

O sentido da experiência religiosa: a fenomenologia de Edmund Husserl como metodologia para as ciências da religião

The Meaning of Religious Experience: The Phenomenology of Edmund Husserl as a
Methodology for the Sciences of Religion

Pedro Lucas Dulci¹

¹ Co-Fundador e Coordenador Pedagógico do Invisible College (InC). Tem graduação, mestrado e doutorado em Filosofia (Universidade Federal de Goiás) com pesquisa em Ética e Filosofia Política Contemporânea. Foi Bolsista Oxford-Templeton do projeto Latin America and The Big Questions do Ian Ramsey Center, da Universidade de Oxford, para realizar pesquisas sobre o diálogo entre Ciência e Religião no Abraham Kuyper Center, da Vrije Universiteit Amsterdam, na Holanda, sob a supervisão do prof. Dr. Gerrit Glas. Tem experiência nos temas da História da Filosofia, em Filosofia da Religião, Fenomenologia, Epistemologia, Ética e Filosofia Política contemporânea. <http://lattes.cnpq.br/6513943344831736>

Resumo

O presente artigo analisa a aplicabilidade do método fenomenológico husserliano ao estudo da religião, em resposta à crise metodológica que marcou o início do século XX. O texto investiga como a fenomenologia, ao rejeitar tanto as especulações metafísicas dogmáticas quanto o objetivismo positivista, oferece um instrumental analítico para compreender a experiência religiosa em sua intencionalidade e estrutura eidética. A metodologia do artigo baseia-se na distinção entre atitude natural e atitude transcendental, na aplicação da epoché fenomenológica e na análise das vivências intencionais, seguindo um percurso rigoroso de interpretação dos textos de Husserl e seus comentadores. O estudo conclui que a fenomenologia da religião não se reduz a um relato empírico dos fenômenos religiosos, mas visa compreender suas estruturas essenciais, permitindo uma abordagem metodologicamente rigorosa e epistemologicamente fundamentada da experiência religiosa.

Palavras chave

Ciências da Religião; Fenomenologia; Sagrado; Husserl; Epoché; Vivências;

Abstract

This paper examines the applicability of Husserlian phenomenology to the study of religion, addressing the methodological crisis that marked the early 20th century. The text explores how phenomenology, by rejecting both dogmatic metaphysical speculation and positivist objectivism, provides an analytical framework for understanding religious experience in its intentionality and eidetic structure. The article's methodology is based on the distinction between the natural and transcendental attitudes, the application of the phenomenological epoché, and the analysis of intentional experiences, following a rigorous interpretative approach to Husserl's texts and their commentators. The study concludes that the phenomenology of religion is not merely an empirical account of religious phenomena but aims to comprehend their essential structures, enabling a methodologically rigorous and epistemologically grounded approach to religious experience.

Keywords

Sciences of Religion; Phenomenology; Sacred; Husserl; Epoché; Lived Experiences;

Introdução

Os primeiros anos do século XX testemunharam uma crise de natureza metodológica na filosofia, bem como nas ciências que mantinham-se em diálogo com o pensamento filosófico. Hannah Arendt, escrevendo sobre o ambiente intelectual das universidades alemãs após a Primeira Guerra Mundial, diz que havia “não uma revolta, mas uma grande insatisfação na atividade acadêmica docente e discente, espalhando-se por todas as faculdades” (Arendt, 2014, p. 255). Isso acontecia, Arendt explica, porque a filosofia naquela época não era nada “além de simples escolas profissionais e todos os estudantes para quem o estudo não significava mais que uma preparação para seus ofícios” (Arendt, 2014, p. 255). Para a pensadora alemã, isso era inaceitável quando se trata de filosofia, uma vez que esta não é um ganha pão, mas, como ela mesmo diz, uma disciplina para os famintos por sabedoria. Entretanto, na época, ninguém parecia ser estimulado a buscar nada dessa natureza. Ao contrário, “a universidade em geral lhes oferecia as escolas — os neokantianos, os neo-hegelianos, os neoplatônicos etc. — ou a velha disciplina escolar, convenientemente dividida em compartimentos” (Arendt, 2014, p. 255).

Essa mesma percepção é compartilhada pelo filósofo escocês Alasdair MacIntyre quando reconstrói a trajetória intelectual de Edith Stein e descreve que os cursos

introdutórios à história da filosofia eram, basicamente, apresentação de leituras neokantianas dos seus professores. Nas suas próprias palavras: “Stein louvava as palestras de Hönigswald sobre história da filosofia e estava impressionada com seu discernimento e sua habilidade dialética. Mas esse curso introdutório de filosofia natural parece ter sido dedicado tão-somente à exposição de suas próprias posições neokantianas, exposições que produziam uma flagrante falta de convicção em sua audiência de alunos” (MacIntyre, 2022, p. 26). Tanto os interpretes da filosofia contemporânea mais próximos de Heidegger, quanto aqueles que trabalharam ao lado de Husserl, pareciam unânimes em reconhecer que a situação dos estudantes de filosofia no final do século XIX e no começo do século XX era bastante limitada e assinalava uma crise. Qualquer aluno que procurasse alternativa aos rígidos critérios de verificação dos diferentes círculos positivos ou das dogmáticas especulações metafísicas que se multiplicavam livremente naqueles dias, estava fadado ao mesmo destino descrito por MacIntyre: “quem quisesse trazer uma contribuição que não proviesse desse terreno, Hönigswald fazia calar, com sua dialética superior e sua ironia mordaz, sem realmente operar por convencimento” (MacIntyre, 2022, p. 26).

Precisamente nesse cenário de crise cultural e acadêmica que a fenomenologia surge, procurando manter em seu horizonte de diálogo e de antítese tanto as especulações metafísicas dogmáticas, quanto as diferentes expressões de positivismo lógico — ambos por insuficiência metodológica. A fenomenologia, enquanto método filosófico, tinha como objetivo, “renovar as ciências humanas que estavam à procura de restaurar o caráter de rigor e segurança nas suas investigações, sem apelar ao objetivismo do positivismo” (Goto, 2004, p. 19). Não é por acaso que o nome de Edmund Husserl esteja exatamente no ponto de encontro dessas duas grandes tradições filosóficas. Sua trajetória intelectual, desde o início, o favoreceu como um candidato apropriado para não apenas preocupar-se com o estado de crise acadêmica de sua época, mas também de dedicar-se a busca de uma solução para tal. Isso se deu por um fato que MacIntyre chama nossa atenção quando diz o seguinte: “Husserl tinha uma grande vantagem com relação aos seus contemporâneos neokantianos. Ele havia sido desde o início um forasteiro acadêmico, alguém que havia trilhado o seu próprio caminho no mundo filosófico, alguém que havia sido treinado como matemático e chegara tarde à filosofia” (MacIntyre, 2022, p. 39). Pertencente a uma família judaica de classe média, Husserl iniciou seus estudos nos liceus de Viena e de Olmutz e, posteriormente, prosseguiu sua educação nas áreas da Matemática, Física e Astronomia, na Universidade de Leipzig. Depois de terminara seu doutorado em Matemática em 1883, Husserl passou a se interessar pela filosofia de Aristóteles e Hegel e, por influência das aulas que acompanhou de Franz Brentano em Viena, foi introduzido definitivamente às discussões em torno da intencionalidade, psicologia, filosofia e lógica. Tudo isso fez com que “sua perspectiva filosófica, seu modo

de formular e resolver problemas e seu idioma filosófico eram muito distintos daqueles da maioria de seus contemporâneos germânicos” (MacIntyre, 2022, p. 40).

Apesar da notável vantagem sobre seus contemporâneos, a trajetória de Husserl não aconteceu sem desgastes. Ele estivera em Göttingen desde 1901 indicado como professor extraordinarius — mas isso foi feito contra a vontade dos membros filósofos da faculdade, que mantiveram-se em oposição a sua indicação até 1906 quando foi promovido. Foi justamente nesse período que Husserl publicou os dois volumes das *Investigações Lógicas* (1900-1901). Nessa obra, aquele conjunto de interesses que estavam aguardando uma nova abordagem metodológica foram, finalmente, tratados de maneira inaudita. O primeiro volume das *Investigações* teve uma boa recepção da comunidade acadêmica vigente, uma vez que ele estava, de forma ampla, tratando e refutando erros de outras pesquisas conhecidas. As visões críticas de Husserl eram, de alguma forma, partilhadas pelos seus contemporâneos neokantianos. Entretanto, o segundo volume teve uma recepção bem diferente. Nesse, o filósofo já introduzia suas visões fenomenológicas bastante distintivas. Estas, da perspectiva dominante das tendências universitárias, “parecia profundamente incoerente. Ainda assim, especialmente entre os filósofos mais jovens para os quais as investigações neokantianas haviam parecido cada vez mais estéreis, Husserl era tido por alguém que abrisse uma visão nova e incomumente iluminadora sobre o que era possível para a filosofia alcançar” (MacIntyre, 2022, p. 35).

Toda essa atenção que Husserl atraiu para si em seus anos de atividade filosófica ainda hoje tem muito o que dizer para nosso próprio tempo e meio teórico e científico. A forma como ele escolheu de ultrapassar a crise intelectual e cultural de seu tempo nos rendeu uma metodológica fenomenológica muito frutífera para pensar não apenas a atividade filosófica, mas outras áreas de estudo — como, por exemplo, as ciências da religião. Segundo Akira Goto, a maneira como Husserl enfrentou essa crise com a fenomenologia foi tentando: “encontrar e discutir a questão do conhecimento de um modo que seja suficiente para restabelecer o estatuto do saber e das relações do homem com o mundo, seguindo um critério de segurança e rigor” (Goto, 2004, p. 26). O presente artigo tem como objetivo mostrar como que a fenomenologia, enquanto método, se caracterizará como uma atitude intelectual ¹ de analisar e descrever com o maior rigor possível a dimensão dos fenômenos — isto é, não apenas aquilo que “aparece” na realidade, mas aquilo que aparece para nós, com intencionalidade para uma consciência voltada sobre si mesma. Conforme Júlio Fragata sintetiza, “o

¹ Em sua obra *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, Husserl define “atitude” da seguinte maneira: “falando em termos gerais, atitude significa um estilo habitualmente fixo da vida voltada em direções da vontade ou interesses por ele prefigurados, em fins últimos, em realizações culturais cujo estilo de conjunto fica, portanto, deste modo determinado. Neste estilo persiste, enquanto forma natural, decorre a vida em cada caso determinada” (Husserl, 2014, p. 129).

mérito mais relevante da ontologia de Husserl julgamos consistir em ter chamado a atenção para a necessidade de uma ciência radicalmente fundamentada, que terá de se apresentar também como ‘reflexo de ser’, a fim de que transpareça fundamentada, isto é, perfeitamente racionalizado” (Fragata, 1965, p. 42).

A ferramenta metodológica que iremos utilizar nesse trabalho é bem específica. Trata-se da fenomenologia da religião. No entanto, apesar dessa clareza inicial, é necessário admitir que somente o nome “fenomenologia” pode denotar caminhos diversos. Empreitadas filosóficas para analisar fenômenos têm uma longa história no Ocidente. Podemos nos lembrar do sentido leibniziano e kantiano de fenômeno (*erscheinung*), ou então o mais audacioso projeto de compreender um ser capaz de ser recuperado em um saber absoluto — a fenomenologia do Espírito de Hegel. Tais escavações arqueológicas no pensamento ocidental podem continuar remontando ao passado até encontrar figuras como Søren Kierkegaard, Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto que, interpretadas a posteriori, são identificadas com atitudes intelectuais e metodológicas marcadamente fenomenológicas.² Entretanto, na presente pesquisa, o recorte argumentativo tem como ponto de partida Edmund Husserl e a sua nova corrente de pensamento. Mesmo conscientes do amplo conjunto de autores e filosofias que reivindicam para si a alcunha de fenomenológica, concordamos com Paul Ricoeur quando ele diz que: “a fenomenologia no sentido lato é a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl” (Ricoeur, 2009, p. 8). A despeito do fato de nem mesmo o próprio método husserliano ser um corpo homogêneo e orientado em um único sentido, nenhum dos autores que articularemos nesse trabalho deixaram de dialogar intensamente com aquilo que aprenderam de Husserl.³

Apesar dos esforços investigativos de Husserl serem um ponto de partida privilegiados para compreendermos a fenomenologia e suas diferentes direções de desenvolvimento, no que diz respeito à religião, insistir nas análises husserlianas pode significar “aceitar um desafio e invadir um território” (Ales Bello, 2016, p. 9). Isso porque, muito provavelmente, Husserl não tinha o interesse de tratar esse tema de forma direta. Como acontece com tantos outros assuntos, não temos uma análise

2 Cf. SOUZA, Humberto Q. A. **Fenomenologia da Experiência Religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto** (São Paulo: Liber Ars, 2014). Quanto a isso, Tommy Akira Goto também explicita o seguinte: “Schleiermacher, no panorama da hermenêutica e da filosofia da religião, intuiu de forma prática alguns pressupostos fenomenológicos que posteriormente apareceriam em Husserl como metodologia. Uma explicação viável desse acontecimento deve-se ao fato de que já havia, no fim do romantismo alemão, uma certa condição epistemológica para a posterior crise das ciências” (Goto, 2004, p. 72).

3 Para uma definição completa e construída pelo próprio Husserl, podemos nos valer da versão final de seu artigo para a Enciclopédia Britânica onde lemos o seguinte: “Fenomenologia designa um novo método descritivo que fez sua aparição na filosofia na virada do século e uma ciência apriorística para uma filosofia rigorosamente científica e, conseqüentemente, tornar possível uma reforma metódica de todas as ciências” (Husserl, 2022, p. 87).

isolada do autor dedicada à religião em perspectiva fenomenológica. Angela Ales Bello, que empenhou-se de maneira intensa e específica a esse tópico de pesquisa nos explica o seguinte:

Durante muito tempo, a leitura das obras editas de Husserl não permitiu que se percebesse o papel que a questão de Deus, a experiência religiosa e a reflexão teológica desempenhavam em sua investigação. Sem dúvida, ele estava mais interessado em delinear o seu método no âmbito da relação entre sujeito e mundo do que em enfrentar as questões últimas; mas o exame dos seus manuscritos, conservados no Arquivo da Universidade Católica de Louvain (Bélgica) e a publicação parcial na coleção de suas obras, a *Husserliana*, permitiram lançar uma luz também sobre as fugazes referências a essas questões (Ales Bello, 1998b, p. 67).

Começa a ficar evidente que os esforços de fazer uso das conquistas intelectuais de Husserl no território da pesquisa sobre religião são recentes e dependem de uma pesquisa prévia em arquivos pessoais e projetos apenas sinalizados pelo autor. Ales Bello realizou esse trabalho⁴ e nos assegura que, a despeito de sua ênfase em delinear o método fenomenológico, Husserl não deixou de interessar-se sobre temas religiosos e mostrar que um alinhamento com a fenomenologia é possível.

Em outra ocasião, reafirmando suas mesmas conclusões a respeito do interesse de Husserl sobre o sentido da experiência religiosa, Ales Bello explica como podemos encontrar uma porta de entrada para levarmos adiante essa pesquisa não totalmente desenvolvida pelo professor de Göttingen:

Se procurarmos mais a fundo os itinerários metodológicos da investigação descritiva de Husserl, podemos proceder na operação de escavação nas estruturas do mundo da vida utilizando a sua sugestiva proposta de uma arqueologia fenomenológica, que procura nas sedimentações culturais as camadas mais profundas para levá-las a um conhecimento consciente. Husserl não realizou pessoalmente esse trabalho, porque a busca arqueológica diz respeito às estruturas das culturas não entrava de modo direto no âmbito dos seus interesses fundamentais, porque estava empenhado em analisar de modo preliminar a *fera egológica-transcendental*, que constituiria o seu objetivo dominante. Entretanto, indo justamente nessa direção, ele tinha descoberto a dimensão dos *Erlebnisse*, isto é, das experiências vivenciais que constituem o domínio em que se deve realizar a investigação, caso se queira compreender o sentido do mundo da vida e portanto os das culturas.

⁴ cf. ALES BELLO, A. Husserl. **Sul problema di Dio**. Studium, 1985. Além disso, em outra obra, Ales Bello deixa esse ponto mais claro quando nos diz o seguinte: “numerosos textos husserlianos mostram uma reflexão filosófica de cunho tanto teórico quanto ético sobre o problema de Deus. A propósito, eu quis submeter à crítica um preconceito segundo o qual Husserl não se teria interessado por questões filosóficas concernentes tanto ao problema de Deus quanto à temática da teologia e da religião; por isso, realizei uma investigação específica sobre o assunto” (Ales Bello, 1998, p. 97).

Por isso, na fenomenologia husserliana há intuições profundas, mas também uma certa falta de clareza com referência ao tema de que estamos tratando. Por um lado, Husserl está ciente da necessidade de uma comparação cultural. A esse respeito, ele acreditava ter encontrado um método que pode abordar de modo descritivo, mas não superficialmente, o terreno em que deve ocorrer tal comparação (Ales Bello, 1998, p. 82).

Nessas palavras acima de Ales Bello começamos a deixar explícito o horizonte de trabalho para o qual a presente pesquisa se encaminhará. Argumentaremos sobre a proficuidade que a operação de escavação das estruturas do mundo da vida tem para elucidar comparativamente o sentido da experiência religiosa. Apesar de Husserl não ter, pessoalmente, realizado esse trabalho, estamos convencidos de que seu empenho em analisar exaustivamente a esfera egológica-transcendental nos fornece elementos mais do que suficientes para chegarmos às camadas culturais profundas que caracterizam as vivências religiosas do passado e do presente. Conforme a própria Ales Bello indica na citação anterior, uma das mais distintas contribuições de Husserl para a filosofia ocidental é seu método de abordar uma disciplina como a de culturas comparadas de forma descritiva, mas não superficial. Na verdade, grande parte dos esforços da fenomenologia podem ser entendidos, em seu primeiro e mais fundamental âmbito, como uma crítica a essa superficialidade — chamada por ele de atitude natural das ciências.

1. Primeiro movimento metodológico: a distinção entre a atitude natural diante do mundo que caracteriza as ciências e a atitude transcendental que caracteriza a fenomenologia

Em sua ampla pesquisa para deixar mais evidente qual é o sentido autêntico da problemática que a fenomenologia enfrentou, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, logo de entrada, argumenta que: “a oposição entre a atitude natural e a atitude transcendental é a oposição mais ampla estabelecida por Husserl. E se a fenomenologia está distante tanto do realismo quanto do idealismo clássico é porque, aos seus olhos, todos eles permaneciam presos à atitude natural” (Moura, 2022, p. 16-17). Em outras palavras, se fosse encarar a porta de entrada na obra de Husserl como um grande funil — que começa no mais amplo, em direção ao mais estreito e preciso —, podemos estar seguros que a distinção entre atitude natural e atitude transcendental é um excelente ponto de partida. Não obstante ser a distinção mais ampla e, por isso, mais primordial para começarmos a compreender o projeto husserliano, a oposição entre a atitude natural e a atitude transcendental sempre gerou incompreensões até mesmo entre os

alunos de Husserl. Vários de seus discípulos e interpretes não cessaram de divergir do filósofo alemão quanto ao que foi chamado de “incompreensível virada idealista de 1908” (Moura, 2002, p. 9). No entanto, o exame atento às obras de Husserl, em seu conjunto, nos permite argumentar que o abandono de uma “atitude natural” por parte das ciências e filosofia foi uma exigência de primeira ordem para que a fenomenologia não se guiasse pelas análises feitas ainda em ingenuidade — isto é, sem genuína crítica transcendental. Na verdade, o idealismo transcendental ocupa um lugar central no projeto husserliano, ou ainda, “como inevitável, e qual exatamente o seu sentido diante dos ‘ismos’ oriundos da ‘atitude natural’” (Moura, 2022, p. 19).⁵

Dizer que a fenomenologia começa distante das discussões sobre os “-ismos” que são típicos da atitude natural da ciência e da filosofia é sinônimo de argumentar que trata-se de uma empreitada intelectual que não é tributária de posições filosóficas previamente dadas nem mesmo defende “pontos de vista” consagrados por cientistas e filósofos. Tal postura colocará a fenomenologia na antítese do “ecletismo” que marca vários estilos filosóficos consagrados na história do pensamento ocidental. Moura explica mais uma vez que: “a fenomenologia será pensada como o contrário da ‘filosofia do ponto de vista’, como uma disciplina que se guia apenas pelo campo do dado intuitivo, anterior a todo ponto de vista, ‘anterior mesmo a todo pensamento que elabora teoricamente esse dado’, merecendo então o título de ‘autêntico positivismo’” (Moura, 2022, p. 21-22).

Podemos tomar dimensões corretas desse primeiro movimento metodológico de Husserl se nos atentarmos às suas próprias palavras no quarto esboço que ele mesmo escreveu para o artigo “Fenomenologia” que seria publicado pela Enciclopédia Britânica em 1927.⁶ Logo na primeira seção do artigo Husserl faz uma clarificação da peculiaridade do que ele chamará de experiência pura — justamente em antítese ao que ele denominará de atitude natural:

5 Para entendermos como esse ponto se aplica às questões envolvendo as ciências da religião, vale a pena cita aqui as considerações de José Severino Croatto quando diz que: “o fato religioso pode ser abordado por todas as ciências humanas ou ciências sociais, cada um a partir do que lhe é próprio. A aproximação fenomenológica é particular, mas necessária para enriquecer os outros acessos, pois evita os desvios causados por uma compreensão insuficiente da experiência religiosa, de suas manifestações ou linguagens” (Croatto, 2010, p. 17).

6 Uma investigação mais detalhada dos movimentos que existem entre Husserl e Heidegger na redação das quatro versões desse artigo para a Enciclopédia Britânica é fundamental para nós, uma vez que, a partir deles, temos condições de observar não só como Husserl refina e aperfeiçoa sua apresentação da Fenomenologia, como também suas proximidades e distanciamentos da concepção fenomenológica de Heidegger — que o ajudou a revisar a primeira versão, escreveu em conjunto o segundo e o terceiro esboço para o verbete da Enciclopédia até que, finalmente, por ocasião da publicação da quarta tentativa, as contribuições de Heidegger foram descartadas (cf. GIUBILATO, G. J. et. al. (coord). Apresentação. **In: Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental: textos selecionados (1927-1935)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

Naturalmente, priorizamos a experiência a mais imediata que sempre nos releva nossa próprio psíquico. A atitude do olhar experiencial ao nosso psíquico se realiza necessariamente como uma reflexão, como uma virada do olhar que estava antes direcionado de outra maneira. Toda experiência e também todo outro modo com o qual nos ocupamos com quaisquer objetos reais ou ideais — por exemplo pensando, valorando nosso modo da emoção e da vontade, aspirando — admite tal reflexão. Assim, quando estamos diretamente em atividade consciente, estão diante do nosso olhar tão somente as respectivas coisas, pensamentos, valores, fins, meios, mas não a própria vivência psíquica na qual tudo isso está consciente para nós enquanto tal. Somente a reflexão a torna manifesta. É através da reflexão que, ao invés de captar pura e simplesmente as coisas, os valores, as finalidades, as utilidades, captamos as correspondentes vivências subjetivas nas quais estes se tornam “conscientes” para nós, nas quais eles “aparecem” para nós em um sentido muito amplo. Todos eles são, portanto, denominados “fenômenos”; seu caráter essencial mais geral de ser “consciência-de”, “aparicação-de” — das respectivas coisas, pensamentos (estados de coisas judicativos, razões, consequências), de planos, decisões, esperanças, etc. [...] A expressão oriunda terminologicamente da Escolástica para este caráter fundamental de ser como consciência, como aparição de algo, é intencionalidade. No ter-consciente irrefletido de quaisquer objetos, estamos “direcionados” para eles, nossa “intentio” vai até eles. A virada fenomenológica do olhar mostra que este ser-direcionado é um traço essencial das correspondentes vivências imanentes; elas são vivências “intencionais” (Husserl, 2022, p. 22-23)

Conforme o parágrafo citado acima, a atitude natural recebe esse nome porque todos nós priorizamos a experiência que nos é mais imediata — incluindo nossa percepção da própria vida psíquica e seus processos, como, por exemplo, uma experiência religiosa. O ponto de partida natural é irrefletido, no sentido de ser uma atitude sem suspeita ao que mais imediatamente tomamos consciência do que nos aparece. Somente quando se realiza uma reviravolta no olhar e passamos a refletir sobre o que antes apenas tomávamos como imediato é que torna-se possível ultrapassar esta atitude natural. Na citação anterior, Husserl é categórico em afirmar que qualquer experiência ou objeto com o que nos ocupamos admite essa reviravolta no olhar e reflexão.⁷ Esse é a mesma razão que leva Heidegger, por sua vez, a insistir em sua proposta de prefácio

⁷ Esta é uma característica perene em sua compreensão do caminho metodológico que a fenomenologia precisaria percorrer, pois, desde o primeiro esboço para o verbete da Enciclopédia Britânica Husserl assume isso: “toda experiência e qualquer outro modo no qual estejamos ocupados conscientemente com objetos, admite evidentemente uma ‘virada fenomenológica’, uma passagem para um processo de ‘experiência fenomenológica’. No perceber puro e simples, estamos direcionados às coisas percebidas; [...] A qualquer momento, contudo, podemos executar uma mudança de atitude que afaste nosso olhar temático das respectivas coisas, pensamentos, valores, fins etc., e o direcione para os múltiplos e alternantes ‘modos subjetivos’ nos quais eles ‘aparecem’, no modo como eles são conscientes” (Husserl, 2022, p. 21).

ao artigo de Husserl, que todos os entes podem receber atenção de ciências dedicadas a seus respectivos modos de ser.⁸ No entanto, para Husserl, aquela reviravolta no olhar que nos permite ultrapassar a mera atitude natural diz respeito a não apenas estamos em atividade consciente diante de coisas, pensamentos, valores e fins, mas de refletirmos e estarmos conscientes da própria vivência psíquica, de onde cada uma dessas realidades recebe sentido. Em outras palavras, somente uma reflexão de segunda ordem, uma espécie de consciência da vivência psíquica, torna manifesta essa dimensão para nós.

Quanto ao primado da reflexão no caminho privilegiado para alcançarmos essa reviravolta no olhar, entretanto, Husserl estava consciente de que a fenomenologia inaugurava um movimento novo em relação às questões epistemológicas, no sentido de não ser apenas uma reflexão sobre os processos conscientes.⁹ Isso porque, conforme fica também evidente nas palavras acima, nessa reflexão crítica de nossa atitude natural, nos tornamos mais conscientes daquilo que nos “aparece” em um sentido bem amplo. Ou seja, na fenomenologia as coisas são denominados “fenômenos” justamente porque carregam consigo essa marca fundamental de não serem meros objetos passivos para serem observados por sujeitos ativos. Precisamente para escapar dessa relação entre sujeito-objeto, já tão desgastada pela epistemologia moderna, Husserl insiste que cada vivência subjetiva é ser “consciência-de” ou “aparicação-de” — sejam coisas, pensamentos, planos, decisões ou até mesmo esperanças. Husserl nunca escondeu sua dívida conceitual para descrever essa característica fundamental de ser como consciência das investigações de Franz Brentano. Desde o primeiro esboço para o artigo da

8 Nas palavras do filósofo alemão, “o todo do ente é o campo do qual as ciências positivas da natureza, da história, do espaço obtêm suas respectivas áreas de objetos. Diretamente voltadas ao ente, elas assumem em sua totalidade a investigação de tudo aquilo que é” (Heidegger, 2022, p. 41). Quando nos perguntamos sobre a aplicabilidade desse insight à pesquisa nas ciências da religião, podemos uma vez mais, nos valer dos resultados alcançados por José Severino Croatto quando ele diz que: ““aplicada as religiões, a fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos (o que é a tarefa da história das religiões), mas sua intencionalidade (seu eidos) ou essência. A pergunta do historiador é sobre quais são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo e sobre o que significam” (Croatto, 2010, p. 25).

9 Heidegger mostrou sua convicção quando sugeriu para Husserl acrescentar o seguinte em seu artigo para a Enciclopédia Britânica: “um fato curioso se mostra, todavia, já nas origens. A filosofia busca a elucidação do ser a partir das trilhas de uma meditação sobre o pensamento do ente (Parmenides). O desvendamento platônico das ideias orienta-se pelo diálogo (logos) da alma consigo mesma. As categorias aristotélicas originam-se da consideração ao conhecimento enunciativo da razão. Descartes funda expressamente a filosofia primeira sobre a res cogitativa. A problemática transcendental de Kant move-se no campo da consciência. Por acaso é acidental essa mudança da orientação do olhar que parte do ente e toma a direção da consciência ou ela é, afinal de contas, exigida pela peculiaridade daquilo que, sob o título de ser, é constantemente buscado como o campo de problemas da filosofia? Chama-se fenomenologia a elucidação fundamental da necessidade do retorno à consciência, a determinação radical e expressa do caminho e das leis de marcha desse retorno” (Heidegger, 2022, p. 41-42).

Enciclopédia Britânica Husserl sustenta que: “um impulso decisivo foi dado somente por F. Brentano (Psicologia I, 1874) através da grande descoberta que se encontrava em sua reavaliação do conceito escolástico de intencionalidade como traço distintivo essencial dos ‘fenômenos psíquicos’” (Husserl, 2022, p. 31). No interior do projeto husserliano, o filósofo e psicólogo alemão aparece junto a René Descartes e John Locke, ou seja, como contribuinte decisivo para tornar possível o movimento fenomenológico, mas ainda inibidos por preconceitos característicos da atitude natural do pensamento e da ciência — não encontrando caminhos, assim, para uma fundamentação pura da filosofia transcendental.¹⁰

Diante de todo o exposto sobre a atitude natural, podemos dizer que tornou-se mais evidente qual é a tarefa metodológica que a fenomenologia chama para si. Não se trata de um “ter-consciência-de” vazio de algo em uma espécie de “especulações a priori ocas” (Husserl, 2022, p. 31).¹¹ A finalidade de inaugurar uma nova corrente de pensamento dedicada à análise de todos os fenômenos que nos aparecem é a de captar o sentido destes para nós, isto é, nossas típicas vivências intencionais — e, com isso, nos fornecer uma taxonomia geral do sentido da experiência de vida intencional, incluindo as vivências religiosas. Segundo Ales Bello, essa é a maneira privilegiada de ultrapassarmos nossa vida cotidiana em que estamos “ocupados da utilização das coisas e de nós mesmos, querendo alcançar alguns objetivos: o bem-estar físico, o trabalho, a realização de uma família, a inserção numa comunidade, tudo com finalidades muito nobres” (Ales Bello, 2016, p. 5). Este reino da disposição, que futuramente Heidegger

10 É importante ressaltar que Husserl sempre chamou a atenção para o fato de que a fundamentação de uma filosofia transcendental pura caminhou lado a lado, na história da filosofia, com as investigações psicológicas. O filósofo, inclusive, sempre deixou evidente que um caminho didaticamente privilegiado para chegarmos a necessidade da filosofia transcendental é justamente, em primeiro lugar, acompanhar os desenvolvimentos e aporias que a psicologia empírica enfrentou na modernidade. Em suas próprias palavras: “simultânea a esta fenomenologia filosófica, mas inicialmente dela não divorciada, surgiu uma nova disciplina psicológica, a ela paralela do ponto de vista do método e do conteúdo: a psicologia a priori pura ou ‘psicologia fenomenológica’, que, com seu caráter reformador, reivindica ser o fundamento metódico e principal unicamente sobre o qual uma psicologia empírica rigorosa pode ser fundada. A delimitação desta fenomenologia psicológica, que está mais próxima do pensamento natural, é provável apropriada como um nível preliminar propedêutico para elevar-nos à compreensão da fenomenologia filosófica” (Husserl, 2022, p. 87).

11 Heidegger enfrenta essa mesma objeção introdutória à fenomenologia dizendo o seguinte: “a análise fenomenológica da percepção de coisas espaciais não é, de modo algum, um relato sobre as percepções que ocorrem fatuamente ou que são esperadas empiricamente, mas a exposição do necessário sistema estrutura sem o qual seria impensável uma síntese de múltiplas percepções como percepção de uma e mesma coisa. A exibição [*Aufweisung*] do psíquico executada na postura dedutiva tem como meta, por conseguinte, o invariante que se destaca nas variações — o necessário estilo formal (eidos) das vivências. De acordo com isso, a atitude dedutiva voltada ao psíquico funciona ao modo de uma análise eidética dos fenômenos. A pesquisa científica do psíquico puro, a psicologia pura, é capaz de se efetivar apenas enquanto eidética-redutiva, enquanto fenomenológica (Heidegger, 2022, p. 47).

chamará de a era planetária da técnica, não permite nenhum tipo de aprofundamento com perguntas a respeito do sentido de nossas experiências — incluindo nossas vivências intencionais religiosas.¹² Nesse sentido, “o mundo-da-vida deve ser submetido a análise por nós, que vivemos nele e descobrimos a capacidade que temos de fazer isso”, pois será assim que conseguiremos compreender “quem somos e como conhecemos na correlação com tudo o que se manifesta para nós. Essa é a pesquisa dos fenômenos do mundo-da-vida, que se diferencia da pesquisa das ciências físicas ou das ciências humanas” (Ales Bello, 2016, p. 6).

2. Segundo movimento metodológico: a epoché fenomenológica como acesso ao campo de análise puro das vivências e como separação de todas as psicologias empíricas

A pergunta que nos resta, portanto, é de natureza metodológica. Após apresentar as marcas fundamentais que caracterizam a atitude natural do pensamento e das ciências, o segundo movimento da fenomenologia é sobre como podemos operar uma mudança de atitude. Na verdade, Husserl encarava esse passo seguinte como uma tarefa universal que se imponha a nós: “ao invés de viver diretamente na ‘atitude natural’ e, por assim dizer, viver ‘no’ mundo tal como crianças mundanas [...] tentamos uma reflexão fenomenológica universal sobre toda essa vida pré-teórica, teórica e de qualquer outro tipo” (Husserl, 2022, p. 23). Em outras palavras, isso significa perguntar-se pelas condições de uma atitude que deixe de receber o mundo apenas de uma maneira ingênua diretamente direcionado a nós, para, finalmente, pensarmos sobre as condições metodológicas de possibilidade de uma reflexão de tipo fenomenológica. É, finalmente a virada no olhar que, até então, estava direcionado para outro sentido. Essa reviravolta no olhar em forma de pergunta metodológica foi colocada de maneira muito didática por Heidegger em suas contribuições para o artigo que ambos estavam escrevendo para a Enciclopédia Britânica quando ele diz: “por que caminhos se consuma o acesso seguro a essa região [do puramente psíquico] e qual é a forma de seu desvelamento adequado?” (Heidegger, 2022, p. 45). Igualmente simples e direta é a resposta de Heidegger: “o acesso ao ente que é intencional de acordo com seu estatuto fundamental consuma-se através da vida da redução fenomenológica-psicológica” (Heidegger, 2022, p. 45).

12 Cf. HEIDEGGER, Martin. **O que é a técnica**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2013. Vale mencionar aqui que, contemporaneamente, quem aplicou e aprofundou esse tópico foi o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han em seu livro *Não Coisas* (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020).

Quanto a este segundo passo, seu caráter fundamental faz com que ambos, tanto Husserl quanto Heidegger, estejam em comum acordo. Podemos comparar com a seguinte explicação de Husserl na sua última versão do verbete:

Ainda não está claro se a experiência fenomenológica, levada a cabo com exclusividade e de maneira consequente, proporciona-nos um campo de ser de tal maneira autônomo de modo que uma ciência finalmente a ela relacionada, e separada de todas as ciências psicofísicas, possa daí emergir. Aqui, de fato, existem dificuldades que, mesmo após a descoberta da intencionalidade por Brentano, têm ocultado aos psicólogos a possibilidade de uma tal psicologia puramente fenomenológica. Elas dizem respeito já ao estabelecimento de uma autoexperiência verdadeiramente pura e, portanto, de um dado psíquico verdadeiramente puro. É necessário um método especial de acesso ao campo puramente fenomenológico. Esse método da “redução fenomenológica” é, portanto, o método fundamental da psicologia pura; é o pressuposto de todos os seus métodos teóricos específicos. Em última análise, toda dificuldade se base na forma como a autoexperiência dos psicólogos já está entrelaçada em toda parte com a experiência externa do real extra-psíquico. O “externo” experienciado não pertence à interioridade intencional, embora, com efeito, a própria experiência lhe pertença enquanto experiência do externo. Da mesma forma para qualquer outra consciência que esteja direcionada para algo mundano. Faz-se necessário, assim, uma consequente epoché por parte do fenomenólogo, se ele quiser explorar sua consciência como puro fenômeno, de modo singular, mas também como o todo de sua vida pura. Ou seja, na execução da reflexão fenomenológica ele deve inibir toda coexecução das posições objetivas praticadas na consciência irrefletida e, com isso, inibir a entrada em seus juízos do mundo que é para ele “existente” de modo direto (Husserl, 2022, p. 91-92).

Husserl argumenta acima que, mesmo com todo o progresso alcançado por Brentano sobre a intencionalidade, ainda permanecem dificuldades a respeito de como ter aquele acesso mencionado por Heidegger a um campo de ser que seja totalmente puro — bem como o estabelecimento de uma ciência rigorosa que seja, ao mesmo tempo, relacionada a este campo e que esteja fundamentalmente separada de todas as psicologias empíricas. Essa separação é paradigmática, pois o que a fenomenologia precisa para se diferenciar como uma ciência rigorosa é o ingresso em um campo de autoexperiência humana que esteja desvinculado daquilo que é típico da atitude natural — em outras palavras, que seja verdadeiramente pura. Nessa altura, então, Husserl anuncia a forma de como acessar tal dimensão: uma necessária “redução fenomenológica”. O intuito desta redução é o de lidar adequadamente com toda a experiência humana extra-psíquica, ou seja, aquilo que é “externo” e não pertence às vivências da interioridade intencional. Sem querer incorrer em algum tipo de solipsismo ingênuo, Husserl não propõe uma

negação da realidade daquilo que pertence a experiência humana externa.¹³ Ainda que, por outro lado, ele esteja convicto de que as psicologias empíricas que alicerçam-se em todo tipo de experiência factual externa para descrever e interpretar o âmbito psíquico esteja, por princípio, prejudicadas. Nesse sentido, a segunda marca fundamental do método husserliano é uma epoché, isto é, uma suspensão do juízo a respeito desses dados da experiência externa caso se queira explorar a consciência em seu campo puro.

No parágrafo citado anteriormente, Husserl já sinaliza que a epoché trata-se de um tipo de reflexão fenomenológica que busca inibir precisamente aquilo que é característico da atitude natural — a saber, a tomada de posições praticadas por uma consciência irrefletida a respeito de juízos sobre toda a experiência mundana de maneira direta, sem crítica transcendental. Em outras palavras, trata-se da postura necessária para suspender qualquer tipo de juízo teórico ou pré-teórico que esteja baseado em uma atitude ingênua quanto às dinâmicas do mundo psíquico de alguma forma determinados pelas externalidades do mundo da vida. Husserl nos ajuda a entender um pouco mais esse ponto metodológico quando exemplifica o que está envolvido nesse “colocar em parêntesis” os juízos a respeito do mundo:

A respectiva experiência dessa casa, desse corpo vivo, de um mundo em geral, é e permanece, contudo, de acordo com seu próprio conteúdo essencial, inseparavelmente experiência “dessa casa”, desse corpo vivo, desse mundo, e assim para todos os modos de consciência que são objetivamente direcionados. É impossível descrever uma vivência intencional, mesmo quando se trata de uma vivência ilusória, de um juízo nulo e afins, sem descrever também o que está nela consciente enquanto tal. A epoché universal com respeito ao mundo se torna consciente (sua “parentetização”) desconecta do campo fenomenológico o mundo que existe pura e simplesmente para o respectivo sujeito, mas em seu lugar se apresenta o mundo “enquanto tal” consciente deste ou daquele modo (como percebido, lembrado julgado, ensaio, valorado, etc.), o “mundo entre parênteses”, ou, o que significa o mesmo, o respectivo sentido da consciência em seus distintos modos (sentido da percepção, sentido da lembrança etc.) toma o lugar do mundo ou do mundano singular pura e simplesmente (HUSSERL, 2022, p. 92).

Na menção de alguns exemplos pontuais, como a experiência concreta de uma casa, um corpo vivo ou qualquer elemento do mundo geral, Husserl quer garantir que a

13 Já em seu primeiro esboço para o artigo da Enciclopédia Britânica, Husserl estava consciente desses desafios quando nos diz o seguinte: “se perguntamos agora o que traz primeira e originalmente a autoexperiência efetiva e possível à intuição, então é fórmula clássica de Descartes, o ego cogito, que nos dá a única resposta possível (sempre que deixamos de lado todos os interesses que o determinam do ponto de vista filosófico-transcendental). Em outras palavras, não nos deparamos com nada além do Eu, da consciência e do consciente enquanto tal. O psíquico na sua pureza nada mais é, por assim dizer, que o especificamente egóico: vida de consciência a ser enquanto Eu em tal vida” (Husserl, 2022, p. 26).

redução fenomenológica não suprime ou ignora um conteúdo próprio e inseparável da experiência temporal com cada um desses elementos. Epoché não se trata de prescindir destes, nem mesmo da experiência natural que de maneira incontornável temos com cada um. Na verdade, a metodologia husserliana busca aprofundar nossas possibilidades de descrever as vivências intencionais inerentes a cada uma dessas experiências concretas no mundo. Isso porque, somente com a descrição externa e factual não temos condições de julgar uma vivência intencional — mesmo que essa seja ilusória. Por isso, o que a epoché faz é, por meio da suspensão dos juízos naturais, permitir que o mundo que experimentamos de diversos modos distintos (isto é, sensitivamente percebido, logicamente julgado, socialmente ou eticamente valorado etc.) torne-se consciente para nós enquanto tal. Em outras palavras, que se torne verdadeiramente puro para o respectivo sujeito que realiza essa autorreflexão fenomenológica.

Nesse sentido, ao invés de ser um desprezo ou negação da experiência mundana, a redução fenomenológica é uma tentativa de inibição metodológica de qualquer tomada de posição sobre valores, descrições, percepções e julgamentos naturais do mundo circundante. Com isso, a tarefa que a parentetização do mundo nos coloca é substancialmente distinta das ciências de fatos sobre o mundo (tal como a física, a biologia, a psicologia, a história). Antes, trata-se de uma ciência puramente racional — aquilo que Husserl chamará de “apriorística” ou ainda, de “eidética”. Nesse pormenor, Heidegger está de acordo com Husserl quando, por ocasião de suas contribuições ao artigo para a Enciclopédia Britânica, diz que: “a mudança de orientação do olhar que parte da percepção irrefletida — a percepção de uma coisa da natureza, por exemplo — e se volta a esse perceber mesmo possui a peculiaridade de que nela a tendência de captação, anteriormente dirigida às coisas, retira-se da percepção irrefletida para se dirigir à percepção enquanto tal” (Heidegger, 2022, p. 46). Nessa caracterização da reviravolta no olhar feita por Heidegger, temos a oportunidade de corrigir um equívoco muito amplamente difundido a respeito da fenomenologia. Trata-se do popular lema fenomenológico “zu den Sachen selbst!” [rumo às coisas mesmas]. Moura identifica corretamente que, “de tanto repetir-se, terminou[se por banalizar o significado do lema], fazendo também com que se perca com isso “o sentido autêntico da problemática fenomenológica” (Moura, 2022, p. 19-20). Isso acontece porque, em um primeiro momento, uma leitura banal dos esforços husserlianos podem soar como um convite a dedicar-se aos fenômenos entendidos como entes no mundo. Ou seja, a redução fenomenológica não é uma reviravolta no olhar rumo às coisas propriamente ditas, entendidas aqui como objetos, entes, espaços e qualquer outro âmbito concreto do mundo. Segundo a sinalização de Heidegger acima, na epoché a percepção irrefletida da atitude natural alugar a uma captação que não se dirige às coisas, mas à percepção das coisas enquanto tais na consciência do fenomenólogo. Nos termos muito precisos

de Moura: “a fenomenologia está interessada não em saber como são as coisas, mas sim em elucidar como opera a consciência de coisa” (Moura, 2022, p. 27). É justamente por isso que, diferentemente da metafísica ou da ontologia, o campo de trabalho da fenomenologia não é o âmbito concreto da realidade onde os objetos, entes e espaços estão, mas na consciência pura e todas as suas vivências intencionais. Quando transposto para o campo de discussão da religião, esse movimento metodológico nos auxilia a distinguir os interesses empíricos e factuais das diferentes ciências da religião daquelas vivências que são próprias do homo religiosus. A fenomenologia da religião está interessada no segundo e não no primeiro.

Uma vez mais, Heidegger está de acordo com Husserl nesse pormenor metodológico e o desenvolve argumentando o seguinte:

De fato, a coisa natural mesma nunca é, por essência, objeto possível de uma reflexão psicológica; ela se mostra, todavia, para o olhar redutor que se volta ao perceber, pois este é essencialmente percepção da coisa. A coisa pertence à percepção como seu percebido. A referência intencional do perceber não é, certamente, uma relação que paira livremente suspensa que se dirige ao vazio, mas como intento, ela possui um intento que lhe pertence essencialmente. [...] Através da execução da redução torna-se pela primeira vez visível a plena consistência intencional de uma vivência. Ora, posto que todas as vivências puras e seus nexos são construídos de modo intencional, a redução garante o acesso universal ao psíquico puro, isto é, aos fenômenos. Por isso a redução se denomina fenomenológica. Aquilo, contudo, que é primariamente acessível na execução da redução fenomenológica é o puramente psíquico enquanto um nexos de vivências fatuamente único e pontual do respectivo Mesmo (Heidegger, 2022, p. 46).

Diferentemente da ontologia, para o fenomenólogo, um objeto, ente ou espaço não pode ser alvo de reflexão psicológica. Não se trata aqui, como nas diferentes versões do idealismo, de uma compreensão da reflexão crítica como doadora de sentido e significado ao mundo — significado esse que se mantém dependente das representações mentais. Antes, conforme Moura coloca de forma categórica, “voltar às ‘coisas mesmas’ é recusar a permanência no plano do meramente ‘simbólico’”, em outras palavras, significa dizer que “esse simbolismo que a fenomenologia deve neutralizar em sua explicitação da lógica pura, simbolismo radicado na lógica enquanto ela trabalha como a ‘figura imperfeita do conceito’” (Moura, 2022, p. 23). Sendo assim, na metodologia husserliana, um fenômeno só se mostra para um olhar que se volta ao próprio perceber enquanto tal. Isso também não significa dizer, no entanto, que se trata de uma referência vazia que paira sobre os entes do mundo como se a percepção não pertencesse ao percebido. Husserl também advertiu várias vezes sobre essa marca das vivências intencionais: “consciência de algo não é um ter vazio de algo, cada fenômeno

possui a sua própria forma total intencional conde sempre de novo aos componentes que são propriamente intencionais” (Husserl, 2022, p. 89). Apesar de a reflexão fenomenológica ser praticada a partir de uma dada percepção específica que a possa conduzir a uma intencionalidade diversa — por exemplo, a aparição dessa lado de um objeto ou desse aspecto de um ente etc. —, essas diferentes modos de aparição, não obstante, são sintetizados em uma vivência intencional unificada. Husserl confirma que: “ao atentar ao fluxo de modos de aparição e ao tipo de sua ‘síntese’, torna-se patente que cada fase e extensão já é ‘consciência-de’” (Husserl, 2022, p. 90).

Diante do exposto, será tão somente por meio da redução fenomenológica que se tornará possível o acesso a pura consciência intencional de uma vivência. Vale ressaltar esse detalhe no argumento de Heidegger, pois, uma vez que não é uma essência metafisicamente compreendida que se torna objeto da fenomenologia, convém ainda nos perguntarmos sobre o que, de fato, passamos a ter acesso na redução fenomenológica. Em termos técnicos, qual a natureza da redução eidética? Na citação anterior, Heidegger chamou essa dimensão de nexos de vivências intencionais. Husserl também está de acordo com essa conquista e a descreve da seguinte maneira:

Não se deve ignorar que a psicologia, em todas as suas disciplinas, empíricas e eidéticas, é “ciência positiva”, ciência na atitude natural, na qual o mundo que está pura e simplesmente disponível aí é o solo temático. [...] A redução fenomenológica, como redução psicológica, serve apenas para conquista o psíquico das realidades animais em sua essencialidade puramente própria e seus nexos essenciais puramente próprios. [...] Se, todavia, ao invés de interesse natural-mundano, permitirmos que o interesse transcendental se torne o determinante, então a psicologia em seu todo recebe o carimbado da problemática; ela não pode, portanto, fornecer nenhuma premissa para a filosofia transcendental. A subjetividade da consciência que, enquanto subjetividade anímica, é o seu tema, não pode ser aquela subjetividade para a qual regressamos no perguntar transcendental (Husserl, 2022, p. 100-101).

Com essas palavras, Husserl demarca, uma vez mais, os limites em que esbarra a psicologia enquanto ciência empírica. Uma vez que esta não consegue conquistar um campo de investigação diferente do que as realidades da subjetividade anímica, isto é, da alma humana. Isso faz com que a psicologia não possa ser ponto de partida seguro para fundamentação da filosofia transcendental, uma vez que suas premissas ainda pertencem àquela atitude natural-mundana. Nesse momento, fica evidente o lugar que ocupa a redução fenomenológica. Se quisermos alcançar um campo das vivências intencionais puras será necessário operar uma redução transcendental. Apesar de Husserl argumentar sobre o lugar privilegiado que a psicologia possa parecer ter no processo de tomada de consciência metodológica da fenomenologia, ele está muito consciente de

que “todas as ciências positivas devem ser transcendentemente submetidas a uma epoché, assim como todos os seus domínios objetivos” (Husserl, 2022, p. 101). Nesse sentido, a redução fenomenológica está acima, não apenas da redução psicológica, mas refere-se a uma reviravolta de atitude ulterior a qualquer ciência positiva — uma vez que todas estas ciências estão em ingenuidade transcendental.

Husserl chamou essa redução fenomenológica de “parentetização”, isto é, um colocar em parêntesis o mundo e seus conhecimentos naturalmente alcançados para que, assim, possa-se abrir um novo campo puro de análise intencional. Sabendo de tudo isso, alguns leitores poderiam estar se perguntando sobre a natureza cartesiana dessa via de acesso à região da consciência pura. Nessa altura de nossa argumentação, vale dizer, no entanto, que suspender o juízo ou colocá-lo entre parêntesis é muito diferente de duvidar do mundo ou até mesmo negar sua existência. Quanto a isso, Angela Ales Bello nos explica que: “a operação de colocar entre parêntesis não é a eliminação do que está contido neles. Trata-se, apenas, de uma suspensão momentânea em vista de um objetivo: a clarificação da consciência pura como suas vivências. A cada vez que se tira algo do circuito, acompanha-se, também, a descrição daquilo que é suspenso”; sendo assim, se aplicarmos tal princípio aos temas religiosos, “a noção de Deus é submetida a um tratamento aprofundado que fornece as linhas de fundo do modo como Husserl enfrenta, em termos filosóficos a questão de Deus” (Ales Bello, 2016, p. 45-46). Fica um pouco mais claro o sentido dessa suspensão momentânea dos juízo para a clarificação da consciência pura. Em determinado momento de sua argumentação, Husserl nos dá um exemplo concreto de como isso aconteceria:

Por exemplo, minhas respectivas vivências perceptivas puras, vivências de fantasia pura, etc. são doações psicológicas da experiência psicológica interna na atitude da positividade. Elas se convertem em minhas vivências transcendentais quando, através da epoché radical, coloco o mundo, inclusive meu ser como humano, como mero fenômeno e agora me concentro na vida intencional na qual toda a percepção “do” mundo, em particular a apercepção da minha alma, de minhas vivências perceptivas psicológico-reais etc., toma forma. O conteúdo dessas vivências, sua essência própria, permanece completamente intacto, mesmo que agora seja visível como núcleo de uma apercepção que antes era frequentemente operada psicologicamente, mas que não era então considerada (Husserl, 2022, p. 103).

Com o exemplo acima, Husserl busca nos evidenciar como cada uma de nossas vivências perceptivas e experiências psicológicas naturais se convertem em vivências transcendentais. Por meio da epoché transcendental radical faço a parentetização de todo o mundo, inclusive do meu próprio ser enquanto humano, e passo a enxergá-los como fenômenos, isto é, aquilo que intencionalmente se dá na minha consciência pura. Fica,

assim, impedida durante o momento da epoché toda mundanização da consciência para que, então, as vivências transcendentais possam tomar forma. Tão somente assim, a reflexão da consciência resulta em uma pureza transcendental, dando lugar a uma nova experiência e novo campo de análise, a saber, o campo interno transcendental.

3. Terceiro movimento metodológico: a análise das vivências intencionais enquanto o estudo sobre como a realidade é percebida em oposição ao mero produto idealista

Toda a clarificação desse momento metodológico fundamental para o projeto husserliano nos encaminha, harmonicamente, para uma pergunta derradeira que Heidegger fez em suas considerações ao artigo que Husserl escrevia para a Enciclopédia Britânica. O futuro reitor da Universidade de Freiburg, após reafirmar os pontos que já explicitamos anteriormente baseado em Husserl, coloca uma terceira pergunta metodológica que nos direciona de maneira muito didática à consideração do último pilar da fenomenologia, a qual seja, a análise das vivências. Nas palavras de Heidegger:

Ora, posto que todas as vivências puras e seus nexos são construídos de modo intencional, a redução garante o acesso universal ao psíquico puro, isto é, aos fenômenos. Por isso a redução se denomina fenomenológica. Aquilo, contudo, que é primariamente acessível na redução fenomenológica é o puramente psíquico enquanto um nexos de vivências fatuamente único e pontual do respectivo Mesmo. Acaso é possível, para além da caracterização deste curso de vivências respectivamente único e pontual, um conhecimento científico autêntico, ou seja um conhecimento objetivamente válido do psíquico? (Heidegger, 2022, p. 46).

A pergunta pela viabilidade do conhecimento científico do curso das vivências é o terceiro último ponto fundamental da metodologia fenomenológica que nós chamamos de análise das vivências ou eidética. Surge, assim, a dimensão do que Husserl chamará de “vivências” (Erlebnisse). Para alguns de seus comentadores, a genialidade da obra husserliana está precisamente na forma como ele descobriu um caminho para pensar as experiências vivenciais que, por sua vez, “não se trata por certo de um produto do tipo idealista, mas do estudo da forma em que a realidade é percebida” (Ales Bello, 1998, p. 12). A análise das vivências não procederá como uma mera descrição das múltiplas e mutáveis formas que o vivido pode assumir na experiência de cada ser humano. Em vez disso, trata-se de uma espécie de metodologia arqueológica ou regressiva, no sentido de uma escavação retroativa em nossas vivências em direção aos atos que nos colocam intencionalmente em relação com as coisas, espaços e entes. Nas palavras de Ales Bello: “configura-se, portanto, a originalidade da fenomenologia como uma arqueologia das

experiências vivenciais, cujo aprofundamento através da análise concreta permite captar de uma forma mais precisa o significa das alturas primitivas mediante uma hilética fenomenológica” (Ales Bello, 1998, p. 14).

Nesse momento, talvez, seja necessário uma breve explicação sobre a natureza dessa escavação de natureza hilético-fenomenológica. No interior de sua obra, Husserl fazia uma diferenciação básica entre, pelo menos, dois tipos de experiências vivenciais que, apesar da duplicidade, mantêm-se unificadas e interdependentes. Por um lado, temos as experiências que trazem conteúdos de ordem primária (cor, sabor, cheiro, etc.) e, por outro lado, aquelas experiências que conseguem doar intencionalmente sentido às vivências a partir dos materiais primários que recebem. Podemos localizar a seguinte explicação de Husserl quanto a esse pormenor:

Tem todo o domínio fenomenológico (em todo ele — no interior do nível, a ser constantemente mantido, da temporalidade constituída), um papel dominante é desempenhado pela notável duplicidade e unidade da hylé sensual e da morphe intencional. Com efeito, esses conceitos de matéria e forma se impõem a nós quando nos presentificamos quaisquer intuições claras ou valorades claramente efetuadas, atos de prazer, volições etc. Os vividos intencionais estão ali como unidades mediante doação de sentido (num sentido bastante ampliado). Dados sensíveis se dão como matéria para formações intencionais ou doações de sentido de diferentes níveis, simples ou fundados de maneira própria, tais como ainda os discutiremos mais detidamente. A doutrina dos “correlatos” ainda confirmará, por um outro lado, a adequação desse modo de falar. No tocante às possibilidades acima deixadas em aberto, elas deveria, pois, ser designadas matérias sem forma e formas sem matérias (Husserl, 2006, p. 194).

Nas palavras acima fica evidente que, enquanto as primeiras experiências vivenciais são constituídas de material proveniente das sensações e suas impressões mais ordinárias da vida sensual, a segunda diz respeito ao que a consciência faz com esses dados concretos da realidade formando intencionalidade e significação que eles, em si mesmos, não possuíam. O filósofo utiliza-se de terminologia grega para nomear essa duplicidade, chamando de hylé sensorial e morphe intencional — cobrindo, assim, todo o campo da análise fenomenológica.

Nessa altura de nossa argumentação, vale esclarecer que a preferência pelos termo em grego de Husserl não é acidental ou meramente um esnobismo filosófico. Antes, em primeiro lugar, trata-se de uma forma que o filósofo encontrou de evitar a univocidade do termo “sensível” para referir-se exclusivamente aos sentidos e a realidade empírica. Quanto a isso, ele argumenta o seguinte: “a expressão ‘conteúdo primário’ já não nos parece suficiente como designação. Por outro lado, a expressão ‘vivido sensível’ é inaplicável ao mesmo conceito [...] A estas se acrescentam as

equivocidades próprias inerentes à palavra ‘sensível’, e que são conservadas na redução fenomenológica” (Husserl, 2006, p. 194). Em razão desses limites conceituais, Husserl necessitava de novos termos para se referir ao dados materiais ou hiléticos e, por outro lado, a toda a dimensão intencional das vivências. Logo a seguir de sua apresentação dos dois conceitos gregos, Husserl também se vale de outra terminologia oriunda da filosofia Grega para qualificar a experiência doadora de sentido intencional:

Aquilo que forma as matérias para vividos intencionais e introduz a especificidade da intencionalidade é exatamente o mesmo que dá o sentido específico àquela maneira de falar acerca da consciência, segundo a qual ela aponta eo ipso para algo de que ela é consciência. Ora, uma vez que é totalmente impraticável falar de momentos de consciência, de consciencializados e construções semelhantes, assim como de momentos intencionais, devida a diversas equivocidades que se tornarão posteriormente claras, introduzimos o termo momento noético ou, para ser mais breve, nomes. Essas noeses constituem o específico do noús, no sentido mais amplo da palavra que nos remete, segundo todas as suas formas atuais de vida, a cogitationes e a vividos intencionais em geral e, assim, abrangente tudo aquilo (e no essencial somente aquilo) que é pressuposição eidética da ideia de forma. Ao mesmo tempo não nos é inconveniente que a palavra noús lembre de suas significações eminentes, a saber, a de “sentido”, pois embora a “doação de sentido” que se efetua nos momentos noéticos abranja diversos aspectos, somente como fundamento ela é uma “doação de sentido? Que se prende ao conceito forte de sentido (Husserl, 2006, p. 193).

Novamente Husserl procura esquivar-se de incompreensões quanto ao que será compreendido como “momentos de consciência”, “consciencialidade” e “momentos intencionais” submetidos a todo tipo de equivocidades. Isso faz com que ele se valha da noção de noesis para se referir àquilo que dá forma ao hilético transformando-o em vividos intencionais. Em lugar de morphé no esquema “matéria e forma” que Husserl caracteriza a análise fenomenológica das vivências intencionais, o filósofo se valerá do conceito de momento noético para identificar todas as formas atuais de vida, as cogitações e os vividos intencionais — abrangendo tudo aquilo que está pressuposto na eidética da noção de forma. Dessa forma, Husserl apresenta-nos a correlação entre momentos hiléticos e noéticos tanto para o estabelecimento da unidade entre a investigação hilética pura, quanto para tomar termos ciência da importância dessa disciplina na constituição objetiva da consciência intencional. A hilética fornece o material básico para a noesis dar forma às experiências vivenciais da consciência, ao mesmo tempo em que a noesis não permite que os momentos hiléticos sejam passivos indiferentes para nós.

Em tudo isso, também precisa ficar explícito que, para além de uma renovação nos quadros de referência conceituais das experiências sensíveis, Husserl também estava

em busca de ultrapassar aquela dualidade sujeito-objeto característica da epistemologia moderna ocidental. Isso ele faz reconhecendo que uma análise fenomenológica hilética não será sinônimo de um sujeito ativo observando um objeto que permanece passivo. Na verdade, uma vez que os dados hiléticos são constituintes para os momentos noéticos intencionais, fica evidente seu modo ativo na função de guia com a própria intencionalidade. Com essa última observação sobre a não existência de objetos sem atração intencional para nós, “se coloca em evidência o papel não só passivo, mas a seu modo também ativo dos dados hiléticos, que podem também ter uma função de guia com a própria intencionalidade” (Ales Bello, 1998, p. 87). Isso explica a importância dos dois componentes em momentos distintos da análise fenomenológica.

Por outro lado, essa unidade e interdependência constituinte do momento hilético e noético não elimina um destaque que Husserl faz à importância das análises noéticas. Em suas próprias palavras: “considerações e análises fenomenológicas, que se referem especialmente ao material, podem ser chamadas de hilético-fenomenológicas, assim como, de outro lado, as referentes aos momentos noéticos podem ser chamadas de noético-fenomenológicas. As análises incomparavelmente mais importantes e ricas se encontram do lado do noético” (Husserl, 2006, p. 197). Essa disparidade em importância se dá, justamente, pelo empreendimento metodológico de Husserl de procurar descobrir as essências das concepções do mundo no interior das suas próprias operações e ocorrências. Ou seja, na fenomenologia husserliana, a pergunta pela essência imutável é transposta do mero plano gnosiológico para um nível histórico-existencial. Essa modificação é fundamental para entendermos não apenas esse terceiro passo metodológico da análise das vivências, mas, acima de tudo, o próprio projeto fenomenológico. Isso porque, para nosso filósofo — principalmente em sua última fase de pensamento, marcada pela sua investigação sobre a *Krisis der Europäischen Wissenschaft* —, o “mundo” (*welt*) é uma expressão carregada de importância e significado. Conforme explica Ales Bello, “o mundo não é somente o conjunto das coisas físicas, mas é constituído por toda a bagagem de experiências vivenciais que cada ser humano possui e compartilha com o grupo ao qual pertence” (Ales Bello, 1998, p. 38). Nesse sentido, nosso terceiro e último passo metodológico de análise de vivências se insere em um quadro de referências em que tais vivências são um complexo de atos, momentos e aspectos de nossa existência no mundo carregado de intencionalidade em nossa direção — tanto individualmente como coletivamente. Trata-se de um mundo *pro nobis*, ou seja, as experiências vividas acontecem e precisam ser analisadas no interior de uma realidade que está voltada intencionalmente à nossa consciência e que recebe dela seu sentido essencial.

A análise das vivências, enquanto conhecimento científico dos complexos psicológicos é, justamente, o instrumento que Husserl escolheu para lidar com esse

conteúdo complexo formado pela unidade entre hilética e noética. Justamente por isso que afirma-se que o procedimento de análise das vivências é uma espécie de escavação arqueológica, em que, após abrirmos mão da atitude natural e operarmos a redução fenomenológica, vamos escavando os níveis os diferentes níveis de sedimentos que formam nossas vivências em direção ao objeto que intencionalmente apareceu a nós — isso nos permitirá prescindir de tudo aquilo que é acidental e nos concentrar na natureza eidética das vivências. Trata-se daquela escavação arqueológica que irá retroceder nas camadas do fluxo vivências até alcançar o sentido ulterior que da forma na consciência ao material concreto do mundo. Tal instrumento fenomenológico torna impossível dissociar a análise das vivências de uma escavação na estrutura do próprio ser humano. Ales Bello explica essa relação da seguinte maneira:

Como convalidar ou refutar tal interpretação depois da epoché, isto é, de colocar provisoriamente entre parêntesis uma tal crença ou interpretação? A análise qualitativa das vivências não serve somente para compreender como advém o conhecimento a respeito do mundo externo, mas é também um instrumento útil para se chegar às dimensões humanas que se revelam através delas. Exemplifico sinteticamente o que quero dizer. O perceber que nós vivenciamos, se atua através das sensações e nos conduz à descoberta da corporeidade; enquanto desejar, o ser atraído ou afastado por algo, somado à vivência dos impulso, dos instintos, nos remete àquele território que pode ser definido como psíquico (Ales Bello, 2018, p. 26-27).

Ales Bello começa de uma maneira muito direta a nos mostrar que o sentido de qualquer experiência vivida do ser humano é compreendido a partir de dentro (por meio de nossas análises vivenciais) e nunca por fora. Isso ela mostra nos lembrando que a análise das vivências é feita após a colocação do mundo em parêntesis pela epoché. O exemplo que a filósofa italiana escolheu é muito esclarecedor. Imagine uma vivência de percepção de um objeto, espaço ou ente. Esse perceber chega até nós por meio do nosso corpo aguçado pelos nossos sentidos — estes são os que primeiros que estabelecem a relação hilética com o vivido. A partir disso, inicia-se o trabalho noético na consciência de identificar e avaliar a intencionalidade dirigida a nós pelo material hilético. Seja por meio de uma atração ou repulsa intencional em direção ao objeto, somos encaminhados ao território da interioridade consciente onde alcançamos o conhecimento puro das essências.

Temos condições, agora, de compreender porque Husserl defendia que as análises incomparavelmente mais importantes e ricas eram encontradas do lado noético da metodologia fenomenológica. A dimensão das vivências é tida para o filósofo como uma espécie de ponto de partida absoluto, ou ainda, um tipo de início radical do nosso conhecimento da realidade. O próprio Husserl coloca da seguinte maneira:

A passagem à consciência pura pelo método da redução transcendental leva, ao contrário, necessariamente a perguntar pelo fundamento da agora revelada facticidade da consciência constituinte que corresponde a essas teleologias. Não é o fato, mas o fato como fonte de possibilidades e efetividades de valor crescendo ao infinito, que obriga a perguntar por esse “fundamento” — que não tem, naturalmente, o sentido de uma causa causal-material. Passamos por alto aquilo que, à maneira de um motivo racional fundando, pode levar a consciência religiosa a esse mesmo princípio. O que nos importa aqui, depois da mera indicação de diferentes grupos de tais fundamos racionais para a existência de um ser “divino” extramundano, é que este não seria transcendente apenas em relação mundo, mas manifestadamente também em relação à consciência “absoluta”. Ele seria, portanto, um “absoluto” num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo (Husserl, 2006, p. 134).

Toda a metodologia fenomenologia que nos fez ultrapassar a atitude natural por meio da epoché rumo a consciência pura, necessariamente, nos faz interrogar pelo fundamento da facticidade — não a facticidade da mera realidade empírica, mas aquela hilética revelada em direção a nós. Por isso ele diz acima que não se trata do simples fato, mas dos fatos como fontes de possibilidades, que alimentam a noésis doadora de sentido.

Para nos dar dimensão da radicalidade originária que a dimensão das vivências tem Husserl evoca a transcendência de um ser divino. Este, por definição, ultrapassa as dimensões temporais do mundo, mas, acrescenta Husserl, também transcende as dimensões da consciência pura que o filósofo chama da “absoluta”. Nesse sentido, Deus seria um absoluto, tal como se está habituado a pensar na teologia e ciências da religião, mas também a a consciência seria um tipo diferente de absoluto.

Ales Bello amplia o significado desse duplo sentido no uso do termo absoluto: “se a consciência se apresenta como um absoluto, tal absolutividade deve ser entendida quoad nos. Para nós — para nós seres humanos —, a dimensão das vivências é o ponto de partida absoluto, ou seja, o início radical no que diz respeito ao nosso conhecimento da realidade” (Ales Bello, 2016, p. 48). Isso não significa dizer que o fluxo das vivências humanas é uma realidade absoluta para Husserl. Mas que sua absolutividade é de outra natureza — e aqui está a diferença específica com Deus, por exemplo —, isso porque as experiências vivências são as únicas que nos fornecem na forma consciente o acesso rigoroso à essência das realidades interna e externas. Dito de outra forma, “a consciência é a registoção vivido daquilo que se apresenta e que impulsiona a busca por sentido.

Aquilo que é registrado de modo imanente remete a uma transcendência” (Ales Bello, 2016, p. 48).¹⁴

Nas últimas linhas daquele que tornou-se tanto seu testamento intelectual, quanto uma das rerepresentações mais bem acabadas de seu método, lemos sobre a confiança depositada por Husserl na absolutividade da consciência pura em si própria e voltada para si própria, enquanto a tarefa derradeira da humanidade:

O espírito e só mesmo o espírito é em si próprio e para si próprio um ser, é independente e pode, nesta independência e apenas nela, ser tratado de modo verdadeiramente racional, de modo verdadeiramente científico a partir do fundamento. No que respeita, porém, à natureza na sua verdade científico-natural, ela só aparentemente é independente e só aparentemente pode ser levada, por si, ao conhecimento racional nas Ciências Naturais. Porque a natureza verdadeira no seu sentido, no sentido científico-natural, é produto do espírito que investiga a natureza e pressupõe, portanto, a Ciência do Espírito. Por essência, o espírito está capacidade para exercer autoconhecimento e, enquanto espírito científico, o autoconhecimento científico, e isto interativamente. Apenas no conhecimento científico-espiritual puro não fica o investigador embaraçado pela objeção do autoconhecimento da sua própria operatividade. Por isso, é um erro das Ciências do Espírito competir com as Ciências Naturais pela igualdade de direitos. Assim que concedem a estas últimas a objetividade enquanto auto-suficiência, caem elas próprias no objetivismo. Mas, tal como elas estão agora desenvolvidas, com as suas diversas disciplinas, as Ciências do Espírito carecem da racionalidade última, efetiva, tornada possível pela visão espiritual do mundo. Esta fala de uma racionalidade autêntica sob todos os aspectos é, precisamente, a fonte da obscuridade insuportável do homem acerca da sua própria existência e das suas tarefas infinitas. Os homens estão inseparavelmente unidos em suma tarefa: apenas quando o espírito, a partir de sua volta ingênua para fora, retorna sobre si próprio e permanecer em si próprio e puramente em si próprio, pode a si próprio bastar (Husserl, 2014, p. 151)

Mais uma vez, vemos Husserl insistir que a verdade científica, em sua atitude natural, apenas alcança uma aparente independência e não tem capacidade de nos levar ao conhecimento racional dos conteúdos das Ciências Naturais. Na verdade, para ele, é um erro a busca de paridade igualitária entre Ciências Naturais e as Ciências do Espírito,

¹⁴ É importante ressaltar aqui que, em pesquisas futuras sobre a relação ainda mais direta de Husserl com o fenomenal religioso, será por meio da mesma dinâmica do fluxo de experiências vivenciais que ele estabelecerá uma espécie de “via subjetiva” até Deus. Nas palavras de Ales Bello: “cada vez que Husserl repete em profundidade sobre o significado da redução que está realizado e do resíduo de tal redução, isto é, a ‘esfera das vivências como absolutas essencialidades, seu pensamento corre para tudo aquilo que tal esfera é o espelho e que transcendente, em primeiro lugar o mundo, e Depois imediatamente também Deus” (Ales Bello, 2016, p. 50).

justamente porque é tão somente o espírito em si próprio e voltado para si próprio que alcança essa independência e tem capacidade de lidar com o modo verdadeiramente científico a partir dos fundamentos essenciais. Justamente por isso que a tarefa que pesa sobre os ombros da humanidade é justamente o espírito ultrapassar sua postura ingênua quanto a atitude natural e retornar sobre si próprio — por meio de uma análise de suas próprias vivências intencionais como portadoras e doadoras de sentido essencial. Tão somente quando o espírito voltar-se sobre si e permanecer puramente em si próprio, em suspensão de juízo de qualquer saber prévio, é que ele irá se conscientizar da sua capacidade de exercer autoconhecimento enquanto espírito e autoconhecimento científico. Caso contrário, mesmo as chamadas Ciências do Espírito — que permanecem em atitude natural, pautando-se nas Ciências Naturais —, incontornavelmente, vão cair em objetivismo ingênuo por lhes faltar aquela racionalidade última, efetiva e tornada possível pela análise fenomenológica das vivências no mundo.

Conclusão

Conforme assinalámos na introdução do presente artigo, não era de se espantar que os diferentes estudiosos e pesquisadores das ciências da religião tivessem sua atenção atraída pelas conquistas metodológicas da fenomenologia, uma vez que estes também enfrentavam a mesma crise acadêmica e cultural. Teólogos, historiadores da religião, sociólogos, antropólogos e psicólogos encontraram na fenomenologia apoio para experimentar renovação de suas áreas de pesquisa em torno dos fenômenos religiosos. Conforme explica Akira Goto, “a fenomenologia, além de estabelecer-se como metodologia, estendeu-se também no âmbito da religião na forma de uma “ciência” autônoma, ou seja, como fenomenologia da religião” (Goto, 2004, p. 55). É preciso dizer, no entanto, que essa busca por apoio na fenomenologia por parte de cientistas da religião se deu, não apenas como uma fenomenologia religiosa. A fenomenologia da religião inscreve-se de forma diferente, não como uma empreitada confessionalmente guiada, mas como uma disciplina igualmente autônoma chamada fenomenologia da religião. Isso não significa dizer que teólogos e cientistas da religião que são explicitamente confessionais não possam se valer da fenomenologia da religião, mas que isso é feito como quem procura um recurso metodológico e não um conteúdo confessional. Essa busca de estudiosos da religião por um método diferente se dá em razão do que Richard Schaeffler descreve a seguir: “na abordagem da fenomenologia filosófica, os representantes das ciências empíricas da religião puderam reconhecer o seu próprio problema metodológico. O que ficava fora do alcance do procedimento da abstração, isto é, da extração de características singulares a partir do complexo, deveria tornar-se possível para o olhar educado na fenomenologia” (Schaeffler, 1982, p. 78).

Em outras palavras, ficou evidente para todo cientista da religião que operava a partir das disciplinas empíricas que o método meramente descritivo de fatos não seria suficiente para lidar com o significado das vivências com o sagrado.

Diante de todo o exposto, seria oportuno, finalmente, apresentarmos uma definição de fenomenologia da religião que leve em consideração não apenas toda a sua fundação husserliana, mas também as necessidades levantadas da teologia e ciências da religião na sua busca por uma metodologia adequada à crise universitária e cultural do início do século passado. Tommy Akira Goto nos fornece uma excelente definição da fenomenologia da religião que leva em consideração tudo o que expomos até então sobre as origens husserlianas da fenomenologia:

A fenomenologia da religião tem como objeto o estudo do fenômeno religioso (fenômeno sendo aqui que se mostra por si, como viemos em Husserl), buscando compreender o significado profundo da religiosidade numa hermenêutica ontológica-existencial (não só da especulação racional) e tendo como principal recurso a redução eidética (recuso que vimos para se chegar ao fenômeno como tal, na essência). Assim, a religião, em linhas gerais, pode ser descrita fenomenologicamente como “identificação com o culto religioso, porque este engloba e estrutura todas as ações que se dirigem ao Sagrado, quer este seja concebido como Ser transcendente, quer como um Deus antropomorfo, quer como um Absoluto impessoal” (Goto, 2004, p. 59).

Nessa definição apresentada por Akira Goto temos um conglomerado de elementos que podem ser desdobrados ainda mais para finalizar nossa compreensão sobre a fenomenologia da religião — e como esta depende e participa da metodologia husserliana descrita no presente trabalho. No trecho acima, ele começa do ponto mais óbvio, mas, absolutamente, fundamental: os fenômenos. Estes não são apenas entes, espaços e coisas que aparecem, mas tudo aquilo que está intencionalmente presente na consciência, sendo para ela uma significação. Portanto, também a fenomenologia da religião não é um “rumo às coisas [religiosas] mesmas” como descrição do concreto, mas do que aparece para uma consciência. Justamente por isso, o próximo elemento da descrição de Akira Goto é a interpretação dos fenômenos religiosos em uma hermenêutica ontológico-existência. Não é mera ontologia tal como tínhamos na história da filosofia antiga, medieval e moderna — uma especulação racional sobre os entes do mundo. “Mundo”, na metodologia husserliana, não é a totalidade dos fatos, mas o conjunto das significações de uma consciência intencionalmente alimentada. Por isso que a fenomenologia não se ocupa simplesmente com experiências temporais, mas com vivências intencionais, isto é, com os atos vivos, as vivências imediatas da consciência humana. Nesse sentido, a fenomenologia da religião precisa se distinguir de todo o fenomenismo da história da filosofia. Essa distinção encontra seu ponto de

apoio naquele que mostrou-se um dos movimentos metodológicos mais importantes de Husserl, a saber, a redução eidética. Se diz eidética em razão do estilo formal (eidos) das vivências conscientes. A atitude dedutiva de colocar em parêntesis todo conhecimento factual do mundo e voltar-se para a consciência pura é o que marca a análise eidética dos fenômenos religiosos. Ele é o recurso para se chegar às essências puras dos fenômenos.

Referências Bibliográficas

ALES BELLO, Angela. **Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica**: Bauro, SP: EdUSC, 1998;

_____. Edmund Husserl (1859-1938): Teo-ologia e teo-logia. In: GIBELINI, R. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Editora Loyola, 1998b;

_____. Edmundo Husserl: **pensar em Deus, crer e Deus**. São Paulo: Editora Paulus, 2016;

_____. **O Sentido do Sagrado**: da arcaicidade à dessacralização. São Paulo: Editora Paulus, 2018;

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**: São Paulo: Companhia das Letras, 2014;

FRAGATA, Júlio. O Conceito de ontologia em Husserl. In: **Perspectivas da fenomenologia de Husserl**. Coimbra: Cento de estudos fenomenológicos, 1965.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Editora Paulos, 2004;

HUSSERL, Edmund. **Ideias Para uma Fenomenologia Pura e Para uma Filosofia Fenomenológica**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2006

_____. O artigo da Enciclopédia Britânica (1927). In: **Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental**: textos selecionados (1927-1935). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022.

_____. A crise da humanidade européia e a filosofia. In: **Europa: Crise e renovação**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014;

HEIDEGGER, Martin. Tentativa de uma segunda elaboração ao O artigo da Enciclopédia Britânica (1927). In: **Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental**: textos selecionados (1927-1935). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022.

MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein**: Um prólogo filosófico (1913-1922). São Paulo: Ecclesiae, 2022.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2022;

RICOUER, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009;

SCHAEFFLER, Richard. **Filosofia da Religião**. Lisboa: Almedina, 1982.