo noológico da experiência do sagrado – mais propriamente, o resíduo hermenêutico dela. Nesse caso, é pura Noologia. Valem todos aqueles diálogos. A Teologia, inclusive, pode sentar-se à mesa: caso se comporte heurísticamente. Platão está definitivamente ultrapassado.

Onde você enxerga “ontologia” aí, Frank? E, se quando olha, enxerga, me dá mais razões para considerar que esteja olhando, de fato, para práticas geograficamente próximas a você, quero dizer, práticas que você testemunha, e, avanço por hipótese, crítica por meio indireto. Você desgosta delas. Percebe os equívocos. Conscientes? Inconscientes? E, vendo o que vê, intervém um tanto quanto politicamente, dizendo como que da Fenomenologia da Religião aquilo que, de fato, você vê naquela prática geograficamente próxima a você. Porque que outra hipótese eu poderia propor para compreender como você diz falar da Fenomenologia da Religião de “viés” clássico, quando, a rigor, não é dela que fala, mas do uso que se faz dela – uso indevido, uso teológico?

Permita-me uma última observação quanto à sua quarta crítica. Olha o que você escreveu: “enquanto os fenomenólogos pretendiam ir além dos aspectos particulares que constituem uma religião no contínuo tempo-espaço para chegar à essência da religião

em si, as gerações posteriores dos cientistas da religião defendem o caráter multidisciplinar dos seus estudos e a necessidade de uma colaboração entre especialistas formados em diferentes subdisciplinas e interessados em todas as dimensões que constituem qualquer religião concreta”. Lembra-se do que eu disse da Química, da Física, da Medicina? Vale para esse seu parágrafo. Parece que você está olhando para alguma outra Universidade, algum outro grupo de pesquisa, algum grupo concreto de fenomenólogos da religião, e trava sua batalha política. A alternativa seria eu considerar que você ainda está pensando que Fenomenologia da Religião era o que se dizia ser no século XIX.

Até poderíamos imaginar o artigo do Dr. Antonio Gouveia Mendonça, onde defende uma “primazia” da Fenomenologia da Religião. Haverá alguma coisa entre os pesquisadores da UMESP e da PUC-SP? Talvez, caso esse possível “conflito” fosse franco, isto é, constasse dos artigos, nós, leitores, pudéssemos avaliar melhor seus pronunciamentos. Deixados assim, flutuantes, como bolhas de sabão ao sabor do vento, sem deixar claro que são de talos de mamoeiros que elas saem, expelidas por sopros excitados de meninos encantados, o leitor mais desavisado pode tomá-los como discussões “em tese”. E, então, não seriam: seriam batalhas. No *front*. Eu deveria ser informado, não concorda?

Esse parágrafo que citei seu não tem consistência, salvo nas condições em que o situei, irônica, mais indiciariamente. A Fenomenologia da Religião não quer, não pode, não vai tratar ontologicamente, nem tão pouco *a*-historicamente e *a*-topicamente seja a experiência do sagrado, seja o próprio “experimentando” do sagrado. Se o fez um dia, não o faz mais. Se alguém faz isso, não é Fenomenologia da Religião que faz. Se alguém diz que ela faz, não é dela que está falando. Logo, a crítica a *isso* não coincide com a crítica ao ramo clássico da Fenomenologia da Religião.

Por outro lado, Frank, seu parágrafo pode, repito, *pode*, cair numa armadilha perigosa. Pode constituir um retrocesso. Se ele aponta para uma fragmentação do campo de pesquisa, propõe e promove um retorno à fragmentação epistemológica das ciências, quando começaram a sair dos cueiros, e cujos pais eram muito ciosos de suas respectivas genealogias. Tem havido um esforço hercúleo para uma desfragmentação da ciência. Citaria meu campeão, Edgar Morin, mas não só ele. Você conhece Karl-Otto Apel. E Prigogine.

Não é que a ciência deva se tornar monolítica. Bobagem. Ela tem é que deixar de ser uma feira-livre, cada um vendendo seu peixe. Se o fenômeno religioso, de um lado, e a experiência do sagrado, de outro, forem tratados por diferentes “especialistas”, sem qualquer perspectiva heurístico-epistemológica unificada, multi e transdisciplinar, trabalho perdido. Cada um morderá seu pedaço, e não haverá avanço. Cada compartimento desenvolverá sua própria racionalização narcisista sobre o “objeto”. E acabou.

Endosso o que você disse, com duas ressalvas. Primeira, a Fenomenologia da Religião aceita sentar-se à mesa e contribuir para a pesquisa do “fenômeno religioso”, de um lado, e da “experiência do sagrado”, de outro. Em contrapartida, você admite que generalizou demais, perdeu o foco. Segunda, é necessária uma discussão sobre o estatuto unificador das abordagens de acesso transdisciplinar àqueles objetos de

pesquisa. O cada um por si não leva a nada. Quer dizer, leva, como levou, ao domínio político das especialidades e das cátedras.

Com isso, chegamos à sua quinta crítica: “a crítica à negligência das referências múltiplas à transcendência no mundo religioso empírico”. A essa altura, já sem surpresas: “a Fenomenologia da Religião insiste na universalidade e na unicidade do *sagrado* a ser descoberta sob as articulações religiosas sócio-culturalmente determinadas que são tratadas como variações no contínuo espaço-tempo da religião como entidade *sui generis*” (os grifos são seus). Não é verdade. É verdade que tem gente pensando assim, dizendo isso, praticando sob essa premissa. Mas já disse que se trata de prática equivocada de Fenomenologia da Religião, ou, melhor, uso teológico de “termos”, não de “conceitos” dela. Já tive de dizer que essa crítica está tão equivocada quanto a prática que ela denuncia, porque afirma debruçar-se sobre a Fenomenologia da Religião, quando atira contra práticas desviantes dela.

Você vai trazer, aí, de volta, de novo, o *Das Heilige* do Otto. No que me diz respeito, contudo, *O Sagrado* não é livro-texto de Fenomenologia da Religião, de modo que a sua insistente referência a ele torna sua abordagem metodologicamente frágil. Por que não cita, por exemplo, Angela Alves Bello, nossa contemporânea? Por que ficar agarrado a um defunto de cem anos, que, conquanto não possa ser empregado como “modelo” para a Fenomenologia da Religião, marca, contudo, ainda assim, uma guinada na abordagem do tema?

Por que não tratou seu artigo como uma “crítica” a *O Sagrado*? Eu teria ficado quieto. Você chega a dizer que “a crítica à obra de Rudolf Otto fornece material suficiente para confirmar que o conceito do *sagrado* é ‘inadequado para servir como categoria universal da história da religião’”. E quem está interessado numa crítica à obra de Otto, Frank? É como se os matemáticos estivessem às voltas com resenhas críticas do *De Principia Mathematica*. A Fenomenologia da Religião guarda, na estante, *O Sagrado*. De vez em quando, vai lá e tira o pó. Mas não o lê mais.

Não fugirei da discussão, ironizando, aborrecido. Sim, estou aborrecido. Estou ironizando. Você fez isso comigo. Você insiste na afirmação de que a Fenomenologia da Religião vê “uma” – *a* – religião por trás de todas as religiões. Não é verdade. O que está por trás de todas as religiões, sim, é uma experiência antropológica fundamental – a experiência do sagrado. Os desdobramentos bem-sucedidos dessas experiências, a saber, as traduções histórico-sociais que lograram recepção pacífica ou violenta por parte das comunidades de interpretação a que o experimentado estava vinculado, as religiões, portanto, são variadíssimas. Aí, quando viram religião, quando traduzem a experiência inefável do sagrado, quando recobrem o real fendido com o véu hermenêutico do mito, elas perdem sua relação com a experiência do sagrado. Mantêm, contudo, esse traço comum – são todas tentativas de trazer para “cá” aquela realidade. Por aquela realidade, entenda-se a tradução, o véu, com que aquela particular cultura histórico-social recobriu a própria experiência. Nesse caso, ainda há uma linha comum entre todas as religiões, mas não há “uma” religião por trás de todas as religiões. Um fenômeno antropológico-psicológico fundamental, sim. Não?

A inefabilidade da experiência do sagrado traduz-se em polifonia religiosa, porque há polifonia cultural, porque a história é multidão. Simples, nesse sentido, observar as variações fundamentais da hermenêutica religiosa do budismo e do tantrismo, que você usa para combater o que, equivocadamente, você diz ser afirmação da Fenomenologia da Religião, quando, na verdade, você está fazendo Fenomenologia da Religião.

O gráfico que você apresenta ao final dessa seção é muito interessante, mas típico da postura fragmentária da ciência em sua fase adolescente. No intuito de criticar o ramo clássico da Fenomenologia da Religião, você reduz os referenciais transcendentais a uma multidão. O gráfico só é verdadeiro na superfície, Frank, porque você cai no equívoco que denuncia. Critica Otto, porque ele teria se agarrado ao seu próprio teísmo pietista protestante, e propõe uma análise “científica” do fenômeno religioso que, diga que não, propõe a adoção do ponto de vista da própria religião estudada. Por meio de seu gráfico, Frank, eu compreendo que cada religião está apontando para um “referencial transcendente”. Mas isso é o que elas próprias dizem, e tanto, e tão desgraçadamente, às vezes, que se matam uns aos outros por conta do conflito entre esses transcendentais. Isso é tão real, no campo noológico, que Edgar Morin afirma, de forma loucamente lúcida, ou lucidamente louca, que são, também, esses próprios “deuses” que levam os homens a se matarem uns aos outros.

Uma ciência responsável deve esforçar-se para compreender o que significa, para além do discurso interno de cada religião, essa *referência ao transcendente*. Isso a Fenomenologia da Religião faz, e bem, se julgo bem. Esses referenciais transcendentais são, todos, absolutamente todos, emergências noológicas, advindos desde a experiência do sagrado, que está por trás de todas aquelas variadíssimas religiões.

Continuamos? Eis sua sexta crítica: “a crítica à suposta singularidade da *experiência do sagrado*”. Lá está, logo no primeiro parágrafo, adivinha quem Frank? Isso – *Das Heilige*. Quase desisto.

Leio: “as análises fenomenológicas partem da possibilidade de um acesso ao ‘objeto em si’, *portanto*, optam por uma abordagem ignorante de relativizações por condições sociais”. Meus Deus, Frank. Quase solto um “cruz credo”. As pessoas de quem você diz ter “ouvido” essa afirmação não sabem absolutamente nada de Fenomenologia da Religião. Que culpa tem a Fenomenologia da Religião se há quem usurpe seus termos para construir barricadas teológicas? Não há pesquisadores que fazem de seus espaços catedráticos reserva de mercado? No mínimo, desde que François Dosse escreveu *História em Migalhas*, e que Marcel Detienne publicou *A Invenção da Mitologia*, que estamos em condição de saber que nem tudo que se diz na “pesquisa” é “pesquisa”. Tem muita política no meio dos parágrafos das revistas. E é preciso saber ler esses parágrafos.

Nenhum fenomenólogo da religião, Frank – nenhum – considera que “o sagrado” seja objeto da experiência do sagrado. A experiência é o próprio objeto. Isso já estava claro há meio século, no *Tratado de História das Religiões*. Seus informantes não leram o *Tratado*? Ou, também eles, estão em guerra? Está acontecendo na “Ciência das Religiões” ou na “Ciência da Religião” o que aconteceu, na França, nas “Ciências Humanas”? Há antropofagia heurística entre os “cientistas da religião”, e a carne da vez

é a dos teólogos entrincheirados? Sim, porque você não acerta uma. Mira na Fenomenologia da Religião, mas erra tudo – só acerta teólogos da *Ligne Maginot*?

Nenhum fenomenólogo da religião negligencia a cultura. Pelo contrário. Nenhum fenomenólogo da religião tem “negligenciado o impacto das mediações sócio-culturais sobre a experiência”. Se o faz, Frank, não é um fenomenólogo da religião. Você chamaria de Física as obras de Fritjof Capra? Então não chame de Fenomenologia da Religião o que é uso e abuso dos termos dela, sem seu consentimento, sem seu aval – sem sua culpa. Quanto mais sem dizer que quem se trata... Otto é defunto, é passado, nem por Eliade ele responde.

Para a Fenomenologia da Religião, todas as potencialidades humanas convocadas para a expressão religiosa são antropológicas, histórico-sociais, culturais. Religião é fenômeno humano. Na religião, “o sagrado” é emergência noológica.

Você chama de “a crítica às implicações normativas na abordagem da Fenomenologia da Religião” a sua sétima crítica. Você fala da postulação de um “único sagrado”. Erra feio. Se estivesse certo, se a Fenomenologia da Religião postulasse isso, e não postula, sua crítica estaria correta. Está errada, porque ela não postula, e quem o faz, e é quem você critica, não é fenomenólogo da religião, é teólogo. Logo, se você dá voz de prisão a teólogos presos em flagrante, e os trata como fenomenólogos da religião, não é esse o caso de os dizer, ainda assim, fenomenólogos da religião. São, se for o caso, teólogos usando politicamente a Fenomenologia da Religião.

Em nenhuma das críticas até aqui fica tão claro quanto nessa sétima crítica. Todo ele é uma denúncia do olhar teológico-pietista-protestante-cristão de Rudolf Otto. Alguém para quem, vá lá, as religiões têm sua validade relativa, mas o Cristianismo, ei-lo sobre o pedestal, sob os holofotes, ao lado do Deus-Sagrado. Otto nunca disse que não fazia isso. Você mesmo denunciou que está escrito lá, em *O Sagrado*.

A questão é: o que é que, pelo amor de Deus, isso tem a ver com Fenomenologia da Religião? Hoje, Otto teria que se decidir entre Teologia e Fenomenologia da Religião. Mas lá? Alguém exigiu de *sir* Isaac Newton que escolhesse entre Cristianismo, Alquimia e Física? Por que é que os alunos de Física, da UERJ, estão estudando os teólogos dos séculos XVII ao XIX? Não é porque, nos primórdios, a “promiscuidade” era *in*?

Fulcanelli conta que as catedrais góticas são livros de alquimia, depois de cujas edificações, a celulose tornou-se desnecessária. Da Catedral de Notre Damme, dá interessante versão-descrição. Maria, mãe de Jesus, para o bom católico, Madalena, para os “iniciados” católicos, e Isis, para os arquitetos-alquimistas, é um palimpsesto a céu aberto, com “camadas” apropriadas para os olhos que estão à procura do que estão procurando. A teologia-fenomenologia de Otto é como a Catedral de Notre Damme, conforme *O Mistério das Catedrais* nos ensina. Procurando Deus, um teólogo encontrará em Otto um patrono. Procurando elementos de uma Fenomenologia da Religião incipiente, o pesquisador encontrará em Otto alguns roteiros ensaiados. Diz-nos, Frank – o que foi buscar em Otto?

Não posso deixar de terminar essa crítica à sua sétima crítica, citando seu parágrafo conclusivo: “resumindo: enquanto a ciência é, por definição, um empreendimento público, portanto *exotérico*, os representantes da Fenomenologia da Religião exigem do leitor um acordo com seus procedimentos, substituem uma discussão metodológica séria por uma ‘contemplação sobre o fenômeno’ e omitem a questão chave: ‘Como um observador distingue a religião de uma maneira que pode valer também para outros observadores e que se poderia distinguir de simples atitude de fé?’”. É muita maldade, Frank. Para além da responsabilidade de um artigo acadêmico. Muito repreensível. Não é verdade o que você diz. E, se pode alegar que cita terceiros, cita-os, para falar por eles. Não merecíamos, nós, fenomenólogos da religião, um tratamento tão equivocado. E olha que eu sequer sou um “profissional”. O que me diz respeito à Fenomenologia da Religião é muito mais o suporte teórico-metodológico para meu acesso propriamente exegético à Bíblia Hebraica. Imagino o que não tenha pensado sobre seu artigo um Fenomenólogo da Religião profissional. Imagino o que Angela Alves Bello não diria.

A Fenomenologia da Religião não é esotérica, Frank. Ela, honestamente, procura debruçar-se sobre a própria experiência do sagrado. Não pode ir além. Trata-a como inefável, e considera o discurso que se desdobra dela um capítulo da Noologia. Para a Fenomenologia da Religião, o “Sagrado” é uma idéia, uma emergência noológica, hermenêutica, cultural. As ferramentas de acesso a essa experiência são democráticos, universais, falseáveis, exotéricos. Fenomenologia da Religião é coisa séria. São sérios os fenomenólogos da religião. E, por sério, leia-se respeito às regras heurísticas e epistemológicas da ciência – naquilo que ela tem de consenso, naquilo que ela tem de crítico.

Vamos à sua conclusão.

Primeiro, você recomenda que se use com consciência e cuidado o termo “sagrado”. Nenhuma novidade. Você faz Fenomenologia da Religião quando propõe esse princípio.

Segundo, se a entendi, ou ela é confusa, ou eu, leitor inábil, levar a sério a necessidade de distinção entre Teologia e “Ciência da Religião”. Eu sabia! Há uma discussão pragmática entre Universidades, aqui, entre departamentos universitários, aqui. Imagino que seu leitor-modelo esteja num departamento universitário, elaborando argumentos teórico-metodológicos que rivalizam com seu modelo-projeto. É para (contra?) eles que você escreve. E, se acerto a análise, você tomou-os a todos na medida em que os tomou como modelo.

Não me diz respeito o que pesquisadores fazem ou deixam de fazer com o que dizem ser Fenomenologia da Religião. Não me diz respeito se teólogos entrincheirados se utilizam de argumentos falseados para falsear a segurança de sua posição. O Dr. Augustus Nicodemus Lopes fez isso em seu livro *A Bíblia e Seus Intérpretes*, imprestável para além de sua trincheira esotérica. [Eu disse isso a ele](#). E digo a você, também. Nada, absolutamente nada, em seu artigo, diz respeito verdadeiramente aos estatutos da Fenomenologia da Religião. O que você e seus informantes chamam de Fenomenologia

da Religião não é Fenomenologia da Religião, e você sabe. E tanto, que usa informantes contemporâneos, mas bate num cadáver, que não pode levantar-se do túmulo e dizer, também ele, as suas verdades.

© Osvaldo Luiz Ribeiro

– autorizado uso pessoal, desde que com citação da fonte e sem alterações no texto –