

MARCIO HENRIQUE PEREIRA PONZILACQUA

ANGELA ALES BELLO

CLEITON COSTA DE SANTANA

DIREITO, RELIGIÃO E SOCIOLOGIA: APROXIMAÇÃO FENOMENOLÓGICA

FDRP - USP/ Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche
Ribeirão Preto -SP/ Roma - Itália

2020

MARCIO HENRIQUE PEREIRA PONZILACQUA

ANGELA ALES BELLO

CLEITON COSTA DE SANTANA



DIREITO, RELIGIÃO E SOCIOLOGIA: APROXIMAÇÃO FENOMENOLÓGICA



FDRP - USP/ Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche
Ribeirão Preto -SP/ Roma - Itália

2020



**MARCIO HENRIQUE PEREIRA
PONZILACQUA**

Atualmente é Professor Associado da FDRP - USP, com Livre Docência em Sociologia do Direito (2014). Possui graduação em Direito pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1995), graduação em Teologia pelo Instituto Teológico de São José de Rio Preto (2001), mestrado em Estudos Linguísticos pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2001), doutorado em Política Social pela Universidade de Brasília (2007) e Pós-Doutorado em Sociologia do Direito pela Universidade da Picardia (Amiens - França) e em Sociologia do Direito e da Religião (2018), pela Universidade de Estrasburgo (França). É membro da Ordem dos Frades Menores. Realizou pesquisa recente no Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, com sede em Roma, investigação associada a pesquisas bibliográficas nas Univesidades Lateranense, Antonianum e Sapienza, todas em Roma. Atuou como Professor Visitante na Universidade Católica de Louvain (Bélgica). Ministra as disciplinas de Sociologia Geral, Sociologia do Direito e também de Direito Eclesiástico, no curso de Direito da FDRP - USP. Entre os seus escritos, destacam-se “Sociologia Ambiental do Direito: Análise sociojurídica, complexidade e intersubjetividade”, de 2015, pela Editora Vozes; “Chamando o direito às falas: linguagem do direito, cidadania e emancipação sociopolítica”, pela Editora da Unifran, de 2010, e, mais recentemente, “Direito e Religião: perspectivas sociojurídicas”, publicado pela FDRP/Amazon, de 2017. Possui artigos relevantes publicados no Brasil e no exterior, com destaque para “*Introduction au droit des religions au Brésil*”, Revue de Droit des religions (2019), da Universidade de Estrasburgo (França); “Direito, intersubjetividade e Estado em Edith Stein” (2019), Revista Veritas, de Porto Alegre (RS), e “Direito e Religião: conflitos entre liberdades, desafios sociojurídicos e judicialização” (2016), Revista Novos Estudos Jurídico e “A sociologia do campo jurídico de Bourdieu e Dezalay” (2018), Revista Direito e Práxis.

**ANGELA ALLES
BELLO**



É professora emérita de História da Filosofia Contemporânea na Pontifícia Universidade Lateranense de Roma; Decana da Faculdade de Filosofia e professora da LUMSA. É também professora visitante junto à Universidade de São Paulo e da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, no Brasil, e Professora convidada junto à Pontifícia Universidade Antonianum, de Roma. Preside o Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, com sede em Roma, afiliado ao *The World Phenomenology Institute*. É membro da Membro da Pontifícia Academia Teológica e da Causa dos Santos. Possui numerosas obras publicadas em italiano, sendo a mais recente “*Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla gender theory*” (2017) e “*Il senso dell’umano tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*” (2016). Entre seus livros, destaque-se aqui, pela proximidade temática, “*Il senso del sacro. Dall’arcaicità alla desacralizzazione*”, de 2014, todos publicados por Editore Castelvechi, de Roma. Possui diversos livros traduzidos para diversos idiomas, com destaque para “*The Divine in Husserl and other Explorations*” (2010) e “*The Sense of Things. Toward a Phenomenological Realism*” (2015), pela editora holandesa Springer. Também há diversos títulos vertidos para o português e espanhol, sendo os mais recentes: *Edmund Husserl – Pensar a Deus, creer en Dios* (Editorial Biblos, Buenos Aires 2016) e *Edmund Husserl – pensar Deus, creer em Deus*, Paulus, São Paulo 2016). É coorganizadora da tradução italiana da obra de Edith Stein.



**CLEITON COSTA
DE SANTANA**

É sociólogo, formado pela Universidade de Brasília – UnB (2009). Possui mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR (2018). Atualmente é doutorando em Teologia pela PUC/PR e realiza pesquisa em colaboração com o Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, com sede em Roma. Seus principais estudos se concentram na relação entre carisma e economia, com ênfase na memória e história da Economia de Comunhão. Atualmente estuda a ontologia trinitária presente na mística de Chiara Lubich, fundadora do Movimento dos Focolares. Publicou “Economia de Comunhão: os bens, a história e os corações que os movem” pela Paco Editorial (2019). Em co-autoria com Márcio Luiz Fenandes publicou “Dom e Carisma na economia: reflexões a partir do pensamento de Chiara Lubich” na Revista Cultura Teológica (2019) e “Medellín e os novos movimentos eclesiais. Os Focolares, a mudança social e a economia de comunhão”, na Revista Eclesiástica Brasileira – REB (2018).

AGRADECIMENTOS E APOIO

Agradecimento

O livro é resultante de pesquisa pós-doutoral do Prof. Marcio Henrique Pereira Ponzilacqua, em Roma, Itália, em estreita colaboração com Angela Ales Bello, supervisora de pesquisa, e Cleiton da Costa Santana, na qualidade de coautores, aos quais agradecemos efusivamente pelas contribuições, revisões e ampliações consideráveis.

Apoio financeiro de pesquisa

FAPESP Projeto n. 07075/2019

Programa de pós-graduação em Direito da FDRP – USP

Apoio de Pesquisa

Grupo de Estudos e Pesquisas SDDS (Sociologia do Direito e Direitos Socioambientais)

Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche/ Pontifícia Universidade Lateranense – Roma

Pontifício Ateneo Antonianum – Roma

Università Sapienza – Roma

Projeto “Ambientes e Desenvolvimento: avaliação de políticas e atividades impactantes sobre o ambiente natural, urbano, cultural e laboral” do Programa de pós-graduação em Direito da FDRP – USP

Biblioteca da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto USP - bibliotecária Milene Célere

TÍTULO

Direito, Religião e Sociologia: aproximação fenomenológica

AUTORES

Marcio Henrique Pereira Ponzilacqua,
Angela Alles Bello,
Cleiton Costa de Santana

COPYRIGHT © 2020

Faculdade de Direito de Ribeirão Preto
da Universidade de São Paulo

DESIGN GRÁFICO

Editora Acácia Cultural

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PULICAÇÃO (CIP)

Ponzilacqua, Márcio Henrique Pereira
Direito, religião e sociologia: aproximação
fenomenológica / Márcio Henrique Pereira
Ponzilacqua, Angela Ales Bello, Cleiton Costa de
Santana. -- Ribeirão Preto / Roma: FDRP-USP /
Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, 2020.
76 p.; 30cm

ISBN 978-65-86456-02-0
1. Sociologia 2. Direito 3. Direito. 4. Sagrado. 5.
Fenomenologia. I. Título.

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	FENOMENOLOGIA JURÍDICA	21
	1.1 CONTRIBUIÇÕES FUNDAMENTAIS	22
	a. Adolf Reinach e Edith Stein	22
	b. Heidegger, Pareyson e Ricoeur	26
	c. Possibilidades, caminhos e desafios da fenomenologia jurídica	30
	d. Direito e Religião: entre o ôntico e o ontológico	32
2	A COMPREENSÃO FENOMÊNICA DO SAGRADO	35
	2.1 ABORDAGENS SOCIOETNOLÓGICAS	35
	2.2 KARL MARX E A ABORDAGEM MARXISTA	39
	2.3 MAX WEBER E A ABORDAGEM WEBERIANA	42
	2.4 FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO	49
	2.4.1 Contribuições fundamentais	49
	a. Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw	49
	b. Mircea Eliade e Julien Ries: encontro com Boaventura de Bagnorégio?	55
3	CONSIDERAÇÕES GLOBAIS: EM VISTA DE INTEGRAÇÃO FENOMENOLÓGICA E SOCIOLÓGICA DA RELIGIÃO E DO DIREITO	63



INTRODUÇÃO

Os desafios enfrentados pelas democracias contemporâneas são muitos. Não é novidade falar da crise das instituições democráticas, nem das mudanças radicais que as sociedades vivem, das consequências humanas nas mais variadas esferas da vida cotidiana, das relações intersubjetivas às interações com a esfera estatal, das regras de conduta moral à economia, das nossas visões de mundo ao direito. Talvez, novidade é encontrar nos contemporâneos sociólogos, filósofos e pensadores do direito uma perspectiva de pensamento que vá além do pessimismo que permeia a crítica; é manter o horizonte de perspectivas costuradas num mesmo tecido teórico, numa reflexão que se proponha a olhar para possibilidades de futuro, bebendo do antídoto crítico da ingenuidade, mas não deixando-se envenenar pelo niilismo e seu efeito paralisante.

Nossa proposta neste trabalho é esta: entrar num terreno de disputas marcado pela pluralidade de vozes que caracteriza o espaço público contemporâneo para problematizar a relação possível entre Direito e Religião,

oferecendo ao leitor elementos que possibilitem a abertura de novos filões de reflexão, novas problemáticas a serem pesquisadas, mas sobretudo, indicar um referencial teórico que permita a construção de um espaço público laico, onde a relação entre Direito e Religião possa se tornar “tarefa de cooperação”¹ para a consolidação do valor da Democracia. Aqui nos limitamos a afrontar essa temática de maneira introdutória, sem a pretensão de exaurir as possibilidades de desenvolvimentos teóricos e empíricos em cada um desses âmbitos do saber (direito, religião, fenomenologia).

Essa tarefa foi bem delineada pelo filósofo alemão Jürgen Habermas por ocasião do catastrófico evento da derrubada das Torres Gêmeas, no ano de 2001. Na ocasião, ao receber um prêmio, o autor proferiu uma palestra posteriormente transformada em livro² e desenvolvida em outros trabalhos, notadamente nas obras *O Futuro da Natureza Humana* (2002) e *Entre Naturalismo e Religião* (2007), a partir da qual passou a delinear uma perspectiva de pensamento da qual consideramos fundamental partir para a correta colocação do problema seja em âmbito jurídico seja em âmbito sociológico.

A perspectiva aberta por Habermas é aquela que entende como legítima a participação de comunidades religiosas na esfera pública, desde que estas adotem um critério de razoabilidade para sua participação, qual seja, a renúncia à violência como instrumento de imposição da própria verdade religiosa. Para Habermas, na sociedade marcada pela emergência do Estado Liberal, as comunidades religiosas devem se adequar à nova situação em que estão submetidas. Primeiramente adaptando-se à pluralidade e à coexistência com outros credos, entendidos aqui também as possibilidades de descrenças, depois adaptando-se à hegemonia da ciência como esfera hegemônica do saber sobre o mundo e, por fim, exige-se abertura à razão profana do Estado e à sua moral secular específica.³

A tese de Habermas é que até agora o Estado impôs às comunidades religiosas um exercício de adequação à moral profana e uma tradução da própria perspectiva em termos seculares cabíveis ao discurso no espaço público secular. Para o autor faz-se necessário, agora, que também o Estado e a

¹ HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 146.

² HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

³ HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 139.

esfera pública abram-se à moralidade religiosa e à sua linguagem específica, numa tarefa de cooperação na constituição de sentido na sociedade moderna.

É preciso ressaltar que essa abertura não significa a adoção de critérios religiosos, ou a defesa de uma fé específica, uma espécie de retorno a uma teocracia perniciososa. O postulado de Habermas nos instiga a um passo mais radical no pensamento democrático e, ao mesmo tempo, nos endereça ao reconhecimento que as premissas mesmas da sociedade secular, do estado liberal e do direito moderno encontram-se na matriz religiosa que funda o ocidente, embora, para o autor, esse mesmo estado e seu sistema jurídico tenham abandonado essas raízes e alimentam-se, ora, de fundamentos de natureza profana, distantes de suas eventuais origens religiosas.

Para Habermas

... até agora, o Estado liberal exigiu apenas dos fiéis, entre seus cidadãos, que dividissem sua identidade em partes públicas e privadas. São eles que têm de traduzir suas convicções religiosas numa língua secular, antes que seus argumentos tenham a perspectiva de serem aprovados pelas maiorias⁴.

Essa atitude de exclusão deliberada da religião da esfera pública, que encontra raiz na fundação da Modernidade, que passa pelas lutas pela separação entre Estado e Igreja e chega ao reconhecimento dos direitos e garantias fundamentais, inclusive de liberdade religiosa, direito de culto e de associação, teve também as suas consequências não calculadas. A principal delas, no nosso entendimento, é o empobrecimento do debate na esfera pública naquilo que diz respeito às questões fundamentais do ser humano, onde a racionalidade técnico-científica, não obstante possibilite avanços enormes em termos, por exemplo, de biotecnologia, não é capaz de se tornar fonte de doação de significado existencial profundo, justamente no momento crítico vivido pelas sociedades ocidentais que se manifesta como crise de sentido. Por exemplo, quais são os rumos e limites da biotecnologia? Quais as escolhas por detrás das técnicas apresentadas? Como impactam em termos de biossegurança, segurança hídrica e alimentar? Como incidem na vida do planeta e, especialmente, nas sociedades e culturas humanas? Isso advém do sentido fenomenológico, e não apenas da racionalidade técnico-científica.

⁴ Ibid., p. 145.

Habermas prossegue a sua argumentação levando às últimas consequências a importância do agir comunicativo (conceito que lhe é caro) na esfera pública, propondo, assim, que não só o Estado Liberal exige das comunidades religiosas uma adequação da sua linguagem àquela do espaço público secular, mas que também o Estado deve acolher e escutar a linguagem própria da religião em toda a sua potencialidade de doação de significado à existência humana.

Como bem salienta o autor:

A política liberal não tem o direito de externar o conflito permanente ligado à autocompreensão secular da sociedade, nem de fazer com que ele só se realize na mente dos fiéis. O senso comum, democraticamente esclarecido, não é um conceito singular, mas descreve a constituição mental de uma esfera pública, composta por uma pluralidade de vozes. Em tais questões, as maiorias seculares não devem tirar conclusões antes de ouvir atentamente a objeção dos oponentes, que se sentem lesados em suas convicções religiosas. Elas devem considerar essa objeção como uma espécie de veto prorrogado, a fim de examinar o que podem aprender com ele⁵.

Numa sociedade verdadeiramente democrática, ouvir o outro é pressuposto da ação no espaço público. Desse espaço a intolerância e o fundamentalismo devem ser banidos e a participação deve ser garantida somente se o critério de razoabilidade já enunciado atendido pelos participantes. A renúncia ao fundamentalismo e a intolerância é critério válido para todos, posto que o fundamentalismo, ao contrário do que se pensa, não é fenômeno restrito à esfera religiosa, mas permeia a sociedade. Está presente na política e pode influenciar o direito. Está presente na religião e pode influenciar a política ou impor-se ao direito. A intolerância pode desfigurar o rosto da religião e da política e impor um direito (em sentido estritamente normativo) que subverte a Justiça.

Como efeito adverso ou colateral das sociedades plurais, e igualmente paradoxal, há a emergência de fundamentalismos e extremismos, como reações totalitaristas ante a insegurança da multiplicidade de conceitos e valores. Abrangem todas as esferas da sociedade, embora encontrem na política e na religião um terreno fértil de crescimento e disseminação, levando, inclusive, a um pernicioso casamento entre essas duas esferas, donde

⁵ Ibid., p. 146.

emergem messias, salvadores, pais-dos-pobres, moralizadores-das-gentes e toda espécie de formas de exercício do poder que conduz a um enfraquecimento da democracia.

A pretensão ou utopia do estado democrático invoca, razoavelmente, o pluralismo de vozes nos debates públicos. Mas certas questões exigem mais que o debate formal, com igual direito de fala aos diversos grupos inscritos para uma audiência num espaço legislativo ou num tribunal. Exige a capacidade de adoção da perspectiva do outro. E aqui está o “terrível nó da questão”. Qual método adotar para essa escuta empática, que se apresenta cada dia mais como exigência para o fortalecimento da democracia e para a renovação das instituições do Estado Democrático de Direito? No debate em torno da fenomenologia do direito, a seguir, tentaremos traçar alguns elementos para a superação desses desafios.

A experiência do sagrado é constante no percurso da humanidade. Todavia, seu sentido nem sempre é fácil de apreensão. Há qualquer coisa de inexprimível nesta experiência que a torna pouco sujeita às considerações e pensamentos estritamente racionais. Escapa especialmente à inteligibilidade estritamente lógico-racional do direito. Neste sentido, a contribuição que ora se apresenta visa a um só tempo perquirir o fenômeno religioso, tentando desvendar sentidos, mas, ao mesmo tempo, mediante aproximação com o método fenomenológico, haurir caminhos de compreensão sociojurídica do fenômeno religioso e suas implicações atuais.

A nossa ideia norteadora é a abordagem do ‘sagrado’ e das formas de organização religiosa mediante sua compreensão erradicada no humano e na relação intersubjetiva humana e o que isso pode contribuir para fomentar e elucidar o sentido da relação entre direito e religião. Importa aqui superar o reducionismo científico no âmbito jurídico que implica num tecnicismo impessoal e sem consideração das múltiplas facetas intervenientes sobre a questão, mas que não necessariamente se apresentam como divergentes ou fragmentadas. Antes, é perscrutar sobre o sentido existencial que as sustenta e como esses elementos, simbólicos e de linguagem, podem ser considerados ou elucidados à luz da fenomenologia sociojurídica. É preciso repensar a dimensão ôntica do direito à luz de sua dimensão ontológica, que implica igualmente um olhar sobre o nível teológico ou transcendental da experiência humana.

O percurso de elucidação começa pelo esforço de discernir os termos em análise, ou seja, como são percebidos o direito e a religião em perspectiva fenomenológica. Depois, há o propósito de compreender a possível interve-niência no campo sociológico e, finalmente, apontar caminhos de análise e ampliação investigativa, que permitam uma visão integral do religioso enquanto expressão humana fundamental.

No curso da história, direito e religião sempre estiveram muito próximos. Na formação dos cultos e na elaboração dos documentos, sejam livros sa-grados, normas ou regulamentos, ou mesmo nos registros notariais, a ação de escrivas, levitas ou sacerdotes foi constante. Na Idade Média, notabiliza-ram-se as ordens religiosas, monásticas ou apostólicas. Mesmo o conjunto de expressões de direito da Idade Média, com convergência de múltiplos influxos, e de modo assistemático, como a confluência do direito romano, das disposições canônicas e expressões de povos ditos ‘bárbaros’, deve ser considerada também à luz da força das tradições religiosas subjacentes.

Recentemente, na história houve um influxo significativo. Com a formação do estado moderno, direito e religião se diferenciam e se autonomizam gradati-vamente. Passam a ocupar funções diferentes, embora por vezes aproximadas. Se antes a moral e a cosmovisão religiosa eram os elementos aglutinadores das normas de direito, introduz-se paulatinamente uma separação considerável que permitiu preservar as especificidades de cada campo. Os amálgamas anteriores eram, em grande parte, nefastos para ambas, pelas distorções do sentido do sagrado por parte das religiões institucionalizadas, mediante amálgamas e contaminações de poder nem sempre recomendáveis do ponto de vista espiri-tual, seja pela absorção do papel do religioso pelas formas de poder temporal, em vista da submissão e subordinação dessa força indômita que é o sagrado.

Um dos pilares do estado moderno é sua aconfessionalidade⁶, impropria-mente cognomida de ‘laicidade’. A aconfessionalidade é esse distancia-mento salutar entre essas esferas que têm especificidades de ação distintas. E essas especificidades se dão igualmente nos modos de racionalização e

⁶ O termo “aconfessional”, que aqui usamos, pode ser entendido como sinônimo de laico. Preferimos, porém, o termo “aconfessional” porque entendemos que a expressão “laico” às vezes adquire matizes que escondem preconceito e desconfiança em relação àquilo que tenha conotação religiosa. Nossa posição é aquela que preconiza a legítima separação entre as esferas religiosa e jurídico-estatal, mas que vê uma possibilidade de interação e de cooperação dessas esferas no espaço público em vistas do bem comum, do fortalecimento da democracia e do respeito aos direitos humanos. Cooperação esta que possibilita, dentre outras coisas, um controle do fenômeno do fundamentalismo religioso.

comunicação de conteúdos. Todavia, há espaço de convergências, fronteiras que não são e, possivelmente, não devam ser, tão rígidas e nítidas a ponto de oferecer barreiras intransponíveis. Em nenhum modelo de ‘laicidade’ ou aconfessionalidade no mundo há espaço impossíveis de serem transpostos. Ao contrário, há sempre um lugar de encontro ou de imbricamento. O desafio é entender os conteúdos, extensão e limites da neutralidade das formas estatais modernas, historicamente posteriores a tantas instituições religiosas e à ancestralidade de seus modos de conhecimento e expressão.

Depois, pode-se falar que o direito religioso, embora haja traços comuns que o identifique como manifestação supracultural, possui também tantas especificidades quanto são os estados modernos. É dizer: cada país, em sua evolução cultural, encontrou modos de sinergia ou de contestação com as instituições religiosas locais ou transfronteiriças. Assim, embora compareçam muito temas comuns nesta seara entre direito e religião, há igualmente muitas particularidades.

O direito internacional e, geralmente, os direitos nacionais evitam definir ‘religião’. E a razão alegada é justamente aquela de não restringir a liberdade de convicção e crença, que são também expressões primordiais das liberdades fundamentais protegidas nos sistemas de direito moderno.

A CONTRIBUIÇÃO DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO PARA A COMPREENSÃO DA RELAÇÃO ENTRE DIREITO E RELIGIÃO

A tradição jurídica nascida com o Estado Moderno recebeu grande influxo do positivismo. O Direito, assim como as demais ciências humanas e sociais, assimilou em grande medida a pretensão de neutralidade advinda da física, da biologia, enfim, das assim chamadas ciências da natureza. Nos nossos dias, a ideia de neutralidade é duramente criticada no âmbito da epistemologia e da filosofia do conhecimento, de modo que o imbricamento das relações políticas e econômicas na constituição do conhecimento (e mais ainda, na construção do sistema normativo de uma sociedade e na aplicação das leis) é desnudado. Defende-se, por causa disso, um abandono do conceito de neutralidade no direito. Com isso não poderia haver comprometimento da imparcialidade da aplicação da lei?

No contexto de uma sociedade pluralista, são cada vez mais comuns situações de conflito de valores e de princípios entre o estabelecido pelo legislador e as escolhas dos indivíduos e grupos sociais. Estes partem, por

vezes, de pressupostos valorativos, visões de mundo e configurações sociais que manifestam uma diferença axiológica não conciliável e, no caso extremo, incompatíveis com o direito moderno. Impõe-se, então, a questão: como preservar a justiça quando se está diante de um fenômeno cuja inteligibilidade escapa à lógica interpretativa da racionalidade jurídica?

É aqui que entra o método fenomenológico.

A respeito das ciências modernas, Edmund Husserl, fundador da Fenomenologia, dirigiu a essas uma dura crítica. Não tanto àquilo que poderíamos chamar de racionalidade científica, muito menos aos avanços técnicos que tal racionalidade, implicada nos métodos e na práxis dessas ciências, proporcionou à humanidade. A crítica de Husserl aponta para a redução da ideia de ciência ao seu enunciado positivista, que a reduz a um objetivismo, a um factualismo desmedido.

“As meras ciências dos fatos criam meros homens dos fatos”⁷, afirmava Husserl na sua última obra, a *Crise das Ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Nessa obra o autor apresenta o ponto nevrálgico da ciência em geral nas categorias particulares da ciência positiva, qual seja, que reduzida como tal, a ciência não é capaz de doar ao ser humano justamente aquilo que lhe é mais necessário: sentido para a existência. A veracidade dessa assertiva husserliana é facilmente constatável em âmbito médico, quando se está diante, por exemplo, de uma doença grave, onde o típico discurso médico sobre a probabilidade de cura, ou o detalhamento dos efeitos químicos de uma certa droga, ou ainda, a explicação da origem da doença, não é capaz de tocar o paciente em sua profunda dimensão existencial, não lhe confere conforto nem motivação para o enfrentamento da doença, ou seja, não dá *sentido* ao *fato* de estar doente. São outros os recursos que o paciente deverá acessar para doar significado ao que vive. Porque para o ser humano, os fatos e o mundo cotidiano são de uma obviedade ululante. Mas o sentido das coisas, dos fatos, do comportamento e da existência humana não o são.

Compreender o sentido das coisas é uma possibilidade humana⁸, e apreender o sentido é aquilo que nos interessa, pois é esse sentido que nos permite captar o fenômeno para além da sua manifestação factual imanente. O

⁷ HUSSERL, Edmund. *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il saggiatore, 1961, p. 35 (tradução nossa).

⁸ ALES BELLO, Angela. *Introdução à fenomenologia*, 2006, p. 23.

comportamento humano é investido de camadas de sentido que emergem das vivências cotidianas, nas relações intersubjetivas estabelecidas nos mais variados grupos sociais. Antepõe-se a tarefa de captar o sentido atribuído e subjacente a essas mesmas relações, as quais são constitutivas do fenômeno social, qualquer que seja este. Direito ou religião são, por exemplo, os fenômenos aos quais nos dedicamos neste livro.

Para Husserl, o próprio conhecimento científico é de certo modo ingênuo, pois parte da crença comum da existência do mundo, que é concebida como aquilo que de material se dá aos sentidos, ou seja, é reduzido ao aspecto factual da realidade. O factual, no entanto, não circunscreve o fenômeno em sua completude, a realidade tal qual luminosamente se dá à nossa consciência vai além do objeto ou do fato.

Segundo o autor

... o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebensumwelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido⁹.

Essa crítica não se refere somente às ciências da natureza, mas também às ciências humanas e sociais (ciências do espírito, na linguagem de Husserl). Como fundador daquilo que se chamou Sociologia Fenomenológica, o austríaco Alfred Schütz chama atenção para o fato que todos nós estamos inseridos numa teia de relações significativas (as relações sociais), inclusive quando fazemos ciência. Ele apontava como “pressupostos metafísicos, juízos de valor e postulados ético-políticos, tácitos ou manifestos, determinam com bastante frequência a atitude inicial do cientista social ante seu objeto”¹⁰.

Para a apreensão do fenômeno, do sentido atribuído pelos atores de uma dada relação intersubjetiva, não serve negar a subjetividade daquele que observa o fenômeno, nem mesmo pressupor que este viva numa neutralidade estanque. Serve, antes, é desejável, que tal observador “suspenda” o seu juízo acerca do fenômeno tal qual este se apresenta à sua consciência. É preciso “colocar entre parênteses (tirar de circuito)”, como se faz numa

⁹ HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, 2002, p. 90.

¹⁰ SCHÜTZ, Alfred. *A construção significativa do mundo social: uma introdução à sociologia compreensiva*, 2018, p. 21.

operação matemática, “o mundo natural” no qual vivemos e nos movemos cotidianamente numa atitude ingênua em relação a este. É preciso, “por consequência a efetuação daquela radical mudança de atitude (*epoché*) ante a tese do mundo, como ele se me dá enquanto existente”¹¹.

A atitude de suspensão do julgamento, isto é, a tomada de consciência dos pressupostos comuns à nossa vida cotidiana, ao nosso corriqueiro mover-se pelo mundo da vida da rede de relações intersubjetivas que nos constituem e que constituem o mundo das nossas vivências familiares, laborais, acadêmicas, etc., é o fundamental passo do método que ora propomos. Isso porque, como nos adverte Alfred Schütz, “toda interpretação desse mundo se baseia num estoque de experiências anteriores dele, as nossas próprias experiências e aquelas que nos são transmitidas [...], as quais na forma de ‘conhecimento à mão’, funcionam como um código de referência”¹². É justamente esse código de referência que nos permite viver neste mundo em uma atitude natural, conhecendo-o como um cosmo ordenado e dotado de sentido, vivenciando as nossas relações e, sobretudo, captando o comportamento dos outros como algo apreensível e significativo para nós. Bem diverso, porém, é quando os outros vivem imersos em códigos referenciais diferentes, donde nascem, muitas vezes, as incompreensões entre as diversas esferas da vida social em uma sociedade pluralista.

Pode-se perguntar: por qual motivo abandonar a atitude mediante a qual nossa vida cotidiana é possível e o conhecimento direto que temos das coisas é eficaz? Uma resposta simples é aquela que nos remete ao mito da caverna, de Platão. Porque contentar-se com a tese geral de que o mundo é (existe) e é tal qual o vemos pode se tornar uma atitude semelhante à daqueles que vivem no interior da caverna e se recusam a ver a luz do sol, resignando-se com a veracidade daquilo que não passa de sombras. É preciso notar que para Husserl recusar a tese da existência do mundo (ou de qualquer outro fenômeno) não significa aderir à sua antítese, ou seja, à dúvida metódica ou à negação da existência do mundo. Daqui nasce o primeiro e mais importante aspecto do método: colocar entre parênteses, fora do circuito de validade, a tese não é negar-lhe existência, é antes abster-se de juízo em relação a esta. Isso porque “a *epoché* é a recusa da aceitação ingênua da existência das coisas”¹³.

¹¹ Ibid., p. 73.

¹² SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*, 1979, p. 72.

¹³ ALES BELLO, Angela. *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*, 2019, p. 27.

A suspensão da atitude natural, não fazer mais uso desse conhecimento pré-concebido, possibilita outros horizontes, permite a abertura de frestas e janelas inusitada. Por meio da *epoché* abre-se para o pesquisador um “mundo novo”, que nos permite acessar a realidade mais profunda das coisas, que nos permite ter uma visão “essencial” dos fenômenos. Dessa colocação entre parênteses temos residualmente o desvelamento “daquela região do ser que é o lugar do nosso viver as experiências”¹⁴, onde despojado da pura e simples facticidade do objeto o seu sentido se nos mostra com toda a sua densidade e complexidade. Esse lugar é a consciência do sujeito, que, como ensinava Husserl, tem como característica constitutiva o “ser consciência de algo”, de estar sempre em relação a um seu objeto correlato no mundo, seja este objeto físico ou não.

Nesta visão intelectual o sujeito emerge com toda a força, pois é este o polo de síntese, que apreende a multifacetada vivência da realidade (na sua pluralidade de formas de manifestação) e, contemporaneamente, a unidade de significado, a essência universal do fenômeno. Urbano Zilles, na introdução à fenomenologia de Husserl que fez para a edição e tradução do “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia” para o português, apresenta um resumo do método e da filosofia husserliana, em cinco pontos fundamentais, os quais podem ser muito úteis ao nosso percurso. Sinteticamente, esses pontos são: 1) “*É um método derivado de uma atitude*”, baseado na abstenção dos pressupostos, juízos e valores com o objetivo de alcançar um conhecimento resultado de uma investigação rigorosa; 2) “*analisa dados inerentes à consciência*”, ou seja, se funda na essência dos fenômenos tal como se dá à consciência; 3) “*é descritivo*”; 4) “*é um saber absolutamente necessário*”, não fundado na experiência contingente dos fatos; e 5) “*conduz à certeza*”, ou seja, busca um conhecimento a priori que seja válido universalmente. É um conhecimento científico no sentido que é um conhecimento que não se omite à tarefa de buscar a verdade. É conhecimento que “busca a raiz de toda a atividade filosófica e científica”¹⁵.

Sem perder a riqueza do dado de fato, podemos dar um passo ulterior para que se chegue ao dado essencial que nos permite compreender na pluralidade de manifestações do fenômeno, a unidade de seu universal significado.

¹⁴ Ibid., p. 28.

¹⁵ ZILLES, Urbano. *A fenomenologia husserliana como método radical*, 2002, p. 26.

CAPÍTULO 1



FENOMENOLOGIA JURÍDICA

A fenomenologia do direito ou fenomenologia jurídica é processual e gradativa. Como método pretende haurir a consistência do fenômeno mediante a integração gradativa do sujeito cognoscente e do objeto cognoscível. Percurso que se delinea na experiência eidética, que é perscrutar o ser das coisas mediante a luz refletida nas ideias, mas cujo substrato não é exclusivamente a experiência ideal e subjetiva mas amplamente conectada com a realidade ou com a concretude. Fenômeno é assim entendido como ‘aquilo que se revela ou que se faz patente’ ou “aquilo que se revela numa luz”¹⁶.

A pergunta orientadora é: ‘que coisa é o direito?’ ou dito de outro modo, em que consiste o fenômeno jurídico naquilo que tem de próprio? Como se abre ou se desvenda à consciência? Visando a responder essa questão fundamental,

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 1996; PONZILACQUA, Marcio Henrique P. *Direito, Intersubjetividade e Estado em Edith Stein*, 2019, p. 21.

há de buscar algumas contribuições esclarecedoras. Aqui se concentrará em alguns autores dentre uma plêiade possível. O critério de seleção se dá pela proximidade deles com as origens do método husserliano, como é o caso de Adolph Reinach, Edith Stein e Martin Heidegger, ou por sua relevância em buscar compreender o método, sob outro ponto de vista cultural e pela consistência e reconhecimento de sua análise, como é o caso de Paul Ricoeur.

Há a consciência de que a exposição aqui não é exaustiva, nem desenvolvida seguindo todos os critérios estabelecidos pelo clássico método fenomenológico de matriz husserliana, pelo que se recomenda a leitura da bibliografia que subsidiou às análises e reflexões aqui expostas. É apenas a introdução de um percurso, em suas linhas mestras, que permitam haurir minimamente o que aqui se pretende: fazer uma leitura conceitual dos termos postos em conexão, que são Direito e Religião, em chave de leitura a um só tempo fenomenológica e sociológica.

1.1 CONTRIBUIÇÕES FUNDAMENTAIS:

a. Adolf Reinach e Edith Stein

Adolf Reinach, fenomenólogo e jurista alemão em cujo processo de compreensão sobre o direito Edith Stein¹⁷ há de se apoiar, investiga o *a priori* das formas jurídicas não em sua expressão normativa ou procedimental, mas antes naquilo que constitui sua raiz ou fundamento, que consiste na possibilidade que se abre ao humano de garantir-se para um futuro, de constituir-se sobre um projeto de sentido, que compartilha necessariamente relação preexistente, mediante a configuração de um limite. A *forma* do direito é apriorística e não se encontra aberta a qualquer conteúdo ou indiferenciadamente *in-forme*, mas que se impõe sobre o fato. Nasce da dimensão de coexistência e da intersubjetividade capaz de imprimir sentido para as condutas humanas, que são desvendadas justamente no processo interativo. O elemento nuclear do direito se revela nesta integração

¹⁷ A obra mais representativa da fenomenologia do direito de Edith Stein, em que embebe no pensamento de Reinach explicitamente, é aquela em que trata do Estado (STEIN, Edith. *Una ricerca sullo Stato*, 1999). Mas a noção de Estado, e de direito positivado num Estado, está conectada àquelas de Pessoa e Comunidade, pelo que se impõe a leitura de outros títulos de Stein, cujo desenvolvimento já tivemos ocasião de explicitar em outros textos, sobretudo: STEIN, Edith. *La struttura della persona humana*, 2000; STEIN, Edith. *Obras completas: Escritos filosóficos* etapa fenomenológica, 2005, v. 2; STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatia*, 2004. Neste sentido, dos estudos sobre o tema, recomenda-se: AVITÁBILE, Luísa. *Fenomenologia giuridica e comunità nell'opera di Edith Stein*, 2003 e também, em português: PONZILACQUA, Marcio Henrique Pereira. *Intersubjetividade e direito no século XXI: a contribuição de Simone Weil e Edith Stein*, 2012 e, do mesmo autor, *Intersubjetividade e Estado em Edith Stein*, 2019.

de sentido, que dá por meio de mecanismos de compreensão entre sujeitos que clarificam o sentido de suas condutas coletivas e individuais recíprocas¹⁸.

Em outras palavras, o direito, em sua essência, não se confunde com as suas formas positivadas: há que se recorrer à intuição mais do que a percepção. O direito em si, as leis apriorísticas, se desvela e se espelha no direito positivado. Cabe ao pensador do direito descobrir o que há de imutável – o conceito jurídico puro – sustentado em leis e conexões essenciais que se encontram para fora do ‘campo visual’ das codificações¹⁹.

Reinach concebe um direito apriorístico, um ‘dado’, com o qual se relaciona o direito positivo, marcado no tempo e no espaço. O direito positivo é epifenômeno, uma imagem que gravita em torno do elemento nuclear que é a ideia mesma de direito, a forma jurídica – o ‘direito puro’. O direito positivo, que é legal-procedimental, não é a coisa em si mesma, não é o direito enquanto forma (fenômeno), mas o direito enquanto conteúdo contingencial. É essa tendência a tomar forma que engendra e que orienta o direito positivado. A redução do direito enquanto forma (fenômeno) ao direito positivado (epifenômeno) respeita às escolhas ou momento genético de cada ação humana. Pode até haver contradição entre o que se consigna ou se positiva no direito e aquilo que são seus conceitos apriorísticos e originais. E enquanto tal é empírico e específico, atinente às peculiaridades contextuais. O direito enquanto forma *apriorística* mantém lastro de invariabilidade e permanência²⁰.

A título de ilustração: a existência ou a vida enquanto valores defendidos pelas normas particulares de direito as ultrapassa. Ainda que a noção do valor da existência respeite variações de cultura e contexto, ela não se prende a elas e nem se explica somente por elas. Outro exemplo: a relação também com as coisas, de que derivam os anseios de territorialidade, para além dos institutos particulares de direito de propriedade, é condição de estabilidade e segurança humana. Mas podem absorver expressões conjunturais, com

18 BARTOLI, Gianpaolo. *La forma del diritto: un percorso fenomenológico*: Reinach e Biswanger con riferimento alla teoria estetica de Pareyson, 2003, p. 59ss.; REINACH, Adolph. *Il fondamento del diritto civile*, 1990; REINACH, Adolph. *Zur Phaenomenologie des Rechts: die apriorische Grundlagen des burgerlichen Rechts*, 1953.

19 As ideias orientadoras da fenomenologia do direito foram são encontradas no método inaugurado por Edmund Husserl e na sua busca de apreensão originária, absolutamente isenta de prejuízos, como forma de fundamentação do fenômeno (HUSSERL, Edmund. *Doutrina do Direito*, 1993). Husserl, no entanto, incumbiu Reinach de desenvolver o método fenomenológico neste domínio específico, que é o direito; tarefa assumida depois por Edith Stein, quando da morte de Reinach (FERREIRA, Viviane Gerald. *A fenomenologia do direito e o pensamento de Adolph Reinach*, 2002, p. 592).

20 BARTOLI, Gianpaolo. *La forma del diritto: un percorso fenomenológico*: Reinach e Biswanger con riferimento alla teoria estetica de Pareyson, 2003, p. 66-67.

a ideia de relação coletiva com as coisas (espécie de ‘propriedade’ coletiva) como acontece entre os indígenas brasileiros, ou como modo de expressão individual, como na tradição romana. Mas a ideia mesma de uma relação cultural com os meios de sobrevivência e produção, especialmente com a terra e território, vão para além dessas impressões locais ou temporais. É condição de existência e de projeção futura de famílias, clãs e sociedades.

Reinach acompanha a estética fenomenológica de Pareyson no sentido de que a essência do direito nasce da partilha existencial, da corresponsabilidade pelo futuro, que mantém regras de regulamentação de convívio duráveis e possíveis, instaurado comunicativamente com outro. A comunidade é, então, elemento fundamental, pois é nessa intersubjetividade que o homem percebe sua condição de “ser-em-relação”, condição da existência compartilhada, e se abre a uma perspectiva mutuamente responsável. É nessa intersubjetividade que nasce a compreensão do justo e do não-justo. Ela pressupõe liberdade intacta e responsável, mutuamente dirigida. A singularidade é direcionada ao outro e, nessa abertura, instaura-se a possibilidade de compreensão profunda do modo de ser humano e de sua constituição fundamental e deriva o ideário do justo. Pelo que o direito é essencialmente expressão da existencialidade humana, cujos destinos são comuns às várias unidades singulares compartilhadoras da vida²¹.

De modo similar, a compreensão de direito de Stein está fundamentada nas noções de Pessoa e Comunidade. Uma deflui da outra. Essa compreensão de direito, tivemos a ocasião de explanar em texto específico, intitulado “Direito, Intersubjetividade e Estado em Stein”, pelo que aqui se delinearão apenas os elementos orientadores da discussão. A própria noção de Estado em Edith Stein deriva da sua compreensão de comunidade e decorre, em última instância, de mecanismos de alteridade e empatia presente nas relações interpessoais²².

À esteira de Husserl, e em sentido semelhante ao de Reinach, Stein há de compreender a fenomenologia como filosofia de elucidação ou clarificação, mediante processos contínuos e aprofundadores de conhecimento em sua dimensão eidética. Em sua constituição etimológica, *eidética* remete à *eidōs*,

²¹ BARTOLI, Gianpaolo. *La forma del diritto: un percorso fenomenologico: Reinach e Biswanger con riferimento alla teoria estetica de Pareyson*. 2003, p. 67-76.

²² O percurso de elaboração conceitual da comunidade, é engendrada na relação empática e na alteridade, está mais desenvolvida em PONZILACQUA, Marcio Henrique P. *Direito, Intersubjetividade e Estado em Edith Stein*, 2019, que se encontra em língua portuguesa. Também há a defesa de ponto de vista similar em AVITÁBILE, Luísa. *Fenomenologia giuridica e comunità nell'opera di Edith Stein*, 2003, em língua italiana.

que podem ser vertidos para *imagem* ou *ideia*. Implica, em senso amplo, no processo de elucidação ou de trazer à luz o sentido das coisas.

Remete-se à longa disputa da tradição filosófica, desde Platão e Aristóteles sobre a origem das ideias e seu plano de importância nos processos cognitivos e de reflexão. Enquanto a primeira escola, de origem platônica, denominada de ‘idealismo’, enfoca a *extromissão*, isto é, o mundo inteligível é reflexo à luz de uma ‘imagem’ ou ‘ideia’ universal, que está na base de toda gnoseologia, a segunda, de base aristotélica, enfatiza a *intromissão*, ou seja, a inteligibilidade é interpretação à luz da experiência sensível, do mundo dos ‘fenômenos contingentes’, por isso denominada realismo.

Para a fenomenologia instaurada por Edmund Husserl, e de que Stein é discípula, o sujeito cognoscente gradativamente supera as névoas do conhecimento, introduzindo-se na relação com a ‘coisa’ em si mesma – consignada na ideia de *Sache* husserliana. Todavia, *Sache* não representa apenas a objetividade ou a materialidade, mas antes é substantivo genérico, de ordem estritamente filosófica, que emerge da relação entre o sujeito cognoscente e o objeto a ser desvendado²³.

Com efeito, no âmbito da fenomenologia, não há apenas uma via de processo de conhecimento, ou intromissão ou extromissão. Antes é um processo interativo que reciprocamente vai de um polo a outro, isto é, da realidade à consciência subjetiva e do sujeito à realidade. “Implica trazer à luz da consciência do sujeito cognoscente o objeto cognoscível ou que se pretende apreender. Assim, a compreensão do fenômeno se dá pela atenção ao sentido, que é eminentemente interativo, isso é, implica a relação transformadora do sujeito com o objeto que se revela gradativamente como dimensão da consciência”²⁴.

Em Stein, esse plano de aproximação fenomenológica, especialmente destinada a desvendar o sentido do Estado de Direito, emerge da alteridade constitutiva da comunidade, cujo centro, por sua vez, é a experiência empática que é qualidade substancial da pessoa. A compreensão da ‘pessoa’²⁵ é imprescindível para

²³ AVITÁBILE, Luisa. *Fenomenologia giuridica e comunità nell'opera di Edith Stein*, 2003, p. 14.

²⁴ PONZILACQUA, Marcio Henrique P. *Direito, Intersubjetividade e Estado em Edith Stein*, 2019, p. 20. Essa reflexão tem seu fundamento em Edith Stein. *La filosofia existencial de Martin Heidegger*, 2010, p. 31.

²⁵ STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatia*, 2004, p. 19-55. Há algumas explicações relevantes sobre o percurso da elaboração conceitual da empatia em Stein, realizado por Angela ALES BELLO, *L'universo nella coscienza: introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl*, Edith Stein, Hedwig-Conrad Martius, 2007, p. 140-143. No tocante à aplicação do conceito no âmbito da ciência jurídica, há alguma explicitação em: PONZILACQUA, Marcio Henrique P. *Intersubjetividade e direito no século XXI: a contribuição de Simone Weil e Edith Stein*, 2012, p. 31-32.

o reconhecimento do sentido do direito em Stein “Na sua acepção de pessoa, o homem transcende sua própria natureza biológica e sua animalidade para se propor diversamente na interpretação e na elaboração da história, do capital simbólico e nas instituições de direito por meio da constituição da comunidade”²⁶.

Como consequência dos fluxos, dinâmicas e desenvolvimentos da pessoa e da comunidade, se pode conceber formas institucionais de regramento, que é a expressão positivada do Direito, mediante uma comunidade ampliada e *sui generis* que é o Estado. Mas o direito positivo não é o direito substancialmente. Assim como Reinach, Stein concebe a ideia de um ‘direito puro’, que é essencialmente um direito engendrado no aprofundamento da alteridade, na descoberta do sentido do ser em relação e em reciprocidade. O ser que se descobre e amadure na relação empática é capaz de transcender-se e estabelecer padrões de convivência razoáveis e estáveis. E esses conectam-se aos sentidos nucleares da vida, que são existenciais e metanormativos. Nisso se explica a noção de ‘direito puro’. Neste conceito estão preservados a riqueza da experiência humana, desvendados pelo universo da consciência coletiva e comunitária, que possibilitam a dinamicidade do sistema jurídico. As dimensões políticas, sociais, morais e culturais, não vêm concebidas apenas como fatos exteriores, mas como expressões do modo de ser humanos. Ao mesmo tempo, reveste-se de suficiente abertura que o impede de se enclausurar, no que, ao nosso ver se distingue do positivismo autorreferente kelsiano, que, em sua autorreferencialidade, dirige-se à legitimação do direito estatal²⁷.

b. Heidegger, Pareyson e Ricoeur

Outros fenomenólogos hão de se atentar para o sentido do direito. Alguns se destacam, quer pela sua proximidade fontal, isto é, com as origens da fenomenologia, como é o caso de Reinach, Stein e Heidegger, outros, pela perspicácia em desvendar o sentido dos clássicos. Neste caso se sobreleva a figura de Paul Ricoeur. Pareyson comparecerá no texto como diálogo possível com Ricoeur e Heidegger, elucidando ou evidenciando alguns termos do debate.

²⁶ “Nelle sua accezione de persona, l’uomo trascende la propria natura biologica e la propria animalità per proporsi diversamente nell’interpretazione e nell’elaborazione della storia, del capitale simbólico e nelle istituzioni del diritto attraverso la costituzione della comunità” (AVITÁBILE, 2003: 39) (tradução dos autores).

²⁷ Recomenda-se para aprofundar a compreensão da relação entre comunidade, direito e estado em Stein, sua obra principal sobre o tema: STEIN, Edith. *Una ricerca sullo Stato*, 1999, p. 30-49 e 76ss. No âmbito da análise e exposição das noções de Stein: AVITÁBILE, Luísa. 2008, p. 79-117. E em vernáculo, há a contribuição de PONZILACQUA, Marcio Henrique P. *Direito, Intersubjetividade e Estado em Edith Stein*, 2019, p. 23-25.

Heidegger propõe a consideração do direito não como apenas um ajuntamento de normas ou como uma explicitação de regras e condutas em códigos. Isso é epifenômeno, mas não alcança o fenômeno em sua dimensão profunda. Sua análise busca compreender o direito como um ‘existencial’ humano – expressão substancial do modo próprio de ser humano²⁸. Ou seja, a questão fundamental é: em que consiste o direito? Como desvendar o ontológico nesta seara? Há um modo próprio de ser do direito que se revela para além do contingente e circunstancial?

A resposta em Heidegger parecer emergir da tensão entre a temporalidade e a transcendência. A temporalidade é condição para a transcendência²⁹. Ao se descobrir finito, um ser para a morte, o humano é capaz de engendrar sentido e de construir horizontes que superem a finitude, mediante especialmente a linguagem e a cultura, que são o substrato do direito. Mas como os demais fenomenólogos, o significado do direito não se encontra nas suas expressões positivadas ou meramente conjunturais. Isto equivale a explicitações pontuais de um propósito mais profundo, que é metanormativo.

De acordo com a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, o fundamento do ser é o próprio ser, sua presença. O ser-aí, o *Dasein*, se constitui o alicerce das ações e produtos humanos. O direito, por consequência, não pode ser reduzido ao texto da norma e à sua interpretação automática e literal. O direito não pode ser concebido, por consequência, como reprodução, mas como produção, fundamentada na existência humana, no modo próprio de ser do humano que se desvela e que compreende. Nesta interação entre ontologia e mediação histórica que se pode encontrar o fundamento do direito. Por certo que, nisto há a vertigem da existência, o risco do desencontro, mas é nessa inserção histórica de algo que a ultrapassa que se revela a pontencialidade da justiça³⁰.

Outro elemento de grande importância em Heidegger, cuja compreensão elucidada o sentido do direito, e essencialmente vinculado ao fundamento último da existência, que é a liberdade. Ela consiste no ‘fundamento do fundamento’

²⁸ ROMANO, Bruno. *Presentazione*, 2003, p. VI.

²⁹ PUNZI, Antonio. *Il logos tra le carte del giurista: frammenti di filosofia del diritto*, 2003, p. 179-180.

³⁰ Sobre a centralidade do *Dasein* na perspectiva de Heidegger, se pode ler: MELLO, 2015: 24-45. Ele se baseia sobretudo em HEIDEGGER, Martin. *O Princípio do Fundamento*, 1999. Posição semelhante já fora defendida anteriormente (PONZILACQUA, Marcio Henrique P. *Direito, Intersubjetividade e Estado em Edith Stein*, 2019, p. 4-5).

ou o ‘poder-ser’ pelo qual se define ‘apropriadamente o ser da existência’³¹. Portanto, a liberdade é fundamento e horizonte do ser e de tudo aquilo que se vincula a existência humana. Mas a liberdade, em Heidegger, emerge justamente da discussão da finitude. Ela é fundamento enquanto direcionamento do ser³².

O direito, enquanto expressão da intencionalidade humana, de sua relação sujeito-objeto, é também perpassado pela liberdade. O fundamento último do direito deveria ser, igualmente, a liberdade.

Para Paul Ricoeur, diferentemente, o substrato da fenomenologia jurídica está num desafio filosófico. A razão jurídica não pode adequar-se ao convencional, mas ‘in-formar’-se da verdade, a qual se apresenta como inexaurível, mas que se pode desvendar, associada à justiça, enquanto forma da verdade, que atestam a dignidade humana e sua indisponível liberdade. É na aventura da *alteridade* e na sua dinamicidade centrada no desejo de ser reconhecido que se desvela a justiça, como forma de apreensão da verdade. A presença do outro (alteridade) é condição para o desenvolvimento de si mesmo (*ipseidade*). A integridade do ser compreende uma espiral identitária que emana da comunicação intersubjetiva: agir, falar, narrar³³.

A identificação se dá no processo de reconhecimento recíproco, sem o qual o outro permanece sem rosto, e, por consequência, sem direito. A justiça não consiste de escolha pessoal e arbitrária, como a amizade. Ela é de fato o reconhecimento do outro em seu próprio ser, história, desejo e necessidades. E isto concerne à espiral da construção identitária³⁴.

Pareyson, por sua vez e à semelhança de Heidegger, evidencia a liberdade como condição para a constituição do direito. Mas a liberdade é paradoxal, ambígua. A abertura à interpretação, elemento constitutivo do texto jurídico, implica certa liberdade de provimento de significados. É na tensão entre liberdade (Pareyson) e verdade (Ricoeur) que emerge o direito. Perscrutar a verdade implica caminho que ascende da liberdade do indivíduo à liberdade do coletivo e vice-versa. O direito é resultante, portanto, da dinâmica da

³¹ MARQUES, Victor Hugo de Oliveira. *Liberdade e Fundamento no Projeto da Metafísica do Dasein de Heidegger*, 2014, p. 238.

³² MARQUES, 2014, p. 441.

³³ RICOEUR, Paul. *Studi di fenomenologia: verso il formalismo giuridico*, 2009, p. 186-194; Sobre o tema, há a interessante digressão encontrada em CANANZI, Daniela. *La spirale estetica del diritto: normatività e formatività giuridica* discute con Ricoeur e Pareyson, 2003, p. 83-85.

³⁴ CANANZI, D. *La spirale estetica del diritto: normatività e formatività giuridica* discute con Ricoeur e Pareyson, 2003, p. 100; RICOEUR, Paul. *Persona, Comunità e Istituzioni: dialettica tra giustizia e amore*, 1994, p. 82.

busca estética que se concentra da ‘verdade na liberdade’³⁵.

Questão central para a fenomenologia jurídica diz respeito à ‘forma’. Mas a forma é antes de tudo compreendida como “organismo, vivente de vida própria, irrepitível na sua singularidade, exemplar no seu valor, completo e aberto simultaneamente na sua finitude que encerra um infinito”³⁶. Portanto, a forma sob o ponto de vista fenomenológico não é algo enclausurado em si mesmo ou estanque. Antes é dotado de permeabilidade, abertura, organicidade e considerável instabilidade. Sua singularidade e exemplaridade o constitui paradoxalmente completo e aberto, finito e envolvido de infinitude. Portanto, a ‘formativtà’ no âmbito jurídico não se confunde com o formalismo imperante no mundo jurídico, que é justamente o enclausuramento dos sentidos e padronização de ortodoxias hermenêuticas impermeáveis à organicidade existencial.

Com base na fenomenologia husserliana, outro elemento interessante encontrado em Ricoeur, que pode abrir caminhos de reflexão e aproximação entre a fenomenologia do direito e a fenomenologia da religião é concernente ao *habitus*. Ricoeur fala de uma fenomenologia do *habitus*. Ela se constitui, possivelmente, o elemento que vincula a consciência empírica – periférica, à consciência profunda. Ao mesmo tempo o *habitus* importa tanto a intersubjetividade, ou seja, os padrões e condutas transmitidos e reverberados nas gerações, quando a possibilidade de transcendência, numa redução eidética, em que a temporalidade do Ego se abre às possibilidades de sentido para além sua *ipseidade*. A análise do *habitus* propicia superar os limites estagnantes de ciência meramente objetiva e estática. Remete à dinâmica entre cultura, psique, espírito e cultura, que são componentes da massa jurídica igualmente, e que permitem vislumbrar um horizonte de um ‘ainda não’ mesmo nas estreitas configurações do ‘já’. É esta tensão escatológica, essa predisposição à projeção futura que alimenta a temporalidade do formalismo jurídico e a elucida³⁷.

Outro ponto de destaque na análise fenomenológica de Ricoeur, fundamentada em Husserl e Kant, é concernente à mutualidade da liberdade. A pessoa só se compreende num processo comunicativo de consciência, ou seja, a plenitude do indivíduo se dá numa dinâmica de autorreconhecimento que se dá na

³⁵ PAREYSON, 1985, p. 210; PAREYSON, 1971, p. 27-28, CANANZI, Daniela. *La spirale estetica del diritto: normatività e formativtà giurídica discute con Ricoeur e Pareyson*, 2003, p. 103.

³⁶ PAREYSON, 1985, p. 222.

³⁷ RICOEUR, Paul. *Studi di fenomenologia: verso il formalismo giuridico*, 2009, p. 141-151.

reciprocidade. Fora deste contexto, não se pode falar de uma totalidade prática e ética da pessoa. A existência comum, a mutualidade intencional, abre a possibilidade de que a pessoa se constitua como membro legislador numa comunidade ética. O outro segue indecifrável. E somente na abertura gradativa e comunicacional, dotada de *respeito* e reverência a essa dignidade, pode-se estabelecer um espaço comum de interação e integração que enseja o estabelecimento de valores, condutas e limites, que são expressões próprias do direito³⁸.

c. Possibilidades, caminhos e desafios da fenomenologia jurídica

Algumas possibilidades e desafios emergem quando da aplicação da fenomenologia à seara jurídica. Foram recolhidos com perspicácia por Anselmo L. Laranja e Elda C. A. Bussinger³⁹. O principal benefício que incorre a inserção do direito no horizonte da fenomenologia é a percepção de que o direito é mais do que o proposto pelos reducionismos positivistas. Ao introduzir novas propostas de pensamento e método, e apresentar proposições valorativas, a fenomenologia possibilita à ampliação do objeto de estudo da ciência do direito. Remete à fundamentação apriorística – que é eminentemente metanormativa⁴⁰.

Em campos especialmente sensíveis, como o são o dos direitos humanos, a perspectiva fenomenológica é especialmente produtiva, haja vista a sua ênfase na fundamentação do direito para além de códigos positivados ou da expressão circunstancial da norma. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, é essencialmente metanormativa. Tem um fulcro antropológico que suplanta às manifestações espaciais e temporais do texto. Reivindica uma compreensão axiológica do humano que é transcultural e, em boa medida, transcendental às particularidades de expressão de estados em que o texto da Declaração é inserido.

O texto de Laranja e Bussinger ilustra essa potencialidade de aplicação com decisão havida no âmbito da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3540-1, no Supremo Tribunal Federal, que tratava da inconstitucionalidade de artigos do Código Florestal. Na ocasião, o Ministro Celso de Mello invocou a fundamentação axiológica do direito fundamental ao meio ambiente,. A posição do ministro

³⁸ Ibid., p. 188-191.

³⁹ LARANJA, Anselmo L. ; BUSSINGER, Elda C. A. *Fenomenologia de Edmund Husserl e o Direito: caminhos e obstáculos*, 2018, 189-212.

⁴⁰ PONZILACQUA, M. H. P., 2019, p. 16-17.

teve por suporte intuições a partir de elementos nucleares já presentes no bojo da Constituição Federal e da Declaração dos Direitos Humanos⁴¹.

Esses elementos nucleares são apriorísticos e não dependem exclusivamente da comunicação exclusivamente linguística e denotativa.

Outro exemplo discutido pelos autores diz respeito à ADI 4277 e à Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, com o reconhecimento de união estável de pessoas de mesmo sexo. Embora o texto constitucional não preveja a proteção de situações familiares embasada homoafetividade, a dinamicidade social e suas novas expressões axiológicas se contrapõem aos sentidos primordiais textuais e acabam ensejando discussão deste tipo⁴².

Esse demonstra ser o grande desafio à fenomenologia do direito, porquanto ele parece atrelar-se às condições existenciais em que o hermeneuta se encontra, isto é, as expressões conjunturais do direito e às oscilações de conteúdo apresentadas pelos grupos presentes na formação dos 'Estados Democráticos de Direito'. Ao eleger essa constituição estrutural e política como regime apto para captar a formação histórica e os consensos dela advindos, os estados acabam por incidir numa limitação substancial, avessa à atemporalidade e imutabilidade pretendida pelo método fenomenológico. O direito é assim, de certo modo, reduzido aos condicionamentos históricos e à sua dinamicidade⁴³.

Por outro lado, os defensores da fenomenologia, podem argumentar que a democracia, ela em si mesma, se baseia em pressupostos para além da materialidade textual. Princípios como a igualdade, da impessoalidade ou a própria noção de democracia tem certo lastro de perenidade.

A mutabilidade dos fenômenos sociais e sua variação de manifestações se mostraria desafio considerável à fenomenologia, ao menos nos termos propostos por Husserl. Husserl coloca o texto legal em suspensão pelo processo de redução fenomenológica. Com efeito, o direito positivado em Husserl pertence ao *Lebenswelt*, enquanto mundo vivido, que precisa ser suspenso para a apreensão da sua forma originária ou apriorística⁴⁴.

Essa crítica parece passível de superação pela fenomenologia heideggeriana, ao sustentar, mediante a elaboração da noção do Dasein, que o sentido

⁴¹ LARANJA, Anselmo ; BUSSINGER, Elda. 2018, p. 206.

⁴² Ibid., p. 207.

⁴³ Ibid., p. 197.

⁴⁴ Id., 2018, p. 197 e seguintes.

das coisas emerge do mundo e não em oposição a este ou a sua suspensão predicativa⁴⁵. Também supera-se pela aplicação da noção de *habitus* no sentido que lhe foi dado por Paulo Ricoeur e explicitado acima, enquanto elemento vinculado da dimensão empírica e factual àquele de carácter eminentemente valorativo e transcendental.

d. Direito e Religião: entre o ôntico e o ontológico

Para se conceber a relação entre Direito e Religião em chave de leitura a um só tempo fenomenológica e sociológica, é preciso entender que o ambos são perpassados, em graus distintos e aplicações, de dimensões idênticas, detectáveis sob o ponto de vista da fenomenologia, a saber: as dimensões ôntica e ontológica, de cujas explicitações nos ocuparemos a seguir.

A dimensão ôntica, segundo Heidegger, é a dimensão fenomênica imediata, aparente⁴⁶. A dimensão ôntica do ser é aquela referente à superficialidade sensível do fenômeno. O senso comum há de embasar-se nesta dimensão. No caso do direito, a dimensão ôntica diz respeito à experiência jurídica comum e difusa⁴⁷. No caso da religião ou do religioso, às manifestações ou formas religiosas específicas, comuns e difusas. Em ambos os casos, intervêm elementos contingenciais.

Mas é inexato, em ambos os casos, reduzir o ôntico ao relativo e ao marcado temporalmente. O ôntico, embora seja a dimensão mais perceptível do fenômeno – ou, imediatamente cognoscível – não se reduz ao circunstancial. Há tanto nas normas de direito – naquilo que se convencionou chamar de ‘lei’, quanto nas formas organizativas religiosas, elementos com carácter transcultural e universal. Por certo elas estão relacionadas à dimensão profunda do ser, a *ontológica*, de que se ocupará na sequência.

A dimensão ontológica é a aquela concernente ao ser em si mesmo, em profundidade, para além das aparências. É aquela dimensão no qual o sentido do ser está presente de maneira originária, donde deriva a tarefa filosófica de desvendá-lo.

Esse elemento se encontra radicado na experiência humana fundamental, no modo-próprio-de-ser-humano, que não é somente empírico, acidental e

⁴⁵ STEIN, Ernildo. *Mundo vivido*, 2004, p. 40.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. 2001, p. 301. As noções empregadas por Heidegger podem ser melhor compreendidas com base em: SERBAN, C. *La phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger: une mise en perspective*, 2015, p. 218-229. Explicitamos análise semelhante sobre esse ponto de vista em: PONZILACQUA, Marcio Henrique P. *Direito, Intersubjetividade e Estado em Edith Stein*, 2019, p. 5.

⁴⁷ D'AGOSTINO, Francesco. *Diritto e Religione*, 2013, p. 45-46.

violento, mas que absorve algo de invariável no meio das variações e modos operativos específicos⁴⁸. O invariável se espelha também na dimensão ôntica, mas emerge da ontológica. Ela se substancia na presença. No caso do Direito e da Religião, ambas se conectam através da *pessoa* e da *comunidade*, que são noções axiais do pensamento de Edith Stein. Elas se elucidam no processo de *intersubjetividade*, em que os sujeitos para sua emancipação e maturação necessitam subtrair-se ao solipsismo e entrar em contato, mediante reconhecimento recíprocos, com a alteridade.

O diálogo sobre os direitos humanos, por exemplo, só pode ser eficaz se legitimado neste reconhecimento transcultural e intersubjetivo, haja vista as múltiplas variações de caráter pragmático. E parece que este elemento, que transcende à culturas e indivíduos particularizados, se encontra justamente no âmbito das necessidades humanas. Por certo que elas são perpassadas de aspectos culturais, locais e contingenciais, mas também há algo em si que as torna semelhantes ou comuns a todos os humanos. E não se reportam apenas às necessidades físicas (como comer, vestir, reproduzir, produzir...) mas também aquelas de caráter eminentemente relacional, como o interagir, o buscar companhia, o sentir, a compaixão, a solidariedade, as alianças e reconciliação e, inclusive, o sentido transcendental dessas necessidades, que reporta especificamente ao religioso. O amor, em suas múltiplas acepções, é necessidade humana fundamental. Aplacar ou dar sentido à dor, seja em sua dimensão física, seja em suas dimensões existencial, moral e psicológica, é também uma destas necessidades que tocam o transcendente-religioso. Portanto, a alteridade comparece como senha de acesso ao sentido dos direitos humanos em sua profundidade, sem o que se tornam ineficazes.

Isso possivelmente explique a relevância da liberdade religiosa e de crença na configuração e engendramento dos direitos humanos. Elas se encontram na discussão primordial dos direitos humanos, quer na Querela de Virgínia, acontecida nos Estados Unidos da América, quer na evolução havida na Europa, com epicentro no iluminismo francês. Ambos os protótipos ocidentais de discussão dos direitos humanos historicamente reverberam a emancipação requerida por cidadãos e grupos para se autodeterminarem em matéria de crença e religião. E isso reflete processo intersubjetivo de séculos de busca por autoconhecimento da humanidade mesma.

—
48 Idem.

CAPÍTULO 2



A COMPREENSÃO FENOMÊNICA DO SAGRADO

2.1 ABORDAGENS SOCIOETNOLÓGICAS

Pode-se afirmar que as primeiras abordagens sociológicas em alguma medida antecederam aquelas fenomenológicas no sentido de apreensão do sentido do sagrado ou do fenômeno religioso. Constituem-se abordagens distintas e, em grande medida, independentes, mas não necessariamente excludentes. A fenomenologia da religião nasce como reação a eventuais reducionismos dos aportes sociológicos prévios e vai, gradativamente, buscar uma compreensão mais totalizante do ‘religioso’.

A Sociologia da Religião se incrementou ao longo de mais de um século, acompanhando o avanço das sociologias de um modo geral. Já em seus primórdios, quase todos os pensadores que se ocupavam das formas de expressão social, também se ocuparam da dimensão religiosa. O religioso é elemento constitutivo de todo e qualquer agrupamento humano e cuja análise se mostra imprescindível sob o ponto de vista sociológico.

A ideia aqui não é reconstituir todo o complexo desenvolvimento da Sociologia da Religião, mas antes, demonstrar através de aspectos relevantes e dos expoentes, como se delinearam as abordagens acerca da experiência religiosa em sociedade, em suas características fundamentais. Auguste Comte, precursor dos estudos de Sociologia, já no final do século XVIII, há de buscar introduzir uma análise positivista da religião. Isto é, conceber o elemento religioso na seara da exposição lógico-racional. A pretensão científica que norteia essa concepção pretende extirpar tudo que não se constitua como racional. Visa superar inclusive a filosofia e a metafísica. A ideia orientadora é alcançar, racionalmente, ‘provas científicas’ capazes de haurir leis universais a governar a sociedade e que sirvam de instrumentos para ler os elementos sociais, desprovidas de quaisquer resquícios irracionais. Isso está explicitado em sua pretensão de ‘catequese positivista’⁴⁹.

Émile Durkheim seguramente é precursor da metodologia de análise sociológica. Seu enfoque é, contudo, positivista, ao buscar inserir os estudos sociológicos no ‘panteão’ das ciências, e, ao mesmo tempo, imprimir-lhe um caráter empírico-demonstrativo, através da categoria do ‘fato social’. Ele vê a religião como manifestação natural da atividade humana, detectável mediante a observação da conduta humana. É *fato social*, porque provida de *generalidade* – isto é, difundida em todos os agrupamentos do mesmo nível de ‘desenvolvimento’ e estágio societário; *coercitividade*, porque exerce sobre os indivíduos força moral; *exterioridade*: independe da subjetividade individual, e se apresenta como características objetivas detectáveis; *historicidade*: porquanto expressão de contextos sociais específicos no espaço e no tempo.

Durkheim concebe o mundo dividido em dois territórios distintos, o sagrado e o profano. Essa divisão é o elemento característico do pensamento religioso. A religião é assim concebida como um sistema compacto de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, que são alçadas a categoria de coisas separadas ou proibidas. A igreja é a comunidade moral que reúne aqueles que aderem à mesma crença. Para compreender as formas religiosas, Durkheim se propõe a analisar as mais elementares e entende que no totemismo está a religião por excelência: ali se evidencia a separação entre sacro e profano. O ‘ser’ sagrado por excelência é o *mana* totêmico: que se constitui como força religiosa coletiva e anônima do clã, imanente e transcendente ao mesmo tempo. É um Deus

⁴⁹ PACE, Enzo. *Sociologia delle Religione*, 2016, p. 5-7.

impessoal, como centro religioso. Nesta religião não há ‘pessoas’. A concretude antropomórfica se encontra no segundo estágio, representado por demônios e gênios e das emanações de *mana*. Para Durkheim, aqui se encontram as origens do céu, do culto dos mortos, dos ritos e de sua eficácia.

Na religião estão expressas as interações entre indivíduos e suas respectivas comunidades. Os elementos de representação coletiva e de coesão social ali são explicitados. A compreensão de religião em Durkheim deriva da noção de consciência coletiva, pela qual entende o conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma comunidade, que constitui um determinado sistema com vida própria. Ela transcende à consciência individual. E dela defluem as ideias. O sagrado está na origem do culto. O fim religioso é a salvação. E esta deve ser compreendida como experiência social – ou seja, o indivíduo a realiza em sociedade e a partir dela. O sagrado deriva, portanto, da consciência coletiva – força engendradora na sociedade e sobreposta ao real⁵⁰. As condutas individuais são engendradas mediante processos de socialização, em que gradativamente os indivíduos incorporam os valores, significados e representações do grupo. Os processos de socialização, que se transfiguram em modos de apreensão, inteligibilidade e expressão dos padrões sociais dominantes são o modo como cada indivíduo integra-se na comunidade. São sutis e coercitivos⁵¹.

Marcel Mauss segue os caminhos de Durkheim no tocante à separação sagrado/profano e o totemismo como origem da experiência religiosa. Todavia, mais do que o preceptor, ele, em conjunto com Hubert, insiste na importância do simbolismo. A experiência do sagrado se concentra no símbolo. O símbolo é, a um só tempo, objeto de culto e elemento central da coesão social. Para ambos, o sagrado é tudo aquilo que, para o grupo e seus membros, qualifica a sociedade. As ideias-forças da sociedade, como pátria, propriedade, trabalho e pessoa humana são intimamente ligadas à noção de sagrado. O sagrado está no centro de todo fenômeno religioso, que abarcam todos os mitos e todas as ritos, e também a própria noção de Deus. Mas ambos concordam com Durkheim, ao conceber o religioso como produto da sociedade, engendrado no âmbito da consciência coletiva, uma força *sui generis* imaterial e impessoal⁵².

⁵⁰ DURKHEIM, Émile. *Le forme elementari della vita religiosa*, 2012. p. 14-17.

⁵¹ BERGER, Brigitte; BERGER, Peter. *Socialização: como se tornar membro de uma sociedade*, 1973, p. 200-214.

⁵² RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell’umanità*, 4ª ed. Milano: Jaca, 2012, p. 79; HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Teoria generale della magia e altri saggi*, 1963.

Ao contrário dos predecessores, Laura Levi Makarius enfatiza a violação do tabu como elemento motor do fenômeno religioso. A eficácia do *mana* está na função de ideologia arcaica do tabu de sangue (temor de sangue) e deriva de sua ambivalência (temor/violação). A força maléfica do sangue impuro é resgatada pela violação do tabu, sobre o poder do sangue, a sobreindução, que permite que mantenha o seu caráter de força imaterial e difusa em toda parte, imanente ao universo. Com a evolução das sociedades tribais, o antagonismo pureza/impureza se cola no antagonismo do sexo, e implica na submissão da mulher, na exaltação da paternidade e da propriedade. A impureza é associada ao feminino. Para si, a religião não emerge como organização voluntária, mas como elaboração mental ante as necessidades e ao desejo concreto de uma vida melhor. As crenças mágicas, por isso, são suscetíveis de explicação racional⁵³.

René Girard também há de concentrar no aspecto da violência a ideia do religioso. Considera como religiosos os fenômenos vinculados a tornar viva a memória, a celebração e a perpetuação de uma humanidade radicada, em última instância, no sacrifício de vítima expiatória⁵⁴. A religião emerge como elemento supletivo da vingança, naquelas sociedades desprovidas de sistema judiciário, para aplacar a violência. Mas também para Girard, assim como para os anteriores, há um enfoque na relação entre os vínculos sociais e culturais. A dimensão sagrada comparece como o meio pelo qual a sociedade organiza sua vida e realiza seu ideal. Freud teria percebido claramente essa função sacrificial emanada da violência, em sua obra *Totem e Tabu*⁵⁵. No sagrado, confluem as energias de ordem e de desordem, de paz e de guerra, de criação e de destruição⁵⁶. Há uma violência de base ou fundadora nos mitos e ritos em função da vítima expiatória.

A linguagem religiosa denota essa ambivalência. Por exemplo: a expressão latina *sacer* pode indicar tanto o sagrado, o benéfico, quanto o maléfico, o rejeitado. Ao contrário de Benveniste, que entende⁵⁷ o grego *hieros* é expressão despida de

⁵³ MAKARIUS, Laura L. *Le sacré et la violation des interdit*, 1974; RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell'umanità*, 4ª. ed. Milano: Jaca, 2012, p. 20-22.

⁵⁴ GIRARD, René. *La violenza e il sacro*. Milão: Adelphi, 1980.

⁵⁵ FREUD, Sigmund. *Toten und Tabu*, 1913.

⁵⁶ GIRARD, René. *La violenza e il sacro*. Milão: Adelphi, 1980, p. 357-358.

⁵⁷ Émile Benveniste é importante é importante linguista. Suas contribuições gravitam em torno da compreensão da linguagem com foco nos enunciados e interessa-se especialmente por temas como a subjetividade e intersubjetividade, significação, relação universal e particular. Seus estudos primordiais, são engendrados com base em pesquisas acerca do indo-europeu, quando igualmente se deparou com os elementos acerca do sagrado. O interesse de Benveniste sobre a emergência coletiva da linguagem, enquanto evento interativo, e sua apreensão subjetiva, faz com que se preocupe igualmente com o sagrado. Muitos dos seus principais livros demonstram especial preocupação da dialogia entre o campo religioso e a formação linguística. Desde seus textos primordiais se encontra a dimensão positiva do hieros. Cf., p. ex., BENVENISTE, Émile. *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, 1929; *Essai de grammaire sogdienne; deuxième partie*, 1929; *Les infinitifs avestiques*, 1935.

contaminação pejorativa, Girard entende que a expressão também se conecta aos instrumentos de guerra. Enfim, “É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado”⁵⁸. Ele emerge para evitar o retorno à violência destrutiva. A ideia de sacrifício redentor é permeada ela mesma dessa significação.

Roger Caillois, há de conceber o sagrado como modo de apreensão afetiva com o invisível. Tem por base os estudos de Lucien Lévy-Bruhl. A tônica aqui é no simbólico, que permite tornar visível ou representável o invisível. Assim, o sagrado não é substancial, mas relacional: inerente à função de participação humana em contato com o mundo sobrenatural ou invisível⁵⁹. É isto que Caillois buscar compreender mediante a descrição dos tipos de relação atinentes ao sagrado: “sob a forma religiosa elementar, o sagrado, portanto, representa antes de tudo uma energia perigosa, incompreensível, insubmissa e altamente eficaz”⁶⁰.

Ao lado desses nomes, é imprescindível alusão a dois grandes clássicos da sociologia, Max Weber e Karl Marx, dos quais nos ocuparemos a seguir.

2.2 KARL MARX E A ABORDAGEM MARXISTA

Marx e o marxismo⁶¹ vêm com bastante suspeita a religião. Ela se configuraria no âmbito da superestrutura ideológica, em cujo reflexo se erigem as infraestruturas econômicas. A religião está, junto com a educação, a família, o direito e o Estado, como as bases tradicionais de pensamento ou de mundivisão que apelam para as respectivas configurações socioeconômicas, justificando-as e legitimando-as. Também serve como mecanismo de ‘alienação’ ou se possibilidade de evasão em meio às agruras da relação de dominação, que Marx consigna na palavra ‘ópio’, enquanto estupefaciente capaz de propiciar condições de tolerância e resignação. Ela é dual e ambígua. A perspectiva é de que a religião é a um só tempo produto histórico, associado ao Estado, modo de ‘inversão da consciência’ e ‘suspiro’ ou ‘protesto’ contra a opressão. Ela representa o estágio do homem que se está perdido em sua ‘autoconsciência’ e ainda não se encontrou. O religioso é projeção humana: fabricado por ele. Em razão da dialética, se

⁵⁸ “É la violence che costituisce il vero cuore e l’anima secreta del sacro” (GIRARD, 1980, p. 26) (tradução dos autores).

⁵⁹ Cf. RIES, *ibid.*, p. 28-29.

⁶⁰ “Sous sa forme élémentaire, le sacré représente donc avant tout une énergie dangereuse, incompréhensible, malaisément maniable, éminemment efficace” (CAILLOIS, Roger. *L’homme et le sacré*, 1963, p. 21) (tradução dos autores).

⁶¹ ROJO, Sergio Vusovic. *La religion, opium du people et protestation contre la misère réelle*: Les positions de Marx et de Lénine, 1988, p. 197-230.

constitui como um alento do homem oprimido, seu suspiro, seu refúgio contra as misérias da sociedade, que se apresenta sem coração e ‘sem alma’: “A angústia religiosa é a um só tempo a expressão de dor real, mas também protesto contra este sofrimento. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração e a alma das situações desalmadas. É o ópio do povo”⁶². A crítica à religião se torna fomento de volta à razão, de retorno ao sol. A religião é sol ilusório. Por isso Marx prossegue:” “A abolição da religião como felicidade ilusória do povo é exigência para a sua felicidade real”⁶³. Criticar a teologia implica em crítica radical da política. A crítica ao céu, equivale à crítica da terra, e criticar a religião, como crítica ao direito⁶⁴.

A tônica materialista fez com que Marx, e, posteriormente, os marxistas, mesmo os revisionistas, incidissem em nocivo reducionismo gnosiológico, ao conceber a religião apenas em seu aspecto conjuntural e epidérmico. A história dos países ditos ‘comunistas’, notadamente aqueles em que se operou a mudança do regime, demonstrou o equívoco ou ‘ingenuidade’, ao menos parcial, destas conjecturas, haja vista a pujança que o elemento religioso se manifestou justamente após a repressão ou a resistência havida contra o sagrado e os elementos simbólicos a ele associados.

A escola de Frankfurt, em seu diálogo crítico com a teoria marxista, foi capaz de interpretações mais realistas no âmbito da religião. Jürgen Habermas, um de seus atuais e mais próximos representantes, tem sido capaz de rever conceitos estabelecidos acerca da significância do religioso no mundo contemporâneo, cujo papel não é apenas coadjuvante, mesmo no âmbito da ‘esfera pública’.

Ao alargar o conceito de ‘razão’ para além de construção lógico-racional e instrumental, e ao inseri-lo no âmbito de um processo comunicativo, Habermas parece capaz de superar mesmo a concepção weberiana de que a religião exigiria dos fieis o ‘sacrifício da inteligência’. A racionalidade

⁶² “The religious suffering is at one and same the expression of real suffering and the protest against the of real suffering. Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, and the soul of souless conditions. Is the opium of the people” (MARX, Karl. *Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, 1969, p. 304, tradução nossa). Como Löwy, preferimos traduzir ‘suffering’, no início da frase, por angústia. Também o acompanhamos na tradução seguinte, em que a mesma expressão aparece como dor e, finalmente, mantivemos ‘sofrimento’ ao final, para evitar redundâncias vocabulares. Em inglês, porém, todos aparecem como ‘suffering’ (Cf. LÖWY, Michel. *Marxismo e religião: ópio do povo*, 2007, p. 299-300). Mas o sentido foi preservado, no sentido, de que a dor ou a angústia religiosa expressam, dialeticamente, paradoxalmente e simultaneamente, dor real e forma de resistência à dor imposta.

⁶³ “The abolition of the religion as the illusory happiness of the people is the demand for the real happiness” (MARX, Karl. 1969, p. 304) (tradução dos autores).

⁶⁴ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 2005, pp 146-147; LÖWY, Michel. *Marxismo e religião: ópio do povo?*, 2007, p. 299-315.

comunicativa, destinada à interação e o entendimento, recupera igualmente a possibilidade de sentido do religioso no âmbito da esfera pública, em que as reivindicações da sociedade civil são expostas⁶⁵.

Como indicamos na introdução deste livro, é justamente essa perspectiva habermasiana que nos possibilita e nos impulsiona ao passo posterior de procurar modos de estabelecer essa interação comunicativa no espaço público, considerando a inextricabilidade do fenômeno religioso do fenômeno humano em si e, ainda, reconhecendo a racionalidade própria do religioso e o seu caráter de repositório ontológico de sentido do humano.

Segundo Ricoeur, a ingenuidade do materialismo dialético decorre justamente de sua percepção epifenomênica ou estritamente empírica, enquanto o fenômeno ultrapassa os condicionamentos temporais. Não se trata de negar a realidade, mas de recuperar para além da objetividade e da interobjetividade a potencialidade de sentido engendrada na intersubjetividade, sem o que a liberdade é apenas quimera. Ao mesmo tempo, uma *materialidade* despicienda de análise fenomenológica, que importa reciprocidade, remete à dissimulação da consciência, porque falseia o objeto em si mesmo, como se apresenta ao sujeito cognoscente, e, como tal acaba por servir justamente à camuflagem do sistema econômica, contra a qual se insurge ingenuamente a dialética materialista⁶⁶. Parece até que Marx chegou perto de vislumbrar essa estreita conexão entre a dor real e a dor ou angústia religiosa. Mas a tomou, depois, apenas como forma de ‘alienação’ ou de ‘protesto’, quando na verdade, e sob o ponto de vista do fenômeno em si mesmo, a religião capta algo do indecifrável e profundo mistério do sofrimento e angústia existenciais do humano e de sua redenção. Não será a religião, no seu sentido mais profundo, mecanismo de encontro com a identidade e alteridade humanos mais significativos? Não é ali que se encontra seu sentido mais completo? A fenomenologia da religião perscruta esse caminho, como se elucidará mais adiante.

⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Religion and the public sphere*, 2006; MONTEIRO, Paula. *Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade*, 2009, p. 199-213.

⁶⁶ RICOEUR, Paul. *Studi di fenomenologia: verso il formalismo giuridico*, 2009, p. 93-107.

2.3 MAX WEBER E A ABORDAGEM WEBERIANA

Max Weber dá relevo ao elemento religioso na sua sociologia. De fato, dedica a esse tema numerosos trabalhos, inseridos no âmbito de método da sociologia compreensiva, cujo centro é a noção de *ação social*. Na sua perspectiva, ação é aquele comportamento dotado de significado, que é produzido em contexto social interativo de reciprocidade. A ação social é destinada a outrem, que não necessariamente precisa estar presente, mas considerado como potencial destinatário quando de sua expressão.

Weber introduz a questão da ética religiosa na sua abordagem acerca das origens do capitalismo. Para si, a evolução da ética protestante, especificamente a calvinista, há de propiciar as bases de cosmovisão que lograrão a consolidação do sistema capitalista. Portanto, em Weber, a dimensão religiosa comparece como substrato no significado das ações e da reciprocidade de condutas entre os envolvidos, a base da coesão de sentido societário. Está intimamente associada às demais dimensões humanas, como aquelas política, cultural e econômica. Interessa-lhe especialmente o potencial transformador da religião na ordem social, mediante a transmissão ou mudanças de significados.

Segundo o estudo clássico “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, o *ethos* calvinista, mediante seus aspectos primordiais, como a valorização da riqueza temporal como consequência de vida virtuosa e como sinal de predestinação, o ascetismo, a sobriedade nos costumes e a possibilidade de lucro e poupança, permitiu às sociedades europeias engendrarem um novo modelo de produção de acúmulo de capital e de ênfase na produção⁶⁷. A disciplina moral, a teologia da prosperidade e a valorização do trabalho como vocação teriam constituído os elementos éticos suficientes para a pujança de um novo modo de conceber as relações de produção. Trata-se, especialmente, de relação de ‘afinidade eletiva’ em que a cosmovisão calvinista fomentou as balizas para os primórdios do novo sistema econômico, que gradativamente se autonomizou do seu caráter eminentemente ético-religioso.

A teoria weberiana é hoje bastante discutida e critica-se uma certa unilateralidade do sociólogo ao apontar na esfera religiosa a origem e fundação da ação, considerando insuficientemente as próprias condições sociais nas

⁶⁷ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 2017.

quais a experiência religiosa se desenvolveu⁶⁸. Fato é que os estudos de Weber são fundamentais para entendermos a origem do estado e dos sistemas econômico, político e jurídico modernos. A sua teoria acerca do processo de secularização (à qual tornaremos mais adiante) e de autonomização das esferas da vida social é um contributo fundamental para o entendimento das sociedades modernas. O que importa neste momento, porém, é notar que também sob esse ponto de vista weberiano a religião é tomada com singular relevância, quer por sua abrangência e potencial transformador, quer por sua significância e capacidade incisiva no campo da formação da mentalidade social e impacto nos modos de expressão cultural, política e econômica.

Uma passagem significativa presente na obra de Weber, a qual nos serve para compreendermos o processo social que moldou majoritariamente a relação com o sagrado no ocidente, é aquela na qual o autor nos apresenta os conceitos de Igreja, Seita e Carisma. Para Weber a tipologia das formas de organização religiosa emerge em contextos de ‘especializações’ do sagrado. Suas bases de compreensão estão calcadas em duas vertentes principais: 1) na formação grupal mediante a expressão de significados – que são ‘tipicamente’ religiosos; 2) no âmbito da teoria do ‘carisma’ ou do ‘poder carismático’. No caso da distinção entre igreja e seita, circunscrevem-se numa polaridade antitética, compreendidas no ‘modo no qual os indivíduos vivem e exprimem sua própria religiosidade’. A igreja é um empreendimento institucional, um aparato administrativo que reivindica o monopólio do uso legítimo da ‘coerção hierocrática’⁶⁹.

Para o conceito de grupo hierocrático é decisivo o fato que a regulação da aceitação, concessão ou rejeição do bem sagrado de qualquer gênero, transcendental ou imanente, pode constituir-se o fundamento de um poder espiritual sobre o homem.

Ao aprofundar a distinção entre igreja e seita, Weber reconhece que a principal característica sociológica diferenciadora é delineada a partir da constituição mesma de cada uma. A igreja tem vocação universalista e as seitas, particularista. Para Weber, é o pertencimento voluntário que identifica as seitas, enquanto que as igrejas se explicam pelo nascimento/tradição universal. Na seita há uma renúncia à universalidade, com ênfase na estipulação livre dos seus membros.

⁶⁸ PRABST, Adrian. *Economy of life: charismatic dynamics and the spirit of gift*, 2013. p. 2.

⁶⁹ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2012.

A Igreja assume um caráter ‘inclusivo’ – acolhe os membros que nela nascem, dispensando-lhes a salvação. A seita, ao contrário, tem caráter ‘exclusivo’. Os membros conscientemente aderem e se unem voluntariamente. No primeiro caso, prevalece o ‘princípio da igualdade’ de todos os humanos perante Deus, inclinando-se à ideia de fraternidade universal. No segundo caso, releva-se os ‘dons particulares’, a particularidade e as virtudes individuais. Donde se enfatizam princípios de ‘eterna predestinação divina’, ‘iluminação interior’ e ‘capacidade espiritual de êxtase’⁷⁰. A mediação pela instituição, na seita, é dispensável, desnecessária. Os membros consideram-se uma ‘aristocracia, um grupo eleito que se retém distinto e separado do resto da sociedade’⁷¹.

No âmbito da teoria dos carismas, encontramos outro elemento destacável na teoria de Weber. Na instituição do tipo igreja, segundo Weber, o carisma é algo vinculado ao ofício, é institucionalizado, enquanto que na seita, o carisma é situado internamente no grupo, e pode exprimir-se no ‘líder’ ou noutra personalidade de relevo. Como consequências no plano organizativo, Weber admite que o poder carismático é reconhecido como extraordinário, e apresenta uma relação social rigorosamente pessoal. Se, esta relação é duradoura (não-efêmera), dando lugar a uma comunidade de companheiros de fé, de guerreiros ou discípulos, o poder carismático, em sua ‘pureza típico-ideal’, que se encontrava no nascedouro, se transmuta e transforma em sentido tradicional ou racional (legal), ou, simultaneamente, nas duas direções. Nas seitas, como não está submetido a um ofício preciso, o carisma pode encontrar diversas expressões individuais na figura daquele que é considerado o seu detentor.

Entender a questão da autoridade carismática é importante para entender a relação por vezes conflitual entre o direito e a religião. Isso porque Weber concebe o carisma como força de ruptura com a dominação tradicional estabelecida, a qual encontra seus maiores expoentes no direito (entendido como direito positivo) e na burocracia estatal.

Faz-se necessário, aqui, delinear a importância da figura do ‘profeta’ na história das comunidades religiosas. Cabe notar, para quem não está habituado ao método da sociologia weberiana, que o autor concebe a ideia de tipo

⁷⁰ MARCHISIO, Roberto. *Sociologia delle forme religiose: organizzazioni e culture – dalle teorie classiche alle ricerche contemporanee*, 2000, p. 41.

⁷¹ *Ibid.*, p. 40-41.

ideal como elemento condutor de toda a sua análise sociológica⁷² e é com essa categoria analítica que Weber individualiza na história das religiões essa importante figura tipológica. Como tipo-ideal, entende-se por profeta⁷³ um sujeito carismático, ou seja, dotado de um carisma pessoal, um poder de atração que o distingue de outros sujeitos, que anuncia um novo (ou procura resgatar um antigo) conjunto de princípios ou regras doutrinárias. A crença, por parte do profeta, de que ele é um ser escolhido faz com que o mesmo possua uma sensação de poder que o dá segurança para anunciar uma nova doutrina, mesmo que esta seja contrária a práticas religiosas antes existentes.

De acordo com Weber, o profeta que têm êxito no anúncio da sua mensagem é aquele que atrai seguidores, os quais tendem a formar novas seitas ou novos grupos religiosos. O anúncio da profecia traz em si uma noção cosmogônica da vida. Os acontecimentos físicos e sociais passam a fazer parte de uma plenitude homogênea de significado. Tanto a profecia ética quanto a exemplar, ao dar sentido aos fatos naturais e sociais, inserem-se na vida dos indivíduos de modo a impeli-los a comportarem-se de forma presumível, de acordo com os princípios e a doutrina anunciada. Dessa forma, as ações práticas dos indivíduos, nos diversos aspectos da sua vida, passam a ser influenciados pela ética religiosa na qual estão inseridos. O desejo de salvação presente em algumas religiões pode influenciar, e normalmente o faz, o comportamento dos sujeitos na medida em que os mesmos sigam o conjunto de princípios da ética religiosa na qual estão inseridos.

A mensagem profética do líder carismático é muitas vezes uma mensagem “arrebataadora”. Uma mensagem que seduz os ouvintes por prometer em grande parte dos casos consolo psíquico e segurança ontológica, por preencher a vida dos indivíduos de sentido. De acordo com Weber,

Todas [as profecias] têm em comum – primeiro para o próprio profeta e, em seguida para seus acólitos: uma visão homogênea da vida, considerando-se esta conscientemente de um ponto de vista que lhe atribui um sentido

72 Tipo ideal é uma categoria analítica da sociologia de Weber. Uma boa explicação da elaboração metodológica do “tipo ideal” de Weber é aquela dada por Raymond Aron, para quem “O conceito de tipo ideal se situa no ponto de convergência de várias tendências do pensamento weberiano. O tipo ideal está ligado à noção de compreensão, pois todo tipo ideal é uma organização de relações inteligíveis próprias a um conjunto histórico ou a uma sequência de acontecimentos [...] O tipo ideal permite, de fato, perceber indivíduos históricos ou conjuntos históricos”. ARON, Raymond. 1999, p. 465.

73 As categorias do Profeta e Líder carismático são fundamentais da sociologia da dominação de Weber e estão presentes em diversas de suas obras, sejam aquelas específicas sobre religião, sejam aquelas sobre política. Cf. WEBER, Max. *A política como vocação*, 1982, e WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2012.

homogêneo. [...] significa sempre, só que em graus diversos e com êxitos diferentes, uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num modo de viver, qualquer que seja a forma que este adote em cada caso concreto [...] traz consigo a importante concepção religiosa do mundo como um cosmos do qual se exige que constitua um todo, de algum modo ordenado segundo um sentido, e cujos fenômenos, cada um por si, são medidas e valoradas por esse postulado⁷⁴.

Arrebatadora por excelência, a profecia atrai as pessoas e em uma estreita relação com o que se chamou de “sedução do sagrado” é capaz de criar agremiações de pessoas dispostas a deixar tudo para a vivência íntima com as realidades cósmicas. Ou seja, a profecia é criadora, em muitos casos, de comunidades religiosas no sentido estrito aqui apresentado. Representa também a dialética entre os aspectos intuitivo/espontâneos e o institucional/estruturado. Essa panorâmica da teoria weberiana nos instiga a olhar o cenário religioso de países como o Brasil, onde religiões tradicionais como o cristianismo fervilham em avivamentos lideradas por líderes carismáticos, tidos como homens de Deus, profetas, apóstolos. Sob a guia forte e quase sempre monocrática desses líderes nascem comunidades, seitas em sentido sociológico, onde internamente ao grupo se goza de uma certa horizontalidade das relações, um protagonismo de um sacerdócio difuso, que amálgama o grupo num forte sentimento comunitário.

Este elemento do protagonismo de um sacerdócio difuso é interessante e bastante atual: dele deriva a horizontalidade e corresponsabilidade a que se sentem atraídos os neopentecostais e grupos similares. E explica muito de sua difusão, por exemplo, na América Latina, em que pululam desigualdades sociais e ausências de estruturas democráticas. Ainda que essa horizontalidade seja aparente: num olhar mais profundo, percebe-se que há visivelmente orientação hierárquica e inclinações institucionais, além de elites, que por vezes se beneficiam e até se locupletam da força grupal ou comunitária.

Deve-se a Weber a enunciação do núcleo central da teoria da secularização, que marcou os estudos de sociologia da religião das últimas décadas, influenciando direta ou indiretamente muitos autores, mesmo que com perspectivas diferentes do problema (Peter Berger e Habermas, por exemplo). Da rica sociologia da religião weberiana este é o último aspecto ao qual

⁷⁴ WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2009, p. 310.

gostaríamos de fazer um aceno, pois trata-se de um tema fundamental, do ponto de vista sociológico, para o entendimento da relação direito-religião.

Abordagem weberiana tornou-se clássica ao desenvolver a teoria da secularização, segundo a qual a sociedade moderna industrial-capitalista seria regida por um tipo de racionalidade específica, a racionalidade econômica. Seria esse o tipo de razão prevalecente na orientação da conduta dos indivíduos. O desenvolvimento de tal racionalidade, segundo Weber, aconteceria juntamente com outros processos, o processo de secularização e o de desencantamento do mundo, por exemplo, mas também o processo de industrialização e avanço do capitalismo. O cosmo deixaria de ser considerado sagrado; a explicação dos fenômenos e acontecimentos deixaria, gradualmente, de ser religiosa para ser científica. A religião, desse modo, deixaria de ter papel central na explicação e ordenamento da realidade, perdendo esse espaço para a racionalidade própria da ciência moderna.

Por longo tempo pouco contestada, essa teoria de Weber passou a ser amplamente discutida notadamente porque em países industrializados, como os Estados Unidos, o desenvolvimento econômico e o avanço das ciências não significou um recuo da religião. Fenômenos como o messianismo, o profetismo carismático de matriz cristã, seitas e movimentos exotéricos e milenaristas floresceram com grande vigor na América. Mesmo na Europa, berço da secularização, a raiz religiosa apresentou novos rebentos.

A tese geral da secularização como processo teleológico irrefreável perdeu força, embora não pertinência em alguns dos seus princípios. Fala-se hoje da secularização sobretudo em sua veste de processo pluralização da esfera religiosa nas sociedades. No Brasil, por exemplo, surgem a cada dia novos grupos, novos movimentos, novas identidades, especialmente de caráter místico-exotéricos e grupos de matriz pentecostal. O campo da religião não ficou imune às transformações instauradas pela modernidade e não está imune às transformações que acontecem no momento histórico que vivemos. Neste sentido Deis Siqueira afirma que “o rápido crescimento do número e da diversidade de grupos, doutrinas, filosofias, de novas religiões, novas religiosidades ou novos movimentos religiosos, nas últimas décadas, tem sido um fenômeno bastante significativo”⁷⁵.

75 SIQUEIRA, Deis. *A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místicoesotéricas na capital do Brasil*, 2003.

No artigo intitulado “Anotações sobre religião e globalização”, o sociólogo Renato Ortiz entra na discussão acima posta. Para este, os temas do desencantamento, secularização e emergência da ciência laica têm sido amplamente discutidos na Sociologia. O autor, no entanto, faz uma feroz crítica ao que ele chama de má formulação do debate sociológico acerca da relação entre religião e modernidade. O autor critica uma certa polarização do debate entre duas linhas, uma que aponta para “fim da religião” e outra para a ideia de um “retorno do sagrado” nas sociedades ocidentais contemporâneas. Para Ortiz, “não há dúvida de que uma leitura evolucionista do progresso levou inúmeros pensadores a imaginar a religião como um anacronismo”⁷⁶. Com isso o autor aponta para o que seria um erro: pensar que as mudanças no campo religioso contemporâneo deram um fim à religião. Se a religião não saiu do cenário social, não haveria por que pensar em um retorno desta.

Sem dúvida, muitos dos elementos constitutivos da modernidade estão amplamente difundidos na sociedade brasileira, em especial nas esferas econômica e estatal. Burocracia, racionalidade e dessacralização entraram definitivamente no *hall* dos elementos principais da ação institucional de entes estatais e empresas (públicas e privadas). E isso é de grande relevância sociológica, em especial porque essas são importantes esferas de socialização, produção de ideologias e orientação da conduta dos indivíduos.

Também Renato Ortiz apresenta esse argumento. Para ele, o advento da sociedade industrial não provoca um desaparecimento da esfera religiosa da vida social. É possível falar de perda de centralidade da religião enquanto instrumento de organização social, mas não do seu fim. Nas palavras do autor, “o processo de secularização confina a esfera de sua atuação a limites mais restritos, mas não a apaga enquanto fenômeno social”⁷⁷.

Não a apaga porque, como afirma Deis Siqueira, “a religiosidade, essa dimensão constituinte da condição humana (busca pelo numinoso, pelo misterioso, pelo sagrado, pelo transcendental), pode ser acoplada, mas não subordinada, a outro estruturante da condição humana”⁷⁸. Nos deparamos aqui com os limites epistemológicos da própria sociologia porque a realidade fenomênica nos abriga a teorizar a religião como uma dimensão constituinte

⁷⁶ ORTIZ, Renato. *Anotações sobre religião e globalização*, 2001.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ SIQUEIRA, Deis. *Religiosidade contemporânea brasileira: estilo de vida e reflexividade*, 2006.

do ser humano, como um conteúdo ontológico constitutivo do ser. Essa esfera, porém, não diz respeito à Sociologia, mas a bem outra ciência⁷⁹.

Não obstante o importante aporte dado pelas Ciências Sociais para a compreensão do fenômeno religioso e das formas de manifestação do sagrado, de como estas ciências apontam para a persistência desses fenômenos mesmo diante de profundos processos de mudança social como aquele da secularização, vemos que os métodos e abordagens da sociologia, em suas diversas escolas de pensamento, não são suficientes para uma profunda apreensão do que seja o sagrado e a religião. Isso porque, como já acenamos, os métodos dessas ciências são adequados para captar, descrever e interpretar os fatos, a realidade factual das coisas. Ocorre que certos fenômenos da cultura não podem ser reduzidos à sua factualidade, aos aspectos institucionais ou mesmo simbólicos.

O sagrado ou o religioso, como fenômenos presentes na cultura, não se esgotam em sua realidade institucional, nem nos ritos, nem nos símbolos, nem mesmo nas escrituras e toda forma de arte por meio das quais tais fenômenos se manifestam. Quando nos deparamos com esses aspectos, quase que intuitivamente nos damos conta que estes remetem a algo que está além daquela realidade que se nos apresenta. E mesmo quando nos esforçamos em ter presente todos esses aspectos, percebemos ainda que há uma realidade de fundo, subjacente a tudo isso, que os métodos empregados em estrita pesquisa social não são capazes de penetrar. Porque não os significados dos ritos, em última instância, importam, mas a essência mesma que esses querem transmitir é que é importante, ou seja, importa o significado do fenômeno em si.

2.4 FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

2.4.1 Contribuições fundamentais

a. Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw

Antes de falarmos de Rudolf Otto, é mister uma breve introdução sobre Natan Söderblom, um dos pioneiros em busca da compreensão fenomenológica do Sagrado, e precursor de Otto. Ao tempo das grandes indagações e discussões sobre as religiões primitivas, sobre a origem das crenças religiosas e sobre a formação

⁷⁹ SANTANA, Cleiton Costa de. *Economia de Comunhão: os bens, a história e os corações que os movem*, 2019, p. 46.

do monoteísmo, que tiveram espaço no final do século XIX e início do século XX, ele descobre a importância do sagrado. No início, concentra-se no contexto histórico das religiões, especialmente com foco nos estudos do budismo. Entende que pode haver religião sem concepção precisa da divindade, mas jamais uma religião sem uma oposição entre o sagrado e o profano. O budismo, por exemplo, aos seus olhos, é uma religião sem noção de deus, mas é uma religião de salvação. Distingue o aspecto positivo e o negativo do sagrado. Em sua perspectiva o *mana* das religiões totêmicas não é uma força impessoal, como queriam as correntes estritamente sociológicas, mas busca uma interpretação do sagrado cultivado no homem religioso. A base psicológica que subjaz ao conceito de sagrado comparece como reação do espírito perante o que é surpreendente, novo, assustador⁸⁰.

Söderblom abriu as estradas para Rudolf Otto, cuja obra “O Sagrado”, de 1917, o tornará célebre e um dos expoentes da fenomenologia religiosa. Como historiador das religiões, Otto, a exemplo de Söderblom, aproxima estudos históricos e documentos religiosos da experiência vivida. Profundamente religioso – considera-se um beneditino luterano- observa com inquietação a corrente dessacralizante introduzida por Feuerbach, para quem o pensamento religioso nada mais é do que um pensamento humano projetado *ad extra*. Para Feuerbach, deuses e mitos configuram-se como auto-interpretações humanas.

Otto, por seu turno, procura traçar linhas para uma nova geração de pesquisa. Busca explorar o universo do homem religioso, e através da história das religiões, individuar o ponto fulcral das aspirações religiosas da humanidade. A rigor, a obra de Rudolf Otto não é uma investigação fenomenológica em sentido husserliano, Otto não faz parte daquele círculo inicial da escola fenomenológica, embora tenha lecionado na mesma universidade que Husserl e seja possível encontrar fortes ligações com todo o movimento filosófico iniciado por este último. De fato, na obra “O Sagrado” não encontramos referências a Husserl e à sua filosofia; apesar disso, o próprio Husserl considerou o escrito de Otto como um “começo para a fenomenologia do religioso”⁸¹, um ponto de partida privilegiado para a apreensão do fenômeno. Em Otto, portanto, encontramos a fundação da fenomenologia da religião, embora lhe faltem o rigor do método (elemento importante da filosofia de Husserl)

⁸⁰ SÖDERBLON, Natan. *Holiness*, 1913, p. 735.

⁸¹ ALES BELLO, Angela. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*, 1998, p. 106.

e da elaboração teórica. Tais aspectos, porém, não tiram o mérito de uma obra que marca uma reviravolta nos estudos de religião.

A obra de Otto constitui-se como uma indagação acerca do sagrado considerado como um fenômeno humano primordial (*Ursphenomenon*). O autor estabelece, assim, princípios basilares para a compreensão fenomênica do sagrado, a saber: *Primeiro Princípio*: desnecessidade de demonstração, porque procede da razão pura. Otto cogita a razão pura e perscruta o conhecimento independente de qualquer empirismo, e cita, a ideia de Deus, da alma, da experiência de liberdade. A ideia de Deus, no entanto, é indemonstrável. Mas as ideias de alma e de liberdade configuram-se como o fundamento racional da religião. *Segundo Princípio*: não transitório ou efêmero, mas permanentes. O mistério religioso não se constitui obscuridade passageira. É inefável: o mistério na sua integridade. À religião incumbe a salvaguarda do mistério. *Terceiro Princípio*: o símbolo é a linguagem possível da religião. A integridade do mistério passa pela intuição, que se fixa na ideia pura e nas coisas originais. Não se retém no conceitual. Através do símbolo, a consciência religiosa capta o eterno.

Dialoga com Schleimacher, para quem o fundamento da religião é uma faculdade especial do espírito, apriorística, que inclina o homem para a Sabedoria Eterna. Pela indução histórica, Otto perquire a vida religiosa. Heróis, mitos, profetas e poetas são material de sua análise. Em Moisés, Jesus, Lutero ele assinala alguns exemplos da mística unitiva, cuja exemplificação mais potente se encontra na *Upanishad*. A mística indiana, aos seus olhos, é completa por que se manifesta na dupla via: a negação budista, que conduz à extinção do desejo, ao nirvana, e pelo hinduísmo, se encontra o caminho da plena salvação. O misticismo é assim a forma perfeita de religião: o oposto do racional, o não-racional. Há uma inclinação profunda e íntima da alma, comum a todas as religiosas, que se constitui o fundamento da religião, sua forma fenomênica primordial que se apresenta como *sagrado*. Mas o sagrado, por sua própria essência, se subtrai à definição. É categoria de interpretação e de avaliação, mas inesgotável em termos conceituais. Constitui-se como algo inefável. Os termos *qdósh*, *hágios*, *sanctus sacer* das línguas semíticas e indo-europeias tentam expressá-lo. Comparece como um princípio vivente em todas as religiões, como sua parte mais íntima.

Neste empreendimento de compreensão ou de aproximação fenomênica, Otto busca um termo capaz de fixar minimamente o caráter particular do religioso e de seu desenvolvimento. Encontra-no em *numinoso*, derivado de *numen*.

O *numinoso* é antes de tudo um processo intenso de descoberta, que vai do sentimento de dependência, passando pelo assombro e atingindo o êxtase ou visão beatífica⁸². Ele descreve o *numinoso* em seus graus ou etapas de conhecimento. A primeira parte do percurso diz respeito à percepção do homem enquanto criatura – seu vivo sentimento de dependência (das *Kreaturgefühl*) e sua relação com algo que lhe é superior e superior a todas as criaturas. A segunda etapa diz respeito ao assombro ou estupefação experimentada pela alma humana. Sensação indescritível – *tremendum* – o terror místico na presença da majestade numinosa, a quem pertence toda potência. A terceira etapa é a do *mistério*. O objeto numinoso se apresenta como o ‘totalmente outro’ ou ‘absolutamente outro’, o transcendente. O mistério é, assim, conteúdo qualitativo do numinoso. A quarta etapa é do valor subjetivo, que Otto qualifica de *fascinans*, que seduz, rapta e introduz à beatitude. Do *fascinans* descendem o amor, a piedade, a benignidade, como consequência da assunção do processo de *numen*. Começa no elemento da solenidade mediante profundo recolhimento de adoração individual e elevação da alma ao sagrado como num culto público praticado com gravidade e recolhimento. Várias religiões descrevem-na: experiência da *graça*; *nirvana*, do budismo; *bodhi* iluminador; êxtase do *Upanishad* fundado na gnose (jnâna) ou a visão beatífica do cristianismo.

Enquanto a escola sociológica evidencia a definição do sagrado do ponto de vista da dicotomia sacro-profano, Rudolf Otto há de observar o fenômeno do ponto de vista do ‘numinoso’: há no homem dimensões, não necessariamente antagônicas, representadas pelo ‘homem natural’ – isto é, aquele que divisa sua pequenez ante o numinoso, e ‘homem espiritual’, é dizer: o que se lança para o numinoso, porquanto tem ‘penetrante acutezza della sua profanità’⁸³. Assim, ambos são integrantes do processo numinoso. O profano é percebido não só como algo exterior, mas como algo que lhe é íntegro e precisa ser redimido. A experiência de relação como o Santo mais excelso⁸⁴ faz com que o homem se

82 OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*, 2007, p. 37-40.

83 RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell’umanità*. 4ª. ed. Milano: Jaca, 2012, p. 41-42: “penetrante sentido de seu *profanidade*” (tradução nossa). Pode-se também traduzir por penetrante agudeza, literalmente, e profanidade aqui é entendido como dimensão ou estado profano do ser.

84 A ideia do *Santo mais excelso* parece estar condensado na expressão “Sumo Bem” de São Francisco. Todavia, embora Francisco reconheça em Deus, o Altíssimo, torna-se o grande arauto da encarnação, perpassados dos mistérios do nascimento (presépio) e mistério Eucarístico. Francisco contempla aqui o Deus Altíssimo que se faz ‘carne’ – entra na história humana e dela participa. Portanto, o mistério da Encarnação do Logos para Francisco não é só a ampliação da consciência humana em direção a Deus, como querem os gnósticos, mas a Kenosis, em que Deus se rebaixa e se faz homem, para que, pelo mistério salvífico da redenção, o homem alcance a Deus. É ação gratuita e soberana de Deus, de quem a iniciativa procede. Duns Scotus, teólogo franciscano, chega a afirmar que a Encarnação se encontra presente em Deus, como transbordamento de amor, mesmo antes do pecado original, do qual ela não pode ser concebida como consequência.

lance a ampliação de sua consciência. Emerge uma obrigação íntima de ascender, de ir em direção ao sagrado, ao divino, ao santo. A propiciação e a redenção são os modos encontrados para a santificação, a salvação. Sacro e Profano compõem como valor e contra valor. O homem natural ou simplesmente moral não alcança a ‘santidade’ como valor, por isso não existe para si a necessidade de propiciação e redenção, porque não existe pecado considerado com contra valor. Som/ente o homem espiritual é capaz de discernir o bem precioso.

Para Otto, o sagrado é fator primário encontrado na origem da revelação interior, mas de maneira distinta de cada reflexão mental. Se trata de uma faculdade especial através da qual o espírito apreende o *numinoso*. O sagrado é um ‘a priori’, irreduzível e logicamente anterior a cada percepção sensível e indispensável à concepção fenomenológica do religioso.

A origem das religiões se encontra nesta *revelação interior*. É uma forma originária de pensamento religioso, detectável na ‘razão pura’: categoria *a priori* do espírito. Nisto distingue-se notadamente do evolucionismo religioso, que procura encontrar a origem religiosa no culto aos ancestrais. Para Otto, o ponto de partida se dá na descoberta da razão pura⁸⁵. A ‘revelação’ pode ser uma revelação interior do sagrado, do divino, ou uma revelação do sagrado na história. A linguagem religiosa é eminentemente simbólica e sensível, “desde a época da mais primitiva religião sempre se considerou sinal tudo aquilo que conseguisse despertar o sentimento do sagrado no ser humano, estimulá-lo, fazer eclodir”⁸⁶.

Subsiste, de um lado a revelação interior, privada, e, de outro, uma revelação exterior, histórica ou coletiva. O problema dos sinais e do simbolismo nasce desta interação entre o íntimo e a histórico. Os sinais/símbolos são instrumentos de expressão do *numinoso*: os gestos, a comunidade de oração, o espaço sagrado, os ídolos, as ofertas, o milagre, os livros sagrados, a língua e a arte sagrada, o silêncio, a arquitetura, a música sacra. O catolicismo e parte significativa do luteranismo reportam-no. São esses sinais que permitem perscrutar a ‘divinização’. Emerge também a categoria da ‘divinização’, emprestada de Schleiermacher e da escola neokantiana. A divinização que pode ser entendida como a ‘entrada no divino na história’, que confirma, reforça e completa a experiência numinosa da revelação interior⁸⁷.

⁸⁵ RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell’umanità*, 4ª. ed. Milano: Jaca, 2012, p. 43-44.

⁸⁶ OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*, 2007, p. 180.

⁸⁷ RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell’umanità*, 4ª. ed. Milano: Jaca, 2012, p. 46

Portanto, a religião não pode ser vista apenas como algo dado, como fato sociológico, mas é compreendida como fenômeno indissociável do estudo do homem religioso e de seu comportamento. “A experiência do sagrado é experiência vivida do transcendente e do inefável” e é o fundamento do estudo da história das religiões⁸⁸.

A exemplo de Otto, Gerardus van der Leeuw vai contemplar o sagrado na experiência concreta do humano. Mas enquanto aquele foca na experiência do numinoso, van der Leeuw se interessa pelo comportamento e atitude do homem em presença do sagrado. O sagrado constitui-se como potência, dinamismo criador (*Macht*) do comportamento humano. Neste sentido é mais próximo de Söderblom do que de Otto. No afã de buscar um significado universal da essência religiosa incide numa espécie de reducionismo fenomenológico e histórico, que, aos seus olhos é suficiente para haurir a essência da religião – e não comparece nem como pensamento nem como sentimento, nem como *Weltanschauung*, mas como uma ação cujo impulso primário origina-se do contato com o sagrado⁸⁹.

Examinando a contribuição de van der Leeuw, Angela Ales Bello⁹⁰ nota que a história das religiões não só se legitima como disciplina autônoma, mas também pressupõe uma questão teórica muito complicada que diz respeito ao objeto ao qual se refere. Trata-se de estabelecer o que é a religião. O mérito de van der Leeuw é aquele de afrontar conscientemente este problema quando ele se propõe, na sua *Fenomenologia da Religião*, a indagar o sentido do fenômeno religioso, através de uma pesquisa histórica, na variedade de suas manifestações e a explicitá-lo do ponto de vista do *homo religiosus*, sustentando que em toda experiência que se declare ou que mostre ser “religiosa” se constata a referência a uma Potência. Fica resolvida, a partir daí, a questão relativa à unidade do fato religioso, o porquê do ser religioso, e também aquela relativa à pluralidade das configurações históricas do fenômeno. Unidade e multiplicidade são presentes simultaneamente e não se contradizem, ou melhor, constituem uma prova da validade da descrição filosófica da experiência religiosa, a qual é possível graças a um aprofundamento em sentido filosófico da antropologia e à identificação histórica das “religiões”, diversas nas suas configurações, mas todas “religiões”.

⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 47.

⁸⁹ RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell'umanità*, 4ª. ed. Milano: Jaca, 2012, p. 47-51.

⁹⁰ ALES BELLO, Angela. *O sentido do sagrado: da arcaicidade à dessacralização*, 2019.

Dessa maneira, o círculo se completa: a reflexão filosófica sobre a experiência religiosa, que vai da escavação antropológica à análise das manifestações históricas, indicando seja um caso como um outro, um elemento característico, essencial, invariante na sua qualidade, o qual pode ser expresso ou declinado de diversos modos, mas que se manifesta sempre como busca pela Potência e como tentativa, jamais concluída uma vez por todas, de dar à Potência uma configuração.

Esta descrição histórico-filosófica do fenômeno “experiência religiosa”, proposta por Angela Ales Bello, inova no panorama da fenomenologia da religião e uma aplicação particular da filosofia fenomenológica que utiliza a história das religiões. A fenomenologia da religião assim dá sentido à constatação histórica da presença de uma experiência humana peculiar, aquela religiosa, a qual com frequência se tenta reduzir a alguma outra, mas que emerge sempre e novamente com uma sua característica específica: a experiência de uma Potência que preenche totalmente. Para dizer com van der Leeuw: “A experiência religiosa vivida é aquela cujo significado se refere ao conjunto, ao todo. É possível compreendê-la somente do ponto de vista da eternidade”⁹¹.

Trata-se de um encontro peculiar entre o sujeito humano e o objeto divino, presente no ser humano, que é *capax Dei*, que nos faz reafirmar a presença/ausência do divino em nós.

b. Mircea Eliade e Julien Ries: encontro com Boaventura de Bagnorégio?

Convém adicionar a esta plêiade de compreensão fenomenológica, a hermenêutica do sagrado de Mircea Eliade. Jovem romeno e indianólogo, amigo de Georges Dumézil, Eliade haverá de fazer uma aproximação das teorias de Söderblom, Otto e van der Leeuw. Ao mesmo tempo em que revela a importância do religioso, a história das religiões, investiga suas formas estruturais, mecanismos de pensamento e de equilíbrio interno das mitologias, rituais, ideologias, teologias. Prosseguindo sob a estrada de seus predecessores interessa de modo muito próximo pela conduta do homem religioso que o faz distinguir-se dos demais. Sua obra Tratado da história das religiões, com prefácio de Dumézil, constitui-se como a afirmação de novo campo de pesquisa sobre o sagrado, sobre o simbolismo e sobre a coerência interna do fenômeno religioso.

⁹¹ VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenologia della Religione*, 1992. p. 359.

No âmbito da investigação do pensamento e da consciência religiosa, Eliade se interessa especialmente pelos povos privados de escrituras sagradas. O seu encontro com Karl Gustav Jung, fará com que busque desvendar os arquétipos e o simbolismo religioso. A história das religiões deve permitir descortinar o segredo da experiência e das continuidades das formas religiosas, inclusive em seus paradoxos. Acompanha a teoria de Otto sobre a experiência numinosa humana, mas agora, em contato com o pensamento junguiano, aprofunda sobremaneira no coração do simbolismo, e demonstra que a imagem e os símbolos comunicam a mensagem mesmo se o indivíduo não tem consciência delas.

Fixa-se nos significados e implicações dos símbolos, de maneira integral. Por tomar seriamente a história das religiões, Eliade se propõe a descobrir e a descrever a estrutura dos fenômenos religiosos a fim de desvendar uma perspectiva geral. O acento se dá, segundo ele, não na palavra ‘história’ mas sim na palavra ‘religião’, um modo de penetrar o fato religioso. Precisa, antes de tudo, de cessar de confundir a história das religiões com a antropologia, com a etnologia, com a sociologia, com a psicologia religiosa, com o orientalismo. A ciência das religiões não se confunde com nenhuma delas. Antes precisa estabelecer quais são os fatos religiosos, sua história, buscar compreendê-lo, de torna-los inteligíveis aos outros.

Para isso propõe uma abordagem tríplice: histórica, fenomenológica e hermenêutica: a) *abordagem histórica*: É na concretude histórica das religiões que é possível divisar os contornos gerais do fenômeno. Com base nas instituições sociais e religiosas, o sistema ideológico fundamental em seu contexto histórico, pode-se compreender com maior exatidão uma força divina particular, um determinado mito ou um rito⁹²; b) À abordagem histórica é preciso aduzir a *abordagem fenomenológica*. O fenômeno religioso não pode ser compreendido fora de seu contexto cultura e socioeconômico, mas não pode ser reduzido a formas não religiosas. O caráter sagrado o torna irreduzível, pelo que precisa ser perscrutado em sua modalidade específica, que superam os aspectos históricos e socioculturais. Um fenômeno religioso pressupõe o ser humano em sua dimensão fisiológica, social e econômica, mas estes condicionamentos não exaurem nem explicam a vida espiritual. O fato religioso particular constitui uma experiência *sui generis* decorrente do

⁹² ELIADE, Mircea. *Images et symboles*, 1952, p. 79.

encontro do homem com o sagrado. O evento numinoso de Otto, enquanto busca do elemento essencial, associado à investigação das estruturas internas dos fenômenos religiosos, de Leeuw, produzem em Eliade uma interpretação integral, que vai dos condicionamentos sócio-históricos ao comportamento do homem religioso, que tem como base o universo de significados. Busca o estudo do homem não somente como ser histórico, mas como símbolo vivente⁹³; c) *abordagem histórica*: todo fenômeno religioso se constitui como hierofania, isto é, como manifestação do sagrado. Por isso a importância da história das religiões que permite identificar a presença do transcendente na experiência humana. Ao aproximar do fenômeno religioso, a fenomenologia o identifica, o classifica segundo uma morfologia e uma tipologia, porém evita o confronto próprio da hermenêutica. A hermenêutica se ocupa da exegese do fato, na sua interpretação e ordenação em perspectiva geral. O hermeneuta se baseia no método de comparação, de decifração para torna-lo (o conjunto de documentos e signos do passado) compreensível ao homem atual⁹⁴.

A ciência da religião precisa constituir-se, segundo Eliade, numa ciência total, em que o fenômeno religioso seja abordado nas suas mais diversas dimensões, a fim de buscar os elementos de compreensão integral, global. Neste sentido, a hermenêutica ocupa papel central. Tem o poder transformador: emana uma mensagem em grau de mudar o comportamento humano. Ela penetra a fonte de uma cultura, porque cada cultura tem uma série de interpretações e de ressignificações. A 'leitura' do fenômeno religioso, da mensagem do *homo religiosus*, é decifrável mediante o contanto com o mundo espiritual tão diversificado. O risco é o da banalização ou da redução/anulação do fenômeno. A linguagem do símbolo e do mito são os instrumentos de trabalho da hermenêutica do sagrado. De Durkheim, Eliade vai tomar especialmente a contraposição entre o sagrado e o profano. O conhecimento do sagrado implica o reconhecimento de que esse se manifesta como algo completamente diverso do profano⁹⁵. Isso vem de encontro com a sofisticada teoria de Otto, de que o processo numinoso se apresenta como a capacidade de compreender o valor e de viver a busca do 'totalmente outro'.

93 Id., *ibid.*, p. 43.

94 RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell'umanità*, 4ª. ed. Milano: Jaca, 2012, p. 59.

95 ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*, 1959, p. 15.

Ao se manifestar, a divindade no mundo dos fenômenos torna-se perceptível ao humano. A hierofania, então, é entendida como simplesmente “il fatto che qualcosa di sacro si mostra all’uomo”⁹⁶. Ao perscrutar essa experiência, emerge a fenomenologia do sagrado. A história das religiões é, em boa medida, um acúmulo de hierofania, da manifestação da realidade sagrada.

A hierofania se demonstra homogênea em sua essência, mas desconcertantemente heterogênea em suas formas. Ritos, mitos, formas divinas, objetos, símbolos, homens, animais, plantas, lugares.... tudo pode representar a morfologia sagrada quando revestida de sacralidade. Ao olhar do *homo religiosus*, as realidades ordinárias são transformadas num “totalmente outro”, transcendente. Como fenômeno, é indissociável da experiência humana. O *homo religiosus* crê que exista sempre uma realidade absoluta, que transcende este mundo, mas que nele se manifesta, o santifica e o torna real”⁹⁷.

Outro elemento fundamental na análise de Eliade é o do ‘mediador’. Na irrupção do divino, há necessidade de um ser ou objeto que possa constituir-se como mediador entre o Absolutamente Outro e a contingente, entre o sagrado e o profano. Mas para que se realize a mediação, é preciso que esse ser se constitua também ele separado do profano. Nisto também se revela a importância do espaço sagrado, como aquele que é separado do ambiente cósmico circunstante para a irrupção da teofania. Essa elevação (*duc in altum*) permite encontrar em contato com o mundo transcendental, pela interrupção da homogeneidade espacial e pela força simbólica. O santuário é lugar do intercâmbio entre o homem e Deus, entre o céu e a terra. A cidade santa se apresenta como *axis mundi*.

A documentação histórica apresenta milhares de descrição de habitação sacra, de templos, igrejas, catedrais, basílicas, montanha santa, cidade santa, território sagrado, santuários... O templo se apresenta a um só tempo como *imago mundi* e como reprodução terrestre de um arquétipo celeste. Talvez a imagem mais potente neste sentido é a da Jerusalém Celeste (Ap. 21, 2 e 10)⁹⁸.

A despeito das múltiplas faces de Deus na história das religiões, Eliade busca compreender a *natureza do sagrado*. Essas faces ou representações vão do Deus misericordioso revelado em Cristo, nos evangelhos, às imagens de Deus terrível, forte, por vezes vingativo e punitivo, como expresso em significativas passagens

⁹⁶ RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell’umanità*, 4ª. ed. Milano: Jaca. 2012, p. 61.

⁹⁷ ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*, 1965, p. 171.

⁹⁸ RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell’umanità*, 2012, p. 65.

do Primeiro Testamento (ou AT), ou de um deus impessoal ou pessoal, ou recheada de atributos humanos ou totalmente acima das realidades terrestres, como nas religiões arcaicas. Em todas essas imagens, todavia, há uma compreensão, mais ou menos sofisticada, do Ser Supremo e transcendental. Para Eliade, na *hierofania* do celeste, o *homo religiosus* descobre a transcendência, a força e a imutabilidade. Com o percurso da história, o Ser Supremo se transforma em *di otiosi*, aos quais se subordinam as criaturas, mas que são incapazes de salvar o cosmos, limitando-se a reproduzir e incrementar a vida.

Depois, pouco a pouco, se incrementa a concepção monoteísta de Deus (Deus único de Israel) ou de um Deus que preside os demais deuses (como Júpiter). O Sagrado, contudo, resta para o crente (*homo religiosus*) como realidade transcendente, absoluta, para além das realidades históricas em que está imerso. O sagrado se manifesta como uma potência que é a realidade por excelência⁹⁹.

A importância do símbolo se encontra no processo comunicativo. Através do símbolo, “o mundo fala e revela as modalidades do real invisíveis por si mesmas”¹⁰⁰. O símbolo é a linguagem da hierofania, que permite entrar em contato com o sagrado e permite adentrar no significado da revelação. Por outro lado, a abordagem fenomenológica busca entender o significado do mito. Os mitos recontam e justificam situações novas: mitos genealógicos, de cura, de terapias primitivas, de ano novo, ou estações, ou colheitas, de eterno retorno, ou falam de cataclismas do passado, terremoto, colapso de montanha, erupção de novo mundo. Os ritos cosmogônicos revelam uma origem paradisíaca de todo criado, o drama da criação, a existência humana. Mas em todos eles subsiste um arquétipo, uma imagem primordial, a conferir sentido e eficácia à existência.

Mas Eliade rejeita tanto a interpretação freudiana-junguiana do mito como processo do inconsciente, quando aquela de Bultmann, que viu no horizonte do cristianismo primitivo um prolongamento das sociedades arcaicas dominadas pelo mito. Seu erro consiste numa análise meramente doutrinária, quando o problema se situa no âmbito do comportamento. Antes, a Bíblia revela, no âmbito da salvação operada em Jesus Cristo, uma ruptura mitológica. O modelo divino exemplar se constitui prolongamento histórico, graças à memória de sua vida, da sua morte e ressurreição. Há uma interrupção do tempo profano

⁹⁹ ELIADE, Mircea. *Mythes, rêves et mystère*, 1957, p. 171; RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell'umanità*, 2012, p. 70.

¹⁰⁰ ‘...il mondo parla e rivela della modalità del reale che per se stesse non sono visibili’ (RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell'umanità*, 2012, p. 71) (tradução autores).

mediante a ação litúrgica¹⁰¹. Os ritos, por sua vez, imprimem valor concreto ao tempo e ao espaço. Por outro lado, os ritos perpassam as etapas da vida (fertilidade, nascimento, ritos de iniciação, de passagem, de morte e ressurreição).

Ries considera que Eliade escreveu páginas excepcionais sobre a presença do rito na vida do *homo religiosus*, e no seu contato com o sagrado, sobre a experiência religiosa do espaço, do tempo sagrado e da festa, além de um olhar especial sobre a liturgia cristã.

É na espiritualidade cristã que, segundo Angela Ales Bello, que se há de se manifestar a expressão excelente do sentido do sagrado. Com base em Husserl e van der Leeuw, a autora compreende que na religião cristã há aquilo que denomina ‘sagrado complexo’ em oposição ao “sagrado arcaico”, em que se configura espécie de convergência entre o noético, e o hilético. Hyle e noesis são duas palavras gregas que, na linguagem filosófica, indicam respectivamente “matéria” e “pensamento”. Na verdade, na descrição fenomenológica husserliana são usadas de um modo diverso e figurado para compreender como ocorrem os nossos processos cognitivos: a primeira indica o “material sensível”; a segunda, o fato de que a nossa consciência tende intencionalmente sempre a apreender um sentido. A hilética e a noética, como chave conceitual husserliana, ajudam a compreensão do fenômeno religioso. Segundo Ales Bello: “Trata-se, portanto, de uma indagação regressiva envolvendo cada uma dessas operações voltadas a determinar o sentido de alguma coisa até reconduzi-las às fontes últimas, às matrizes, às Archai e a partir destas remontar às unidades óbvias de sentido que fundamentam as validades essenciais do nosso mundo”¹⁰². Ali as formas inteligíveis racionais estão silenciadas ou emudecidas e a ‘fala’ ou os significados são dados pelos objetos e estados de ânimo suscitados. As formas religiosas e místicas são expressivas e ilustrativas neste sentido. Nas simbologias sacrificiais da Redenção, cuja memória segue presente na Eucaristia cristã, enquanto ação de graças e expiação, comparecem de forma perfeita ou absoluta os sentidos mais fortes e intensos do sagrado, que vão da materialidade do pão ao cordeiro e ao sacrifício perene e eterno imolado!¹⁰³

O noético, do grego *nous*, emprestado da fenomenologia husserliana, implica a capacidade humana de apreensão em seus níveis mais profundos, que envolve

¹⁰¹ RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell’umanità*, 2012, p. 74.

¹⁰² ALES BELLO, Angela. *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*, 1998, p. 18.

¹⁰³ ALES BELLO, Angela. *O Sentido do sagrado: da arcaidade à dessacralização*, 2018.

a mente, o espírito, a vida. A expressão ‘*nous*’ remete ao sentido de ‘*mentis*’ ou “*mens*” engendrada no contexto da filosofia cristã medieval, especialmente com S. Boaventura de Bagnoregio. Expressa de forma nítida, muito rica e plenamente aplicável ao contexto desse memorial eucarístico. *Mentis* equivale à dimensão cognitiva ou intelectual. Mas não se restringe, em absoluto, à dinâmica racional. Notadamente em Boaventura, adquire um sentido articulador das capacidades de comunicação e apreensão dos ‘*vestigia Dei*’ inscritos na ordem natural. Segundo Edoardo Mirri, especialista na doutrina bonaventuriana, encontram-se no autor quatro significados para “*mens*”, a saber : 1. parte da alma ; 2. A faculdade de julgar; 3. O nível superior da razão e, finalmente, 4. A memória¹⁰⁴.

A faculdade de julgar e avaliar também implica senso ético. Nas suas vivências de caráter hilético e noético, o ser humano é capaz de empreender valorações e estabelecer escalas axiológicas para orientação de condutas individuais e coletivas, as quais são, também, substrato do direito.

A ideia de ‘*mentis*’ ou de ‘sagrado complexo’ ou de ‘*nous*’, presente de modo ímpar na forma do sagrado cristã, refere-se a um só tempo, à capacidade de aprender, de compreender, de racionalizar, de julgar, de memorizar e de transmitir. Envolve a integridade complexa do homem, mas ao mesmo tempo, supera a sua dimensão imanente, e se encontra no sentido de transcendência, em que o humano e sua projeção metafísica se encontram, interação e reação, dialética e dialogicamente. Portanto, é uma expressão que traduz, com o máximo de coerência e perfeição, o que pretendemos expor num memorial. Ou seja, ‘*mentis*’ evoca os registros de memória histórica e suas conexões antropológicas e existenciais e, ao mesmo tempo, reflete a nossa postura intelectual, que busca, desde o nosso ponto de vista entender os desafios racionais e de hermenêutica do mundo e da ciência que nos envolvem e buscar respostas saciantes, ainda que provisórias, à sede de indagações e dúvidas a se anteporem ao nosso intelecto, vontade e essência, sem jamais perder a perspectiva de enfeixamento da complexidade - a sua arquitetura holonômica.

Por compor medida integrativa, a ideia de “*mentis*”, agora já na expressão rediviva e abrangente de Chardin, importa na recuperação dos vínculos inextrincáveis e essenciais cosmológicos, sem o que quaisquer respostas, especialmente numa análise socioambiental como a que nos propomos, é por demais limitada e inoperante.

¹⁰⁴ MIRRI, Edoardo. *Mens* (mente – soul/mind – âme/esprit – seele/geist – alma/espírito), 2008, p. 556-558.

CAPÍTULO 3



CONSIDERAÇÕES GLOBAIS: EM VISTA DE INTEGRAÇÃO FENOMENOLÓGICA E SOCIOLÓGICA DA RELIGIÃO E DO DIREITO

A consideração fenomenológica e sociológica do Direito e Religião, como pontos de vista complementares e associáveis, abre horizontes de análise inusitados acerca da natureza do sagrado e suas implicações sociojurídicas. Em muitos aspectos, direito e religião são expressões notavelmente distintas de experiência e elaboração cultural humanas. Mas há notáveis possibilidades de convergência de conteúdos que podem ser hauridos dessa mútua compreensão, que culminam na superação de abordagem epidérmica, imediata e conjuntural pela compreensão filosófica e ontológica dos termos e sentidos em comunicação. A análise sociojurídica, que poderia incidir em análises epifenomênicas, se torna eminentemente mais enriquecida quando se parte de uma concepção de sagrado não meramente factual ou contingencial, mas que convoca à perspectiva existencial integral.

Emergem alguns pontos de vista que podem favorecer eminentemente uma abordagem sociojurídica do fenômeno religioso, como aqui nos propusemos. Elas se desprendem do relativismo e das conjecturas sazonais e buscam uma percepção mais ampla, envolvente e integral do religioso. As ponderações acerca do que é o direito e a religião em si mesmos, sua natureza íntima, permitem considerar as invariantes estruturais de ambas, maiormente em sua dimensão antropológico-existencial. Três são as principais consequências desta abordagem, as saber:

1. Ampliação das possibilidades de compreensão do humano e do sagrado que lhe constitui: o sagrado não é tomado apenas como elemento factual ou projeção circunstancial e contextual, mas é reconhecido em sua permanência e em seus traços metaculturais;
2. Significação do direito e da religião mediante os aportes dos conceitos de Pessoa, Comunidade e intersubjetividade, reforçando o seu caráter comunicacional;
3. Possibilita o aprofundamento conceitual das formas religiosas, permitindo separar o joio do trigo, no sentido de aquilatar o que concretamente pode se considerar como elemento constitutivo do religioso e das organizações e estruturas que lhe sustentam e aqueles elementos meramente sazonais, sujeitos às mudanças de tempo e de local;

Alguns ajustes nocionais permitem implicações pragmáticas de consideráveis dimensões sociojurídicas. Assinalamos algumas das mais importantes:

1) A confusão da natureza mesma das organizações religiosas é elemento fulcral na abordagem fenomenológica e sociojurídica. Pergunta-se se a inclinação mercadológica das denominações religiosas, e o modos de acepção que pululam em muitas partes condiz com a noção de sagrado, com a experiência do sagrado? Pode verdadeiramente ser religião uma organização religiosa que se aproveita da simbologia religiosa, quaisquer que sejam, para fins de lucro? A tradição jurídica refuta essa interpretação. É elemento constitutivo da fé religiosa a gratuidade, a voluntariedade. Os percursos apontados por Rudolf Otto e alicerçados ao longo do desenvolvimento da fenomenologia, que vão da experiência do assombro, passando pelo fascínio e pelas manifestações culturais e pelos registros documentais, até as formas mais sofisticadas de racionalização doutrinal, demonstram que o sagrado, e

as religiões que lhe são associadas, refletem alto potencial de liberalidade, espontaneidade, embasados sobretudo na transcendência, como oposição entre sagrado e profano – coisa também evidenciada na tradição socio-tnológica. Não que as organizações religiosas para a sua sobrevivência não possam haurir algum modo de recursos materiais. Refutamos esse puritanismo. Estruturas econômicas e religiosas não são estanques nem diametralmente opostas. A história é repleta desses exemplos: a arrecadação dos templos, os donativos, os dízimos, as formas produtivas das ordens religiosas ou monásticas, o trabalho voluntário na edificação dos templos e estruturas religiosas... O que não se pode é subtrair o ideal ou o escopo religioso em benefício do escopo econômico. Isso é uma desconsideração de sua natureza íntima. Uma denominação religiosa essencialmente lucrativa é qualquer outra coisa, menos expressão religiosa. Perde-se o elemento essencial do Sagrado, no sentido inclusive de separação com o profano, com o qual se comunica, mas ao qual não se submete integralmente, nem sucumbe plenamente. A consequência disso é de suma gravidade: o Estado de Direito, desde que comprovada a relação entre lucro e organização, não é obrigado a nenhuma das modalidades de proteção à liberdade de convicção e crença destinadas às organizações efetivamente voltadas pra o lucro que se propalam como religiosas. A liberdade de crença e de culto implica necessariamente atividades voltadas ao campo religioso. Ou seja, há uma desconstituição da personalidade jurídica das organizações religiosas se o elemento lucrativo se sobrepõe às pretensões religiosas ou se se coloca num nível de paridade. Uma denominação religiosa, a gozar dos benefícios para a proteção da liberdade religiosa, precisa igualmente constituir-se com base na não-lucratividade. Quando os ganhos são revertidos na finalidade precípua da religião, que na difusão, ensino ou também nas obras de misericórdia ou caridade a que estão vinculadas.

2) Outro elemento importante, e consequencial, é que, embora nasça da experiência ou intuição religiosa fundamental, por vezes individual, a religião enquanto forma de expressão passa necessariamente por estruturas coletivas ou comunitárias de organização e de transmissão de crenças. As organizações religiosas são essencialmente comunitárias, metaindividuais. Quando se pensa que uma liderança religiosa avulte patrimônio pessoal ou alguma outra vantagem desmedida em razão de sua posição de ministro de culto, isto deve

ser repellido pelo sistema jurídico. Ou seja, a desconstituição da personalidade jurídica é elemento que se impõe quando há patrimônio acima da média dos cidadãos daquele Estado ou mesmo da média dos fiéis da religião.

3) Isto de modo algum implica na desconsideração da boa-fé e legítimo propósito de crença e convicção dos membros. O desejo de infinito, a busca do sagrado ou da transcendência nos fiéis independe mesmo das instituições com as quais se relaciona. O fiel de boa-fé, que age em direção ao sagrado, deve ser protegido na sua crença e convicção, inclusive contra os abusos eventualmente verificados pelas instituições. Por consequência, a inexistência de dolo por parte das lideranças, a vontade reta de produzir efeitos benéficos para os fiéis, é elemento preponderante e de cuja proteção o Estado deve zelar: os limites são às vezes tênues, mas é preciso ponderá-los para efeito de liberdade de convicção e expressão religiosa e de culto e, sobretudo, quando se reporta aos benefícios ou imunidades religiosas do Estado com o fim de preservá-los ou protegê-los;

4) Embora um corpo doutrinário, uma expressão escriturística ou uma estrutura hierárquica mínima revelem grau acentuado de organização e racionalização religiosa, não é elemento constitutivo ou fundante de todas e quaisquer religiões. Pelo que importa mais a relação entre o seu caráter experiencial ou simbólico, consequência de um conjunto de crença reconhecido, do que os elementos retromencionados. As religiões afro-brasileiras, as experiências religiosas animistas, as formas de culto e expressão do sagrado dos povos ancestrais devem ser protegidas neste sentido;

5) A proteção da liberdade de crença e de convicção dos crentes não afasta a possibilidade de proteção da liberdade de descrença dos que assim se definem. Antes é a relação de positividade ou negação que permite entrever na fórmula religiosa elemento universal suficientemente amplo que abarque, inclusive, a proteção jurídica dos indiferentes, ateus, agnósticos ou sem religião, seja como opção transitória ou permanente. O fenômeno religioso e a sua difícil mensuração torna possível, inclusive, o espaço da dúvida e da descrença. O Estado não pode é autodefinir-se como ateu ou, no extremo oposto, como eminentemente religioso, porquanto isso impossibilitaria o cerne da liberdade religiosa que é justamente a capacidade de autodeterminar-se neste campo, seja individual, seja coletivamente, como escolhas dos próprios cidadãos. Jamais pela imposição do Estado. A liberdade implica apenas a proteção de si

mesma – ou seja, a abertura para que os membros de uma mesma comunidade civil e política se definam segundo suas escolhas e padrões pessoais;

6) Todavia, cabe ao Estado igualmente proteger valores metaindividuais, quais sejam: 1) a proteção da vida, porquanto considerada a sua sacralidade e, em consequência, inviolabilidade; 2) a proteção da família – aqui entendida não apenas como a família tradicional e nuclear, mas todas as formas agregadoras capazes de possibilitar o pleno desenvolvimento do indivíduo, mesmo em condições em que a família nuclear não pode se desenvolver normalmente. Assim, as novas expressões familiares, os conceitos estendidos de família, seriam também considerados à luz dos valores religiosos, como de fato acontece, sem necessariamente se apegar a um exclusivamente, mas buscando aquele que imprime plenitude de sentido às pessoas e comunidades; 3) a proteção da liberdade e do desenvolvimento integral da consciência, sem a quais inexistente liberdade religiosa; 4) a busca do bem comum, haja vista a necessidade de compor os diversos interesses, é preciso sublinhar aqueles bem metaindividuais, que não ofendem mas promovem também os indivíduos como sujeitos, ou, nas palavras de Stein, como Pessoa; 5) a promoção da dialogia e da intersubjetividade intactas em favor de convivência tolerante e pacífica.

É possível definir, ao final, em que medida Direito e Religião se aproximam sob uma perspectiva fenomenológica? Parece que sim. E a resposta está no substrato existencial e não nas formas visíveis. Nem o direito nem a religião se explicam ou se reduzem às suas formas aparentes ou institucionais. O direito remete, em última instância, aos imperativos de justiça, que são metanormativos e perenes. Um direito que se esgota em expressões legais, positivadas perde-se em formalismos e, ao final, há um exagerado reducionismo e relativismo cultural. Descobrir o que lhe é próprio, essencial, conectados às exigências da intersubjetividade intacta, engendradora no desenvolvimento da pessoa em sua alteridade experimentada no âmbito de comunidades específicas e ampliadas, é o desafio do pensamento jusfilosófico.

Igualmente, a religião não pode ser limitada ou reduzida às instituições, regulamentos nem tampouco a dogmatismo. Contudo, em todas as formas religiosas, como em todas as expressões de direito, há um grau razoável de institucionalização. Em perspectiva sociológica, estabelecem instituições, que não são equivalentes ao complexo organizativo e estrutural, mas como

forma visível de expressão coletiva, exteriorizadas, em alguma medida regulamentada ou normatizada e com algum grau de coercitividade, a fim de promoverem valores e crenças assumidos coletivamente. Essa manifestação coletiva e institucional é o ponto de encontro entre direito e religião, que desempenham diferentes funções sociais, mas nem sempre colidentes ou excludentes.

Esses elementos são mais ou menos presentes em determinadas expressões religiosas. Mas não se refere a todas as manifestações religiosas em mesmo grau e intensidade. Nem tampouco as define. A religião, como fora expresso, é algo para além do definível ou decifrável e que não se pode aprisionar aos estreitos limites da racionalidade jurídica.

Apesar disto, há um núcleo comum de compreensão dos fenômenos direito e religião, e este parece concentrar-se no seu substrato de sentido e de expressão ético-normativa.

Isso não implica em hipótese alguma submeter o direito a esta ou aquela confissão religiosa e aos seus modelos axiológicos, mas que as religiões, sobretudo aquelas que desenvolvem práticas ancestrais de conexão intersubjetiva e de solidariedade, para além dos contextos históricos particulares, devem ser reconhecidas e respeitadas como agentes no espaço público, como atores sociais relevantes. Essa sabedoria ancestral é algo muito importante e não pode ser negligenciada. Constitui um patrimônio imemorial e transcienceífico. Por isso, merece resguardo jurídico. Por outro lado, o Estado aconfessional é a medida garantidora da convivência tolerante entre as pretensões de grupos religiosos distintos ou sem qualquer identificação religiosa. Ao mesmo tempo, tem o desafio de deduzir, com espaço abertos e instituições garantidoras, à expressão livre de convicções e crenças.

Também direito e religião se exprimem e se encontram como aspectos da dimensão noética. O quadro de percepção valorativa é subjacente a ambos ou deveria ser, pelo que ali se pode, em chave fenomenológico, possibilitar hermenêutica existencial. Embora tenham a clareza da dimensão do pensar e julgar, direito e religião não se restringem à abstração racional. Conferem sentido e se reportam à dimensão hilética, sensorial. Pense-se, por exemplo, na cosmovisão religiosa referida especialmente à natureza ou ao alimento. Ao mesmo tempo, pense-se na necessidade do direito de defender e proteger as condições naturais íntegras para a sobrevivência humana e das espécies com

as quais se comunica e interage. A água, que tem sentido sagrado em muitas expressões religiosas, é também direito primordial de todo ser humano, fundamental à sua sobrevivência. A segurança hídrica é princípio de direito internacional e é, ao mesmo tempo, condição existencial, e, por conseguinte, elemento sagrado. A segurança alimentar, como referência a outro aspecto basilar compreendido pela existência humana e suas necessidades básicas, tem também forte apelo religioso. A existência e a proteção fundamental da vida, como direito humano essencial é, portanto, alguma coisa que tem, no direito e na religião, configurações próximas, metaculturais, metanormativas.

Por vias diferentes, com sistemas e instituições diferentes, com significações e códigos distintos, direito e religião se aproximam em alguma medida enquanto manifestações das dimensões humanas profundas, em sua sede de orientação existencial, de lastro de memória e projeção de futuro, naquilo que essas possuem de clareza e de direcionamento, mas também naquilo que manifestam de paradoxalidade e ambiguidade, que são próprias da condição humana. Por isso, às vezes a aproximação é mais do que se esperava, e revela quadros de dominação e sujeição, por vezes precisa ser restabelecida, em vista de imprimir sentido de vida, liberdade e transcendência, e por vezes reorientada, em vista de retomar conquistas no campo da separação, mas também reflexões sobre os desvios de se produzir antagonismos que são mais fantasiosos e nefastos do que reais e produtivos, em novos e consistentes processos hermenêuticos, de elaboração de sentidos e sínteses. Há ainda muito por dizer neste campo. Por ora, há mais silêncios do que eloquências. Essa é também uma das notas distintivas, talvez a mais importante, entre esses campos: enquanto o direito busca a precisão terminológica, incluindo no sentido de redução de polissemias, pois visa estabelecer contornos e limites claros de orientação de condutas, a religião é o espaço do inexprimível, do silêncio eloquente, do simbólico que comunica, portanto, é o lugar do excedente, do impenetrável em sua totalidade e grandeza, que se busca significar com termos vários, como transcendental e numinoso. Mas é preciso seguir investigando e, na medida do possível, ir abrindo caminhos de reconhecimento recíproco, mas também de estabelecimento de críticas construtivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALES BELLO, Angela. *O sentido do Sagrado: da arcaidade à dessacralização*. Trad. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Dilson Daldoce Júnior. São Paulo: Paulus, 2018.

ALES BELLO, Angela. *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*. Trad. Antônio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

ALES BELLO, Angela. *L'universo nella coscienza: introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig-Conrad Martius*. 2. ed. Pisa: Edizioni ETS, 2007.

ALES BELLO, Angela. *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. Trad. José J. Queiroz. São Paulo: Paulus, 2019.

ALES BELLO, Angela. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2006.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes editora, 1999.

AVITABILE, Luísa. Fenomenologia giuridica e comunità nell'opera di Edith Stein. In: AVITABILE, Luísa; BARTOLI, Gianpaolo; CANANZI, Daniela M., PUNZI, Antonio. *Percorsi di Fenomenologia del Diritto*. Torino: Giappichelli, 2003, p. 1-51.

BARTOLI, Gianpaolo. La forma del diritto: un percorso fenomenológico: Reinach e Biswanger con riferimento alla teoria estetica de Pareyson.. In: AVITABILE, Luísa; BARTOLI, Gianpaolo; CANANZI, Daniela M., PUNZI, Antonio. *Percorsi di Fenomenologia del Diritto*. Torino: Giappichelli, 2003, p. 57-76.

BENVENISTE, Émily. *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris: Librairie Orientaliste/Paul Geuthner, 1929.

BENVENISTE, Émily. *Essai de grammaire sogdienne; deuxieme partie: morphologie, syntaxe et glossaire*. Mission Pelliot en Asie Centrale. Paris, Librairie Orientaliste/Paul Geuthner 1929.

BENVENISTE, Émily *Les infinitifs avestiques*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935.

BERGER, Brigitte; BERGER, Peter. *Socialização: como se tornar membro de uma sociedade*. In: FORACHI, Marialice; MARTINS, José de S. *Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à sociologia*. São Paulo/Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1973, pp. 200-214.

CANANZI, Daniela. *La spirale estetica del diritto: normatività e formatività giuridica discusse con Ricoeur e Pareyson*. In: AVITABILE, Luísa; BARTOLI, Gianpaolo; CANANZI, Daniela M., PUNZI, Antonio. *Percorsi di Fenomenologia del Diritto*. Torino: Giappichelli, 2003, p. 77-139.

CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Galimard, 3ªed. 1963.

- D'AGOSTINO, Francesco. *Diritto e Religione*. Roma: Garafolo, 2013.
- DURKHEIM, Émile, *Le forme elementar della vita religiosa*, Milano: Edizioni di Comunità, 1968, tradução de: Durkheim, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. 5ª. Ed. Paris.
- ELIADE, Mircea. *Images et symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Galimard, 1952.
- ELIADE, Mircea. *Mythes, rêves et mystère*, Paris: Galimard, 1957.
- ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*, v. 1. Paris: Payot, 1959.
- ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Galimard, 1965.
- FERREIRA, Viviane Geraldles. A fenomenologia do direito e o pensamento de Adolph Reinach. In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, 2002, v. 97, p. 575-599.
- FREUD, Sigmund. *Toten und Tabu*, Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig und Wien: H. Heller & Cie.1913.
- GIRARD, René. *La violenza e il sacro*. Milão: Adelphi, 1980.
- HABERMAS, Jürgen. "Religion and the public sphere". In: *European Journal of Philosophy*, vol. V, nº 14, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 4. ed. trad. de Márcia S. Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Identidad y Diferencia*. Tradução Helena Cortés e Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos Editorial, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *O Princípio do Fundamento*. Tradução Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Einaud. Torino, 1963.
- HUSSERL, Edmund. *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il saggiatore, 1961.
- HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- LARANJA, Anselmo Laghi; BUSSINGUER, Elda Coelho de Azevedo.

Fenomenologia de Edmund Husserl e Direito: caminhos e obstáculos. Revista da Faculdade de Direito UFPR, Curitiba, PR, Brasil, v. 63, n. 1, p. 189 - 212, abr. 2018.

LÖWY, Michel, Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, A. et al. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007, p. 299-315.

MAKARIUS, Laura L. *Le sacré et le violation des interdit*. Paris, Éditions Payot, 1974.

MARCHISIO, Roberto. *Sociologia delle forme religiose: organizzazioni e culture – dalle teorie classiche alle ricerche contemporanee*. Roma: Carocci, 2000.

MARQUES, Victor Hugo de Oliveira. Liberdade e Fundamento no Projeto da Metafísica do Dasein de Heidegger. In: *Kalagatos: Revista de Filosofia*, Fortaleza: Ceará, 2014, v. 11, n. 22, p. 419-443.

MARX, Karl “Towards the Critique of Hegel’s Philosophy of Right” em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, Londres: Fontana, 1969.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*; São Paulo: Boitempo, 2005.

MELLO, Cleyson Moraes. O fundamento do direito em Heidegger. In: *Revista Paradigma*, a. XX, v. 24, n. 2, p. 43 -56. jul./dez. 2015.

MIRRI, Edoardo. Mens (mente – soul/mind – âme/esprit – seele/geist – alma/espírito). In : CAROLI, Ernesto. *Dizionario Bonaventuriano : filosofia, teologia e espiritualidade*. Padova : Editrice Francescana, 2008, p. 556-558

MONTEIRO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. In: *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, julho 2009, p. 199-213.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 16 n.º 47, outubro de 2001.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PACE, Enzo. *Sociologia delle Religione*. Bologna, Fondamenta (EDB), 2016.

PAREYSON, Luigi. *Verità e interpretazione*. Milano: Ugo Mursia Editore, 1971.

PAREYSON, Luigi. *Esistenza e persona*. Gênova: Il Melangolo, 1985.

PONZILACQUA, Marcio Henrique P. Direito, Intersubjetividade e Estado em Edith Stein. In: *Revista Veritas*, v. 64, n.2, abril-junho 2019, e-33408, p. 1-30.

PONZILACQUA, Marcio Henrique P. Intersubjetividade e direito no século XXI: a contribuição de Simone Weil e Edith Stein. In: FURLAN, V. (org.). *Sujeito no Direito: histórias e perspectivas para o século XXI*. Curitiba: Editora CRV, 2012, p. 29-45.

PRABST, Adrian. Economy of life: charismatic dynamics and the spirit of gift. In: *The charismatic principle in social life*. Org. Luigino Bruni e Barbara Sena. New York: Routledge, 2013.

PUNZI, Antonio. Il logos tra le carte del giurista: frammenti di filosofia del diritto. In: AVITABILE, Luísa; BARTOLI, Gianpaolo; CANANZI, Daniela M., PUNZI, Antonio. *Percorsi di Fenomenologia del Diritto*. Torino: Giappichelli, 2003, pp. 140-183.

REINACH, Adolph. *Il fondamento del diritto civile*. Milano: Giuffrè, 1990.

REINACH, Adolph *Zur Phaenomenologie des Rechts: die apriorische Grundlagen des burgerlichen Rechts*. Munchen: Kosel, 1953.

RICOEUR, Paul. *Percorsi del riconoscimento*. Milano: Cortina Raffaello, 2005.

RICOEUR, Paul. *Studi di fenomenologia: verso il formalismo giuridico*. Torino: Giappichelli Editore, 2009.

RICOEUR, Paul. *Persona, Comunità e Istituzioni: dialettica tra giustizia e amore*. A cura de Attilio Danese. Firenze: Cultura e Pace, 1994.

RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell'umanità*. 4ª. ed. Milano: Jaca, 2012.

ROMANO, Bruno. Presentazione. In: AVITABILE, Luísa; BARTOLI, Gianpaolo; CANANZI, Daniela M., PUNZI, Antonio. *Percorsi di Fenomenologia del Diritto*. Torino: Giappichelli, 2003, p. V-VI.

ROJO, Sergio Vuscovic. 1988. "La religion, opium du people et protestation contre la misère réelle: Les positions de Marx et de Lénine". In: *Social Compass*, vol. 35, no. 2/3, p. 197-230.

SANTANA, Cleiton. *Economia de Comunhão: os bens, a história e os corações que os movem*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2019.

SERBAN, Claudia-Cristina. La phénomologie de la vie religieuse du jeune Heidegger: une mise en perspective. In: *Archives de Sciences Sociales des Religion*. n. 171, jul./set. 2015.

SCHÜTZ, Alfred. *A construção significativa do mundo social: uma introdução à sociologia compreensiva*. Trad. Tomas da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Trad. Helmut R. Wagner. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1979.

SIQUEIRA, Deis. A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místicoesotéricas na capital do Brasil. In: SIQUEIRA, Deis; BARBOSA LIMA, Ricardo (orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2003.

SIQUEIRA, Deis. Religiosidade contemporânea brasileira: estilo de vida e reflexividade. In: *Sociedade e Cultura*, v. 9, nº 1, 2006.

- SÖDERBLON, Natan. Holiness. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 6, Edimburgo, 1913, p. 731-741.
- STEIN, Edith. *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Apres. C. R. GUZMÁN; trad. R. M. S. Carbó. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- STEIN, Edith. *La struttura della persona humana*. Roma: Città Nuova, 2000.
- STEIN, Edith. *Obras completas: Escritos filosóficos etapa fenomenológica*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005. v. 2.
- STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenologia della religione*. Trad. It. V. Vacca. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- WEBER, Max, *Economia e società: comunità religiose*. Milano: Picole Biblioteca Donzeli, 2017.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Trad. José Marcos Mariani de Macedo; Glossário, revisão et al.: Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- WEBER, MAX. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Trad. De Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, volume 2. Trad. De Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.
- WEBER, Max. “A política como vocação”. In: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC editora, 1982.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC editora, 1982.
- ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introd. e trad. Urbano Zilles. – 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TÍTULO

Direito, Religião e Sociologia:
aproximação fenomenológica

COPYRIGHT © 2020

Faculdade de Direito de Ribeirão Preto
da Universidade de São Paulo

DESIGN GRÁFICO

Editora Acácia Cultural

FORMATO

210 x 297 mm

TIPOLOGIA

Din Pro e Lyon Text

NÚMERO DE PÁGINAS

76