

TRADUÇÃO

Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto

ERNESTO DE MARTINO

TRADUÇÃO¹

PHILIPPE SARTIN

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5768-0893>
philippesartin@hotmail.com

REVISÃO TÉCNICA

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

A expressão “fenomenologia da religião” é empregada em dois sentidos diferentes, que convém não confundir. Em um sentido amplo, costuma-se designar com tal denominação cada tipologia da vida religiosa, ou seja, cada agrupamento e ordenação dos fenômenos religiosos segundo diferentes critérios de classificação. Em um sentido estrito, metodológico e filosófico, a fenomenologia da religião pretende ser não apenas uma ciência autônoma no quadro das ciências religiosas, mas também o método por excelência para ‘compreender’ a vida religiosa.

Enquanto um saber meramente classificatório e empírico do material histórico-religioso, a fenomenologia da religião nasceu ligada à ciência da religião: pode-se encontrar, de fato, um primeiro esbo-

¹ [Nota do tradutor] Tradução realizada de: De Martino, E. (1953-54). Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, 1-25. Agradecemos a Alessandro Saggiaro, diretor da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, pela autorização para republicação do artigo na Campos.

ço de saber fenomenológico já na primeira edição do *Lehrbuch* de Chantepie de la Saussaye, em 1877. No sentido mais restrito de ‘método de compreensão’, a fenomenologia da religião entrou em cena nos últimos 30 anos graças, sobretudo, ao esforço científico de Gerardus van der Leeuw e à sua contínua reflexão metodológica. Na fenomenologia de van der Leeuw, confluem algumas das correntes mais características da vida cultural alemã contemporânea, como a teoria da *Erlebnis* [vivência, experiência]² e a tipologia de Dilthey e da sua escola, a fenomenologia de Husserl, reconduzida à religião pela obra de Max Scheler, a tradição do caráter autônomo e irracional da experiência religiosa (Rudolf Otto) e, finalmente, alguns temas do existencialismo de Heidegger e Jaspers³.

Tais nomes e referências são suficientes para compreender o quanto a fenomenologia de van der Leeuw encontra-se ligada a um ambiente cultural bem definido, no qual, não obstante a variedade das abordagens e a complexidade das relações e influências, respira-se – por assim dizer – um certo ar de família. Trata-se, evidentemente, de um drama muito amplo e intenso de ideias, caracterizado por uma acentuada polêmica antipositivista e, ao mesmo tempo, pela tentativa de superar o naturalismo e o psicologismo positivistas – mas não pela via da razão histórica e de uma distinção rigorosa entre o verdadeiro conhecimento (que é sempre histórico) e o conhecimento *prático e normativo* das ciências naturais e matemáticas, e sim por meio de um apelo, orientado de diversos modos, à irracionalidade da vida, ao calor da *Erleben* e à intuição e contemplação de essências e estruturas ideais que permitiriam ‘compreender’ a vida mesma.⁴ No caso de van der Leeuw, esse drama de ideias conhece a sua individuação, o seu tom particular – e dentro de certos limites, a sua unidade – a partir de uma viva e atuante experiência religiosa, que se conecta obviamente à tradição reformada holandesa, a Erasmo, Coornhert e Arminius: a exigência de um cristianismo brando e tolerante, o reconhecimento de uma relação religiosa, a ser compreendida com amor, entre todas as religiões do planeta, a filologia posta a serviço de um humanismo alargado procedem evidentemente daquela tradição. À qual é preciso acrescentar, todavia, a preocupação, de resto moderna, com o destino da civilização cristã num mundo em que o impulso colonizador ocidental chegou ao fim e no qual se revela, em toda a sua amplitude, a ‘realidade formidável’ das outras religiões e a confluência de todas as civilizações existentes numa única civilização mundial.⁵

O ponto de partida da fenomenologia da religião de van der Leeuw é a dramática experiência da antítese entre vida e intelecto, entre *durée vecue* [tempo vivido] e abstração: uma experiência da qual nasce a exigência de um conhecimento que não seja hostil à vida e que nos ajude a ‘compreendê-la’. Profundamente empenhado nesse drama, van der Leeuw o projetou fielmente em um dos domínios mais sensíveis de seu projeto, o domínio da religião e da vida religiosa. Ele acreditava poder resolvê-lo percorrendo o caminho de um irracionalismo fundamental, ao qual a sua religiosidade protestante o

2 [Nota do tradutor] Embora este não seja o objetivo da presente tradução – isto é, a precisão técnica do vocabulário filosófico *apenas citado* por De Martino – indiquei entre colchetes, quando necessário, os conceitos em língua portuguesa, conforme normalmente traduzidos no Brasil ou em Portugal.

3 Eva Hirschmann (1940), numa cuidadosa tese de doutorado sobre a fenomenologia da religião, enumera doze endereços fenomenológicos, denominados e caracterizados de diversos modos, que confluem na fenomenologia de van der Leeuw. Para o que nos interessa, contudo, basta a distinção, interna e qualitativa a propósito do movimento cultural como um todo, entre endereço fenomenológico empírico-classificatório (Chantepie de la Saussaye, Lehmann, Usener, Dietrich, Pfister...) e um endereço ainda mais rico de empenho metodológico consciente e de relações explícitas com determinadas linhas de pensamento (R. Otto, Heiler, Wobbermin, Wach...).

4 Sobre a passagem do pensamento alemão do historicismo à tipologia, ao irracionalismo e ao relativismo veja-se G. de Ruggiero (1934: 37-50), mas sobretudo C. Antoni (1939). Uma crítica severa de Croce sobre a *Phänomenologie der Religion* (1933) de van der Leeuw pode ser lida em Croce (1934: 306). Mais cautelosa e perplexa é a crítica de Pettazzoni (1951: 61).

5 Cf. van der Leeuw (1950: 80 ss).

predispunha e para o qual a cultura europeia – e alemã, sobretudo – dos últimos 50 anos lhe fornecia justificativas teóricas abundantes. Segundo uma problemática inaugurada por Dilthey, van der Leeuw inicia com a exigência de “imersão sentimentalmente” (*Einfühlen*) [empatia] nos fenômenos religiosos, e de os reviver (*Erleben*): o físico, em suas pesquisas, poderá limitar-se a se posicionar com a devida distância em relação ao seu objeto a fim de conhecê-lo; o psicólogo e o historiador, após esse distanciamento naturalístico, devem realizar uma segunda operação, mergulhando na corrente vital de seu objeto, para obter a experiência deste. À etapa da *Einfühlung* e da *Erlebnis*, segue-se o momento da ‘análise intuitiva’ dos fenômenos ‘tais como se dão’ a fim de atingir a sua ‘essência’, purificada gradualmente da realidade concreta do objeto (*Dasein*): essa trabalhosa e contínua renúncia (*Enthaltung*), esse recolhimento em si numa visão pura e ideal da essência, constituem propriamente a *epoké* e o processo de “redução fenomenológica”.

O terceiro momento é o da síntese intuitiva das essências numa unidade significativa, composta de relações “evidentes”: de tal síntese resulta a “estrutura”, o “tipo ideal”. Deste modo, a fenomenologia da religião como ciência autônoma seria, em resumo, a pesquisa intuitiva das estruturas da existência religiosa, colhidas pelo fenomenólogo no calor e na vibração de sua própria *Erlebnis*, pelo método da divinação e com o critério da evidência. Fundar-se-ia, por essa via – segundo van der Leeuw – um conhecimento não hostil à vida religiosa (van der Leeuw, 1926).⁶ Mas seriam a *Erlebnis* e a intuição instrumentos adequados à compreensão científica? Na realidade, a *Erlebnis* é um reviver ambíguo e obscuro, é um deixar-se capturar e dominar pelo objeto, sem nunca ter certeza daquilo que pertence a nós e daquilo que pertence ao objeto, daquilo que é uma nova experiência religiosa, em ato, e daquilo que, ao contrário, é o conhecimento de tal experiência; por outro lado, a intuição das essências e das estruturas se confunde ora com a intuição artística, ora com o esforço tipológico (quase normativo), e ora, finalmente, com a divinação mística. Van der Leeuw compara expressamente as estruturas com as obras de arte:

[O critério da descoberta das relações compreensíveis e evidentes entre as essências] pressupõe no psicólogo [e no historiador fenomenologicamente orientado] a atitude divinatória, ou seja, contemplativa e intuitiva do essencial [*das intuitive Erschauen des Wesentlichen*], do típico, do significativo. É uma atitude que se aproxima do talento do artista e que, obviamente, a exemplo deste, amadurece apenas com o exercício constante. E aqui está a razão pela qual um tal conhecimento não poderia jamais reivindicar um valor de “realidade” [...]. A evidência intuitiva não se mistura à realidade: Hamlet é evidente, mas enquanto Hamlet shakespeariano nunca existiu. (*Ibid.*: 10).⁷

Van der Leeuw procura distinguir o trabalho do fenomenólogo daquele do artista, mostrando como o artista está ligado “às leis de sua própria fantasia”, enquanto o fenomenólogo “está ligado ao objeto” (*Ibid.*: 15). Mas a exigência de tal distinção, ainda que postulada, não parece cumprida. E que

6 As outras fontes do pensamento metodológico de van der Leeuw são: van der Leeuw, 1918; 1925; 1928; 1933. Veja-se ainda *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1938). Cf. Hirschmann (1940: 95 ss).

7 [Nota do tradutor]: as citações diretas de van der Leeuw foram traduzidas para o italiano por De Martino e é a sua versão que foi traduzida no presente artigo.

seja tão somente postulada, mas não arrazoada, prova-o o fato de que, tão logo seja enunciada, não demore a desaparecer:

Entre os artistas, os mais próximos do fenomenólogo são o pintor, o biógrafo e o poeta lírico, os quais, assim como ele, devem lançar luz sobre um objeto determinado; o poeta épico e o dramático estão distantes e mais distante ainda está o músico, que não costuma reconhecer nenhum limite externo objetivo (Ibid., 1 c.).⁸

Na realidade, tal questão não pode ser resolvida recorrendo-se a essas gradações de distância entre a intuição fenomenológica e as diversas artes. Se o fenomenólogo tem como ponto de partida um reviver e se no calor desse reviver procura atingir essências e estruturas *prescindindo do predicado de existência*, o resultado não será distinto da intuição artística, seja qual for o meio de comunicação escolhido (palavra, figura, som etc.). Se, ao contrário, enfatiza-se o “vínculo com o objeto”, o resultado estará de acordo com o tipo de vínculo instaurado. Se esse vínculo é de ordem *prática*, de conveniência, o típico, o significativo perdem sua característica de intuição artística e se transformam em essência enquanto gênero ou espécie, no típico como classe naturalística, no significativo, no sentido de *praticamente normativo*.⁹ Se, ao contrário, o vínculo com o existente mantém o valor de qualificação do real segundo categorias, tem-se não a intuição, mas o juízo historiográfico, o universal concreto posto em ação. Essa distinção de possibilidades operativas não se encontra em van der Leeuw: daí a ambiguidade do seu critério de “evidência”, a qual não é a verdade do conceito historiográfico, mas algo entre a clareza da imagem artística, a pertinência do conceito classificatório e a persuasão mística da revelação.¹⁰

A problemática metodológica em que van der Leeuw se empenhou (ou, mais geralmente, em que esteve engajada grande parte do pensamento alemão moderno e contemporâneo) não deixa de estar relacionada com a problemática metodológica que serviu de ponto de partida para o historicismo de Benedetto Croce. Croce, com efeito, estreou na filosofia com um ensaio – publicado em 1893 – e inti-

8 É sabido que van der Leeuw (segundo um costume literário comum a outros historiadores da religião de orientação irracionalista, tais como W. Otto e K. Kerény) apela a poetas e escritores (Goethe, George, Chesterton, Rilke, Hoffmannstahl...) para ilustrar as características de certas experiências religiosas. Nada contra a utilização de trechos literários ou poéticos com finalidade pedagógica, ou para avivar o discurso, ou enquanto documento de determinada forma de experiência religiosa: mas em van der Leeuw a relativa frequência de citações do tipo relaciona-se com o fato de que o procedimento do fenomenólogo se confunde, em certos casos, com a criação poética, de modo que literatura e poesia figurem quase como modelos de penetração compreensiva ao qual [van der Leeuw] recorre quando o ‘poder divinatório’ da intuição fenomenológica se reconhece inferior ao “conhecer” da poesia.

9 O entendido enquanto grandeza típica ideal é “uma norma que se sobrepõe à realidade” (1928: 325): mas uma norma que se sobrepõe à realidade só pode ser um conceito naturalístico, *praticamente* normativo. Pode-se afirmar o mesmo do tipo ideal como “Grundriss in der Wirklichkeit”, do qual se fala em *Phänomenologie*. p. 637.

10 O sopro de misticismo em ato que acompanha o processo do conhecimento fenomenológico mostra-se claramente, entre outras coisas, no fato de que a expressão “testemunhar aquilo que se mostra” tende a se confundir com o religioso “testemunhar o nume que se manifesta”. É preciso considerar, ainda, a esse propósito, o acento imediatamente religioso que parece adquirir, na fenomenologia de van der Leeuw, a “regeneração” do objeto sobre a base do reviver e do intuir, como resulta do seguinte trecho do teólogo holandês J. H. Gunning, citado expressamente por van der Leeuw para ilustrar o caráter da descrição fenomenológica: “Acolhe em ti e faz renascer, em teu espírito, o que está diante de ti: encontra o ponto de vista adequado a partir do qual teu objeto deva ser contemplado para ser incluído em teu espírito e na tua vida, onde possas liberá-lo do que não lhe pertence, com base no que ao teu próprio sentir (Gefühl) pareça estranho ou pertinente” (*Ueber einige Ergebnisse der psychologischen Forschung*, etc., 1. c., p. 6; cfr. p. 9). De resto, um católico como Przywara afirma explicitamente que a evidência é “preparação” para revelação (em *Religionsbegründung*, 1923, p. 95, citado por Hirschmann, 1940:108). A primazia do momento religioso sobre a fenomenologia resulta, enfim, das relações entre fenomenologia e teologia (a fenomenologia como meio para legitimar as alegações de revelação da teologia dogmática (1928: 329); a fenomenologia pode nos ajudar a compreender o cristianismo enquanto arremate da religião (1933: 614; a fenomenologia como superação da tensão subsistente entre revelação e discurso racional sobre a revelação: em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, 1114-1115).

tulado *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* [A História reduzida ao conceito geral de arte]. O objetivo de Croce foi, desde então, combater o predomínio da lógica naturalística (o ‘*zerlegende Verstand*’ contra o qual van der Leeuw polemizou diversas vezes), e em particular, a redução positivista do método historiográfico àquele das ciências naturais. Àquela época, Croce considerava que a filosofia trabalhava com a mesma lógica das ciências da natureza e, portanto, não enxergava outra possibilidade de salvar a concretude da consciência histórica senão pela redução dessa consciência à esfera da arte. Croce também se viu enredado, nesse estudo juvenil, pela dificuldade de distinguir a arte em sentido estrito (por exemplo, o Hamlet de Shakespeare) da história (por exemplo, o Hamlet que existiu de fato); e Croce também procurou contornar tal dificuldade recorrendo de modo falacioso aos conceitos de gênero e espécie, definindo a arte em senso estrito como representação do possível e a história como representação do real, o que é exprimir, de outro modo, o pensamento, ao qual se ateu van der Leeuw, de que a arte seja evidência intuitiva sem vínculo com o objeto, e a consciência histórico-fenomenológica evidência intuitiva que, porém, manteria esse vínculo. Ao longo do tempo, num percurso intelectual de 50 anos, Croce chegou numa rigorosa distinção entre lógica naturalística e lógica filosófica, entre conceito prático normativo e universal concreto. Isto deu origem a um conjunto de teses, tais como a contemporaneidade ideal de qualquer historiografia, a identidade entre filosofia e história, a filosofia como momento metodológico da historiografia, a gênese da consciência historiográfica sob o signo de uma necessidade da práxis e servindo a um novo desenvolvimento da mesma práxis, a negação da filosofia da História, a exclusão dos conceitos de tempo e de causa como categorias historiográficas. Todas essas teses foram aduzidas por Croce *in media res*, sobretudo na crítica literária e poética e na historiografia ético-política, inaugurando uma profunda renovação da vida cultural italiana, difundida em todos os domínios do conhecimento histórico, e que alcançou inclusive a história das religiões.¹¹

Uma análise, ainda que sumária, dos resultados da pesquisa fenomenológica no domínio da religião confirma amplamente as aporias metodológicas supracitadas. A principal obra de van der Leeuw – intitulada precisamente *Phänomenologie der Religion* [Fenomenologia da religião] – se abre com uma descrição da experiência e da representação do sagrado como manifestação de ‘força’ ou ‘potência’. Ante a manifestação de uma potência sagrada, o indivíduo tem a consciência de se encontrar diante de uma qualidade que não se pode remeter ao nada, mas que – *sui generis* e *sui iuris* – só pode ser designada com termos religiosos, tais como “sagrado” ou com palavras equivalentes que indicam a suspeita ou o pressentimento do absolutamente diverso, o inteiramente outro (*‘ganz Anderes’*), no sentido de Rudolf Otto. Busca-se evitá-lo, de um modo instintivo, mas se é levado a procurá-lo: o homem é constrangido a se afastar de tal potência, porém, ao mesmo tempo, não consegue não se interessar por ela. Essa relação ambivalente com o sagrado constitui o *mistério* da religião. O estudioso não pode explicá-lo, mas apenas revivê-lo e descrevê-lo com uma linguagem comovida e evocatória: pode mesmo facilitar, para si e para os demais, essa evocação da *Erlebnis* correspondente por meio de palavras carregadas,

11 Para uma história do pensamento historicista crociano a partir do ensaio de 1893, veja-se a nota do próprio Croce (escrita em 1909) em *Logica* (1947: 210 ss). Sobre a relação entre o historicismo crociano e a tradição Vico-Kant-Hegel, cfr. Croce (1949: 3 ss) (a propósito de M. Ciardo, 1947). Sobre a posição do historicismo italiano diante do mais alto nível do historicismo praticado em outras nações no mundo moderno, vejam-se as observações de Croce na coletânea *Philosophy and History* (Essays presented to Ernst Cassirer, edited by R. Klibansky and H. J. Paton, Oxford, 1936), que se podem ler em Croce (1938: 319 ss). Para a influência do historicismo na história das religiões, basta recordar os nomes de Adolfo Omodeo e Raffaele Pettazzoni. Para um compromisso mais decisivo em sentido historicista da história das religiões primitivas (ou etnologia religiosa), veja-se De Martino, 1941; 1942: 178 ss.; 1948; 1951-52: 51 ss.

particularmente conectadas à tal *Erlebnis*, como o grego *αἰδώς*, o alemão *Scheu*, ou o inglês *awe*. De qualquer forma, o estudioso intui no sagrado uma disposição originária (*Einstellung*) da natureza humana, que envolve a totalidade da pessoa em todos os aspectos de sua vida consciente, e com muitíssimas gradações. Muito ampla, portanto, é a abrangência da noção de temor diante da potência ou força numinosa: tal noção inclui, *in nuce*, tremor, repugnância, medo, terror repentino, temor reverencial, submissão, adoração, rapto, exaltação e assim por diante (1933: 28 ss.).

Essa ‘descrição’ do sagrado como força ou potência numinosa é certamente sugestiva: nela, todavia, percebe-se alguma coisa que não convence, ou que pelo menos deixa alguma perplexidade. Aqui o sagrado é claramente revivido e descrito exatamente no modo como aparece aos religiosamente engajados: isto é, como um *mistério* que não se pode explicar, como uma potência que se manifesta.

Qualquer tentativa de historicizar essa experiência, de inseri-la num processo culturalmente significativo, de tratá-la como o resultado de tal processo, é aqui rejeitada, do mesmo modo que a rejeita a consciência religiosa em ação. O problema da *gênese* humana da experiência da potência divina permanece fora de escopo, do mesmo modo como tal problema não tem vez na experiência religiosa imediata dessa potência. Tocou-se aqui, em certo sentido, a *Ultima Thule*, o ponto em que o compreender confunde-se com o reviver, onde o numinoso se manifesta e, aliás, até o *próprio nume está presente*, e, certamente, a experiência da potência apresenta-se deste modo ao homem religioso. Mas, se é verdade que, na descrição fenomenológica, o sagrado é continuamente revivido e então descrito nas suas estruturas e em seus tipos ideais, é igualmente verdade que, por esta via, o ato de ‘compreender’ é substancialmente eludido. Quando se trata de “compreender”, nem o reviver, nem o intuir, nem o reduplicar, por meio da descrição, o que foi revivido, são o bastante. Quando se trata de compreender, é preciso sair das limitações da experiência do sagrado e perguntar-se por quais razões humanas tiveram origem tais potências divinas, e não outras, e por qual processo histórico a consciência foi determinada segundo um horizonte dentro do qual ela se encontra ante a potências divinas determinadas deste ou daquele modo.

Pode-se encontrar essa ausência de distinção entre horizonte religioso e horizonte científico na análise fenomenológica do mito. Depois das monografias de Malinowski (1926), de Preuss (1933) e de Lévy-Bruhl (1936)¹², tornou-se lugar comum entre os etnólogos e os historiadores das religiões que o mito não é uma explicação científica conduzida com meios insuficientes, mas antes uma forma de reviver uma realidade dos tempos primordiais, uma realidade exemplar e meta-histórica. Nada há que objetar, quanto a isso, senão que se produz, assim, uma descrição da consciência mítica que repete, em substância, o modo como o mito se figura à própria consciência mítica. Mas a tarefa da mitologia como ciência consiste propriamente em indagar a respeito da gênese cultural inteiramente humana do grande tema histórico-religioso da reatualização ritual de um evento originário meta-histórico. Quais as razões, quais as necessidades que conduzem o homem religioso à resolução do devir histórico pela repetição de um modelo meta-histórico (ou na prefiguração ritual do fim da história, como nos mitos escatológicos)? Se dermos o nome de *de-historificação* a essa resolução que se realiza na consciência mítica, qual seria a história humana da pretensão, igualmente humana, de de-historificar a história na relação mítico-ritual? Colocar essas questões e respondê-las sistematicamente por meio da reconstrução historiográfica de cada

12 Vale a pena ver ainda van der Leeuw (1940) e Jensen (1952).

civilização religiosa em movimento, significa ‘compreender’ propriamente o mito, produzir a sua ciência: de outro modo, continua-se, de alguma forma, prisioneiro da mesma consciência mítica. A fenomenologia da religião, assim como o mito, renuncia a responder tais questões: limita-se a reviver e a descrever a pretensão de evasão que o mito traz consigo, omitindo-se de reconstruir tal pretensão a partir do processo mitopoietico concreto. Mais uma vez, produz-se aqui a já criticada interferência de domínios, a identificação imediata entre a *matéria e as formas do compreender*.¹³

É verdade que existe na obra de van der Leeuw, em vários níveis – embora isto não seja reconhecido e teorizado de maneira adequada –, a exigência de compreender as formas religiosas em sua diversidade histórica, para além das uniformidades tipológicas. Tal exigência se verifica, certamente, no conceito metodológico de *Verschiebung*, “deslocamento de valor ou de significado”. Entre dois complexos ideológicos, podem existir tamanhas afinidades estruturais que se seria induzido a falar de identidades essenciais, se a *Erlebnis* vinculada a cada um não fosse diferente e se, portanto, não fosse de igual modo diferente o significado de cada complexo, malgrado a sua semelhança formal. A refeição sacramental entre o Ainu, no mistério de Átis, no cristianismo primitivo e no culto protestante aparecem na fenomenologia sob a mesma etiqueta e, todavia, cada uma dessas refeições possui seu próprio significado, diferente dos demais. A “palavra de Deus” é diferente para o profeta primitivo que a sente ressoar fisicamente, para o crente semiprimitivo que a emprega na forma escrita como instrumento de força mágica e para o cristão que lhe atribui autoridade moral e religiosa (1926: 34ss). É claro que aqui a exigência de respeitar, de algum modo, a individualidade dos distintos ambientes culturais vem à tona por meio da constatação da diferença de valor dos complexos ideológicos que apresentam conotações formais idênticas: contudo, é preciso logo advertir que tal diversidade [para o fenomenólogo] é substancialmente aquela da espécie no interior de um mesmo gênero, e não a dos momentos de mudança de um desenvolvimento histórico capturado “em flagrante”, por assim dizer, *enquanto passa* do antigo significado ao novo.

Também no que diz respeito à diversidade, a abordagem tipológica orienta-se para as diversidades que já aconteceram (seja lá como aconteceram) e para a contemplação das “diversidades” singulares, fechadas em si mesmas, autossuficientes, não relacionadas – flores e folhas de um esplêndido herbário. É precisamente nesse ponto que reaparece o conflito com a abordagem historicista, segundo a qual a compreensão é possível quando o pesquisador se coloca não diante do produto cultural escolhido e

13 Essa confusão está ainda bastante disseminada na história das religiões contemporânea, e dela participam – de maneiras, todavia, diferentes – seja o racionalismo católico-escolástico, seja a corrente irracionalista. Assim, quando W. Schmidt encontra na história a confirmação da revelação primordial e de sucessivas degenerações (*Der Urprung der Gottesidee*, VI pp. 468-508; cfr. De Martino, 1941: 94 ss.), ele permanece, da forma mais evidente possível, prisioneiro dos limites da consciência religiosa. Nas correntes irracionalistas contemporâneas, a lastimável confusão é às vezes muito menos evidente: e, todavia, revela-se à análise. Quando um dos discípulos mais qualificados da escola sociológica francesa, Lévy-Bruhl, ao explicar modos primitivos do sobrenatural, recorre a uma categoria afetiva que lhes daria origem, fica evidente que, nesse caso, a limitação da consciência mística primitiva foi alçada à condição de categoria, e, nessa reduplicação categorial, foi elevada à condição de “explicação”: é o que significa dizer, tautológica e misticamente, “o sobrenatural aparece porque a função do sobrenatural o faz necessariamente aparecer”. Deixando de lado Frobenius e a sua mística *Ergriffenheit* (a última encarnação da *Erlebnis* de Dilthey), é importante mencionar as relações entre o mito e a teoria junguiana dos arquétipos. Van der Leeuw também fala de motivos míticos que adquirem vida nova, renascendo “a partir do depósito arquetípico da humanidade” (*aus dem archetypischen Reservoir der Menschheit*), (1949: 50). Ora, a teoria junguiana dos arquétipos não é senão a forma moderada do mesmo tema mítico da *Urzeit*, ou seja, da história como contínua reiteração de arquétipos originários. Na realidade, os símbolos que caracterizam a vida onírica e os delírios psicopatológicos, que às vezes parecem ecoar antigos símbolos míticos, derivaram sua origem, seu significado e sua função cultural da plena normalidade psíquica de determinadas civilizações: e se – como destroços isolados – se reproduzem nos sonhos e nos delírios dos homens modernos, isso, parece-me, demonstra apenas o caráter tendencialmente arcaizante e regressivo da consciência onírica e das doenças psíquicas.

decidido, mas da consciência humana em seu ato de escolher e decidir e, assim, de movimentar-se de um conteúdo a outro, produzindo um valor prático ou teórico. Para amarrar ainda mais essa questão, seja-nos lícito mais um exemplo. De um ponto de vista tipológico, os ritos de puberdade primitivos e as experiências de conversão de Apuleio, Paulo e João possuem em comum a ideologia de uma passagem entre duas esferas da vida separadas por um abismo intransponível; assim, os ritos de puberdade dos primitivos se configuram como uma morte à qual se segue uma segunda vida e as experiências de conversão se exprimem do mesmo modo por meio de imagens de renascimento, do homem velho e do homem novo, da ressurreição, e de outros semelhantes. Como o próprio van der Leeuw percebera (1926: 34ss), os nexos causais entre os ritos dos mistérios orientais e a ideologia da conversão no cristianismo não auxiliam a compreensão: não é possível explicar tal ideologia a partir daqueles ritos. Portanto, quando van der Leeuw afirma que a pretensão de explicar a ideologia cristã da conversão a partir dos ritos dos mistérios greco-orientais é ilusória, podemos concordar com ele; porém tampouco a compreensão se produz quando contemplamos a conversão em geral e os ritos de puberdade em geral em duas conexões típicas distintas, após um processo de redução fenomenológica que nos afastou, deliberadamente, de qualquer referência a existências historicamente determinadas. A compreensão se produz não mediante uma redução fenomenológica que conduz necessariamente – embora não deseje – aos *disiecta membra poetae*¹⁴ daquele ‘poeta’ ou ‘criador’ que é o homem em sua história: a compreensão só é possível pelo processo oposto de *reintegração* ou apocatástase de todas as abstrações provisórias, de todas as suspensões de juízo – momentâneas e heurísticamente indispensáveis – na dramática e tangível concretude de um mundo cultural *surpreendido no ato de escolher e produzir valores*.¹⁵

Contudo a aporia mais importante que o historicismo imputa à fenomenologia diz respeito ao próprio conceito de religião. Segundo van der Leeuw, a religião é “a experiência de um limite que se subtrai ao olhar, uma revelação que permanece oculta em sua essência” (1933: 646). A fenomenologia toma a relação homem-Deus como algo dado e procura então compreendê-la (1925). Renunciando abertamente ao problema da origem, van der Leeuw se limita a aceitar esse dado e replicá-lo em termos descritivos. Por outro lado, ele próprio se encontra vivamente comprometido com uma experiência religiosa historicamente definida, e que reproduz de forma modernizada o ideal erasmiano do “verdadeiro cristianismo”, humanista e tolerante, para além das deformações e dos exclusivismos rigidamente confessionais. Portanto van der Leeuw apela para a fenomenologia da religião para fazer compreender a posição central do cristianismo, embora o verdadeiro fundamento da crença seja encontrado não na fenomenologia, mas na Revelação (1950: 80 ss.). Essa disposição ambígua a propósito da matéria e da forma do saber religioso lhe impede de perceber o quão inaceitável é um “sistema das ciências religiosas” no qual a teologia ocupa a posição mais alta (1933: 614), impede-lhe a percepção de que todas

14 [Nota da tradutora]. Os membros dispersos do poeta (expressão advinda das *Sátiras* de Horácio).

15 A exigência da diversidade aparece em van der Leeuw também por meio das “estruturas parciais” nas quais se articulariam as “estruturas fundamentais”. Assim, por exemplo, na fenomenologia da alma, van der Leeuw distingue cinco estruturas parciais, isto é, a alma-potência (manifestação de potência numinosa), a pluralidade das almas-potências no próprio indivíduo, a alma externa em suas várias formas de alma-sombra, alma-animal, alma-planta, alma-imagem etc., a alma contraposta ao corpo e ao mundo material, concebidos como lugar do mal, e, enfim, a alma como forma que se realiza por meio dos movimentos e mudanças do corpo orgânico (1930; cfr. Também 1933: 254 ss.). Contudo, também aqui, a distinção é uma classificação: as estruturas parciais encontram-se alinhadas como uma série de cristais, sem que jamais a pesquisa se dirija para onde a compreensão é possível, no âmago de um certo processo definido de transformação da representação da alma, sucedido uma única vez num mundo cultural determinado de uma certa maneira, e que exigiu de uma certa humanidade uma série de decisões concretas totalmente repensáveis pelo historiador em sua gênese e significado.

as teologias, incluindo a cristã, são possíveis objetos da única ciência religiosa que é a historiografia da religião (1928: 329 ss.). Nesse ponto, contudo, é oportuno explicitar o que está implícito, ou seja, tornar positiva uma polêmica negativa, determinando em que modo o historicismo pode delinear um conceito de religião que seja um instrumento adequado para a pesquisa histórico-religiosa.

Van der Leeuw sustenta que a atitude religiosa não é simplesmente uma “opinião”, mas é uma relação “vital”, possui um caráter “existencial”.¹⁶ Com isso se pode concordar, com a condição de se superar o caráter imediato desse *dado* vital ou existencial, determinando de que modo o sagrado participa da *forma* vital do espírito. Fica bastante claro que a forma do vital não esgota a sua própria potência produtiva na magia e na religião, mas possui uma extensão muito mais vasta. Vital é, certamente, a esfera do corpo e das suas funções orgânicas, de suas necessidades e de seus instintos, pelos quais mergulhamos no mundo natural e participamos do destino animal (1950: 88)¹⁷; vital é a esfera do domínio técnico da natureza objetiva, esfera em que a vitalidade adquire um sentido já plenamente humano e cultural (e não mais, como a precedente, meramente animal), pois dela resultam os vários regimes de produção de bens econômicos no sentido corrente da expressão, a fabricação de instrumentos materiais, desde a pedra lascada até as máquinas modernas, a elaboração e o progressivo refinamento dos instrumentos mentais da lógica naturalista, das mais elementares técnicas líticas à lógica das ciências experimentais e das matemáticas. O sagrado, como tal, não pertence obviamente a nenhuma dessas duas esferas vitais, pois na primeira ainda não surgiu (o mundo animal não possui religião) e na segunda já desapareceu, ao menos no sentido em que o *homo faber*, enquanto o criador de técnicas produtivas, deixa-se sempre guiar, de modo realista, pelo critério da eficiência de seus instrumentos. Se na história cultural da humanidade nos encontramos frequentemente diante de objetos que são, ao mesmo tempo, instrumentos e coisas sagradas (por exemplo, o escudo como instrumento de defesa ou como objeto cerimonial decorado), ou diante de sistemas de trocas comerciais nos quais se entrelaça um caráter religioso (a circulação ritual dos dons no sistema *kula* ou no *potlach*), isso significa apenas que a esfera da vitalidade humana não se esgota nas atividades do *homo faber* e, que para além das razões vitais que se exprimem no domínio técnico da natureza objetiva, existem outras razões vitais, inerentes ao sagrado. Estamos diante daquele domínio do vital humano que é a presença individual como centro de decisão e de escolha p a r a a l é m da mera vitalidade orgânica, ou corporal, ou animal, isto é, a unidade do indivíduo como a possibilidade de desdobramento de *todas* as distintas potências operativas que fazem do homem, o homem. O vital-existencial da presença é o mais elementar dos bens humanos: onde a unidade do indivíduo desaparece, todos os outros bens entram em crise e correm risco de se anular. Sem uma presença que possa escolher p a r a a l é m da vitalidade animal, seria impossível o domínio da natureza objetiva, a fabricação de instrumentos e a elaboração de técnicas produtivas: e seria igualmente impossível o *ethos*, a arte, o *logos*. Sem um centro unitário que, a cada vez, faz-se presente no devir histórico, inserindo neste determinações humanas, a história da *cultura* se dissolveria em história da *natureza*. A presença é, portanto, o primeiro bem vital humano: e o é precisamente porque, em determinadas condições históricas, pode correr o risco de ser perdido. É um erro considerar que a

16 Cf. R. Pettazzoni (1954: 1 ss).

17 “The religious attitude is not a matter of opinion, but a vital relation. Religion is existential in character. So you could as well reproach a man for preferring his own wife to yours”. Cf., 1938: 77: “Religion ist Existenz und Existenz Religion”. Veja-se, ainda, 1933: 646.

presença – como o simples estar-presente [*esserci*] numa história humana – esteja a salvo de qualquer risco; em vez disso, ela pode formar um problema vital preponderante, no sentido de que pode correr o risco de não ser-aí, de se perder ou desaparecer e pode então se sentir impelida a se apoderar de si mesma, a recuperar a possibilidade do completo desenvolvimento das potências operativas que fazem do homem, homem, a combater a angústia de perder a si mesma e o mundo, de perder a si mesma e a cultura humana. Essa angústia não é propriamente a angústia do nada, mas daquele não ser relativo que é o não ser-aí da presença no devir histórico, o não ser-aí como centro de decisão e de escolha segundo as potências operativas: é a experiência de uma catástrofe definitiva, a possibilidade de decair de um nível humano àquele subumano da mera oposição natural, indiferente à distinção, incapaz de ir além da pura vitalidade orgânica, ou corpórea, ou animal, como quer que se diga. As formas de risco vital (ou existencial) da presença são múltiplas: por exemplo, o desmoronar da distinção entre o eu e o mundo, o defluir da presença no mundo ou a sensação de ser “agido”, “possuído”, “invadido” pelo mundo, as experiências de incompletude e de estranheza e a perda do sentido do real, a imitação mecânica dos acontecimentos e a vontade bloqueada pelo estupor catatônico, a fragmentação da unidade existencial na pluralidade das existências psicológicas simultâneas ou sucessivas, a alternância cíclica entre depressão e mania, a descarga descontrolada de impulsos destrutivos, e assim por diante, segundo as indicações que, de um ponto de vista heurístico, a psicopatologia nos fornece.¹⁸ Tais condições psíquicas de crise, onde permaneçam sem resgate ou com resgate inadequado, são incompatíveis com qualquer forma de vida cultural, e precisamente nisso reside a sua extrema periculosidade, o seu caráter catastrófico que a angústia denuncia e sublinha. Donde a necessidade de uma *técnica* destinada não a apropriar-se da natureza objetiva, manipulando minerais, plantas e animais (ou o corpo humano como corpo animal) para satisfazer as necessidades da vida humana, ou os desejos materiais do homem, mas a apropriar-se daquele bem vital que é a presença, a impedir que a presença afunde na vitalidade puramente orgânica, da qual – primeira glória do homem – emergiu. Existe, então, uma técnica da presença uma técnica da presença para consigo mesma, afim de não se tornar natureza e de se permitir uma cultura: uma técnica que pode ser pensada como domínio sobre a natureza, mas no sentido de uma luta contra o naturalizar-se da presença e para impedir o triunfo absoluto do vital-animal naquele animal destinado a tornar-se homem e que deve atribuir um significado humano, e não apenas animal, à própria vitalidade. Essa técnica (ou, se se deseja, essa política) da presença para consigo mesma, esse drama vital-existencial, não deve ser entendido como realidade pré-categorial, da qual nasceriam as potências distintas do fazer: ao contrário, todas as categorias da vida espiritual, a totalidade dos valores ou das formas da cultura condicionam tal processo e o tornam possível e pensável como drama humano¹⁹. A angústia humana de não estar-presente na história não poderia surgir se a presença já não existisse, na totalidade de suas potências operativas e na integridade de suas atribuições e se essas potências não

18 O material psicopatológico fornece, de modo heurístico, muitas indicações sobre as formas do risco de não estar-presente [*esserci*] na história humana: mas seria totalmente errônea a identificação da vida religiosa com a doença psíquica, porque, na psique adoecida, o risco triunfa e as formas impotentes de resgate (quando estas existem) possuem um caráter privado e caricatural, não se inserem solidamente numa tradição histórica e num ambiente cultural, enquanto, na vida religiosa, o resgate domina o risco, insere-se na tradição e na cultura, busca a plena fisiologia da vida espiritual e a alcança. Cf. a este respeito, *Il mondo magico*, pp. 163 ss.

19 [Nota da revisora]. Esse trecho é uma clara referência à, e uma aceitação da, crítica de Benedetto Croce a *Il Mondo magico*, à aparente unidade pré-categorial da pessoa dos “primitivos” (para quem os rituais contribuiriam à construção justamente das categorias do fazer) que apareceria naquele livro.

fossem operantes, ao menos numa forma elementar: de outro modo, de qual perda a presença sentiria angústia, por qual risco radical ela se sentiria atingida? A presença pode se tornar um problema apenas para um homem que já tenha vivenciado a dignidade áspera da escolha, e que não deseje perdê-la, e por isso recua horrorizado, cobrindo-se de esconjuros e inaugurando, com tal atitude, as formas do resgate cultural mágico-religioso. Compreende-se, desse ponto de vista, o porquê de a experiência do sagrado incluir sempre o momento em que se manifesta uma força “completamente outra”, absolutamente separada do profano, demoníaca e perigosa: é o momento em que a presença recua horrorizada diante do processo de sua própria alienação, diante do “si” que se torna outro, segundo uma alteridade experimentada como radicalmente estranha e demoníaca, e justamente porque a presença é o centro de tudo o que é outro, quando esse mesmo centro começa a tornar-se outro é o totalmente outro que se manifesta, isto é, anuncia-se a catástrofe do humano. Por outro lado, se a presença recua horrorizada diante do inteiramente outro, não pode desinteressar-se dele, pois nunca como aqui *res tua agitur* [é assunto teu] trata-se de fato daquele *teu* mais radicalmente *teu* que se possa dar, está em jogo uma propriedade que condiciona todas as outras apropriações humanas, alcançou-se, aqui, a *Ultima Thule*, que não é, propriamente – como para a descrição fenomenológica – a experiência do sagrado, mas a possibilidade de estar-presente numa história humana. A presença é constrangida a buscar a força que a ameaça, a isolá-la e a lhe dar uma figura, e então a recuperá-la, a reinseri-la, com mediações, no plano da história humana, a assumir o risco para si mesma, corajosamente, e a replasmá-lo nas modalidades do resgate mítico e ritual, reabrindo às potências do fazer a possibilidade de desenvolver-se nesta política ou diplomacia vital. A relação ambivalente do sagrado não é então um *mistério* por reviver e descrever: permanece um mistério para quem nele está engajado, assim como para o fenomenólogo que o assume como dado, como “fenômeno que se mostra”, e que deliberadamente renuncia a considerar esse dado a partir do real processo hieropoiético, a ser reconstruído a cada vez na concretude de civilizações religiosas determinadas.

As formas institucionais do resgate mágico-religioso se diferenciam seja pela qualidade dos momentos críticos da existência sobre os quais tal resgate se exerce, seja pela modalidade do próprio resgate. Cada tradição religiosa orgânica subtrai à trama do devir um determinado conjunto de momentos críticos da existência e institui, a partir destes, um conjunto correspondente de resgates. A religião, desse modo, *ajuda a viver*, não no sentido genérico e banal da expressão, mas no sentido profundo em que recupera e mantém a base existencial da vida humana, ou seja, a presença capaz de escolher, segundo suas distintas potências operativas, para além da vitalidade meramente corporal ou animal. Os momentos críticos da existência podem ser aqueles ligados à procura de alimentos e à nutrição, à fabricação e ao emprego de instrumentos técnicos, às relações sexuais e à crise da puberdade, às relações como o inimigo e com o estrangeiro, à travessia ou à ocupação de territórios novos, ao encontro com o animal ou com a planta, à batalha contra a doença e a morte, às fases do trabalho agrícola e aos ciclos astronômicos e das estações, às hierarquias sociais e políticas, às relações econômicas e jurídicas, às obrigações morais e até mesmo à inspiração poética e especulativa. Em todos esses momentos, a historicidade se sobressai, o ritmo do devir se manifesta com particular evidência, a tarefa humana de “ser-aí” é mobilizada direta e irrevogavelmente, algo de decisivo acontece, ou está por acontecer, constrangendo

a própria presença a acontecer, a sobressair de si mesma, a engajar-se e a escolher: o caráter crítico de tais momentos reside no fato que o risco de não ser-aí revela-se mais intenso, e por isso é mais urgente o resgate cultural. No que concerne às modalidades desse resgate, nos limitaremos aqui ao grande tema da *de-historificação religiosa*.²⁰ O devir é angustiante, sobretudo nos momentos críticos da existência: a instituição religiosa da de-historificação subtrai esses momentos à iniciativa humana e os soluciona *mediante a reiteração do idêntico*, por meio da qual a história angustiante é apagada ou mascarada. A partir de tal de-historificação, é instituída, em primeiro lugar, uma relação com o si-mesmo alienado (ou naturalizado, ou de-historificado); em segundo lugar, mediante uma *pia fraus* [mentira piedosa] vital, o homem permanece na história *como se aí não estivesse*: justamente porque, na de-historificação, as potências operativas do homem não são reconhecidas enquanto iniciativa humana, é que tais potências são efetivamente admitidas e reveladas, e a cultura como totalidade dos valores é tornada possível. Por outro lado, a operatividade humana torna a operar na esfera da de-historificação religiosa, tornando-a mais complexa, mais rica de significados humanos, menos imediatamente ligada às suas motivações existenciais e, em outro sentido, desdobra-se precisamente como operatividade que aceita e reconhece a si mesma como humana, resultando na redução da extensão da esfera do sagrado; e, cada vez mais, a história e a cultura se reproduzem reconhecendo-se em sua gênese humana, já, portanto, sem a *pia fraus* da de-historificação.

O tema da de-historificação religiosa, que na consciência religiosa, em sua imediatez, configura-se como *salvação da existência humana*, torna-se então, segundo o conceito, *salvação do risco vital de não estar-presente na existência histórica*.²¹ Se a de-historificação religiosa fosse, de fato, salvação da existência humana, recusa radical e definitiva da historicidade, o resultado seria uma oposição insolúvel entre religião e cultura, e permaneceria sem explicação o fato de que as civilizações se nutriram da vida religiosa – que a religião grega tornou possível a poesia de Homero e a religião cristã, a poesia de Dante. Ao contrário, muito embora a de-historificação religiosa seja vivida pelo crente como recusa da “condi-

20 Em *Il mondo magico* (1948: 77 ss.) são exemplificadas as formas mais propriamente mágicas do resgate como a alma externa, as técnicas funerárias de separação do cadáver em relação aos vivos, as técnicas empregadas na demiurgia da presença em crise e os compromissos que dela resultam, o feitiço e o contrafeitiço, a força ou poder etc. É preciso advertir, todavia, que nesse livro o risco de não *ser-aí* não é pensado ainda como produção da esfera vital, e que, além disso, ele é interpretado, de modo restrito, como risco ‘mágico’, permanecendo na base de toda a vida mágico-religiosa.

21 O percurso do pensamento de Croce a propósito do “vital” como forma do espírito (aquilo que denomina como a sua “segunda descoberta do útil”) parece ter início num dos “vários pensamentos”, escritos em Sorrento em 1943, no qual, entre outras coisas, lê-se: “Me aborreço a moda contemporânea dos testamentos espirituais, inspirados pela vaidade; mas confesso que, às vezes, devo fugir à tentação de recomendar, quase como o meu testamento espiritual, esta parte do trabalho intelectual de minha vida à meditação e a indagações posteriores, porque me parece tocar num ponto capital...” (Croce, 1945, II: 292). E é ele próprio quem conduz, em seus escritos sucessivos, esta reconsideração do vital como “forma positiva do espírito”: cf. Croce, 1949a: 218 ss. – o escrito é de 1949a; 1949 b; 1949c (onde se fala do vital como uma “força terrível” que “gera ou escraviza ou devora os indivíduos”, uma força pela qual “o homem ora se sente parelho a um deus, ora vil e miserável”); e, finalmente, o volume *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, (Croce, 195)2. Croce, porém, não reconhece explicitamente a esfera do drama vital que diz respeito à presença em crise e que dá lugar às formas da vida mágico-religiosa, e não parece utilizar, neste sentido, os resultados de minhas pesquisas sobre o “mundo mágico” (cf. a sua nota *Intorno al magismo come età storica in Atti Accad. Pontaniana* 1949 pp. 69-77, reformulada em Croce, 1949a: 193 ss.). Enzo Paci, numa interessante resenha a *Il mondo magico* (em “Gior. crit. della Filos. italiana”, 2, 1948: 107 ss., reelaborada no capítulo *Mito ed esistenza de seu volume Il Nulla e il problema dell'uomo*, de 1950) aproximou-se, sem dúvidas, da tese sustentada aqui, sobretudo onde escreve: “De fato, falar de um drama existencial que constrói, por meio do risco, uma visão de mundo, significa ter presentes todas as categorias ou formas: se o homem pudesse ter permanecido apenas natureza [tal risco] não existiria, porque o homem não se sentiria ameaçado ou perdido no nada, perdendo com isso a relação que o constitui, a relação entre o teórico e o prático... A barbárie sempre ameaçadora, a Hidra de Lerna de Vico, é precisamente a perda das categorias que constituem o homem em sua historicidade...” (1950: 126). Parece-me que toda a polêmica sobre se o vital deva ser concebido positivamente como forma distinta do espírito ou negativamente como mera matéria para os valores (cf. Franchini, 1953: 125-133, 294-299 e *passim*) possa ser facilmente resolvida se se considerar o drama vital da presença em crise e o resgate mágico-religioso do risco de não estar-presente na história humana.

ção humana”, o que dela procede não é uma real de-historificação (à qual, de modo mais consequente, deveria se seguir o suicídio físico ou psíquico), mas uma manifestação das potências operativas do homem, em que, à sombra do divino, amadurece o humano, e, por meio do sagrado, descobre-se o profano e o laico. Sem dúvida, a alegação de se salvar da historicidade se mostra bastante real aos limites da consciência religiosa, e não se revela como aquilo que o conceito descobre; mas essa é justamente a função do conceito enquanto órgão do entendimento: reconstruir mentalmente as pretensões humanas, para além do modo como aparecem à consciência que lhes deu origem. Não se trata, para o conceito, de partilhar da limitação atual da consciência religiosa, reduplicando-a substancialmente e assumindo-a como fato ou fenômeno a ser revivido e descrito: trata-se, ao contrário, de colocar-se o problema da ‘verdade’ de cada determinação, identificando analiticamente, a cada vez, a rede de momentos críticos da existência subjacentes a mitologias e rituais, e reconstruindo então, sinteticamente, os modos de de-historificação nos quais tais momentos críticos foram subsumidos, dando origem, assim, a uma determinada vida religiosa, e mostrando de que modo se deu a singular ironia, ou o paradoxo, que transformou uma *certa* alegação de se salvar da historicidade de uma *certa* existência numa *certa* civilização histórica, nos trabalhos e nos dias da labuta humana. Se, ao invés disso, escolhe-se o caminho de reduplicar descritivamente a experiência religiosa dentro de seus limites, a *história do sagrado* cede espaço a uma *história sagrada*, mais ou menos dissimulada – ou à tipologia meramente classificatória ou psicologista das formas religiosas.²²

Como exemplo conclusivo, para melhor esclarecer a oposição entre perspectiva historicista e perspectiva tipológica, valha o seguinte. Pertencem à de-historificação, enquanto resolução do devir mediante a reiteração do idêntico, dois temas que tiveram grande participação na história religiosa da humanidade: a reatualização meta-histórica (ritual) de um início meta-histórico (mitos das origens) e a antecipação meta-histórica da cessação da história (mitos escatológicos). A fenomenologia se limita a identificar as duas diferentes estruturas míticas do tempo:

Por um lado, o decurso do tempo é cíclico, por outro possui um início antes do qual não havia nada, e um término, após o qual ele chega ao fim. Por um lado, cada aurora é uma vitória da luz sobre o caos, cada festa um começo do mundo, cada semente uma nova criação, cada tempo uma fundação do mundo, cada evento histórico um alvorecer e um ocaso, pertencente como tal ao curso regular do mundo, e portanto o direito, sobre o qual se apoia a sociedade, nada mais é que a regularidade do curso solar [...] Por outro lado, encontramos ainda tudo isso, mas num de-

22 A exigência de não repetir, no ato de compreender, a limitação da consciência, que é o objeto da compreensão, está na essência da pesquisa histórica em todos os domínios particulares em que esta se possa exercitar. Assim, por exemplo, o historiador do humanismo não reduplica descritivamente a pretensão humanista de imitar os antigos, mas tem o dever de identificar o impulso que os conduzia àquela imitação, e o que disso resultava, ou seja, o ocaso da civilização teocêntrica do medievo e a descoberta do homem e da natureza. O historiador de Napoleão não se limita a repetir como aparecia à consciência de Napoleão e de sua época o curso dos eventos que se estende do 18 de Brumário até à Batalha de Waterloo e ao Congresso de Viena, e menos ainda se deixará levar pela representação poética do líder duas vezes exaltado e duas vezes humilhado, mas se colocará explicitamente a questão que o poeta relega à posteridade, ou seja, se foi glória verdadeira a que o líder experimentou nos campos de Marengo e Austerlitz, ou, ao contrário, aquela que ele não conheceu e não podia conhecer, isto é, as ideias e instituições da Revolução Francesa difusas em boa parte da Europa, e a semente de liberdade que plantou, a despeito de si própria, no coração dos homens. Sobre o problema da glória verdadeira como essencial à historiografia, veja-se o escrito bastante exemplar de Omodeo, *Storicismo e azione* em “Leonardo” del 20 dic. 1928 (mas republicado por Croce em sua *Storia della storiografia italiana*, 1930, II: 263 ss.). [Nota do Tradutor: Os termos “posteridade” e “gloria verdadeira” são citações do poema *Cinco de Maio*, que Alessandro Manzoni escreveu em 1821 em ocasião da morte de Napoleão: “Foi vèra glória? Os pósteros Que sentenciem”, conforme a tradução de Varnhagen].

terminado ponto do decurso temporal adentra alguém que manifesta algo de definitivo: o dia de Javé, o grande tribunal, a salvação final, ou a última batalha, como no Irã. As imagens utilizadas são retiradas dos fenômenos da natureza, dia e noite, verão e inverno; o ethos, porém, tornou-se outro, interveio uma cisão, foi instituído um *tempus* no sentido rigoroso do termo, um *tempus* que inverte tudo. Assim o profeta Zacarias pode dizer que haverá Luz à noite. O tempo terminal comporta uma inversão do curso do mundo. (van der Leeuw, 1949: 33ss.)

A perspectiva historicista não se satisfaz com esses dois esplêndidos cristais mentais, mas se coloca, antes de tudo, o problema da *gênese vital* da reiteração do idêntico seja na forma primitiva da reatualização de um evento fundador das origens, seja na forma – culturalmente muito mais avançada – das antecipações ou prefigurações do fim da história. Ao mesmo tempo, a perspectiva historicista está engajada em reconstruir, vez após outra, de que modo, no mundo das civilizações primitivas, a totalidade das potências operativas do homem se desdobrou à sombra da reatualização ritual das origens míticas, e como, nessas civilizações, *as iniciativas humanas* produziram-se camufladas (de-historificadas) no *início divino absoluto*. Finalmente, a perspectiva historicista está engajada em esclarecer como a inversão escatológica que se produziu, sobretudo através do Judaísmo e do Cristianismo, adentrou na cultura, particularmente por meio do tema do Reino que “já começa”, um grande fermento historicista, que, por 20 séculos de história, ajudou incomensuravelmente o homem a pressentir, a entrever e finalmente a reconhecer e a aceitar o seu próprio vulto sob a máscara semi-humana e semidivina do Cristo. Com isso, a consciência historicista moderna inclui, orientada por seus próprios interesses, até mesmo aquela história que lhe parece mais estranha, porque aparentemente orientada por formas radicais de de-historificação mítico-rituais. Em virtude dessa inclusão mediada, toda a história das religiões torna-se idealmente *contemporânea*, reunindo-nos à perspectiva laica que agita nossos corações e nossas mentes: restituir ao homem, com o pensamento e com a ação²³, a história que é sua.

Embora o conflito entre perspectiva historicista e tipologia seja radical, é uma justiça histórica reconhecer que a fenomenologia da religião de van der Leeuw representa um progresso em relação ao filologismo e ao naturalismo positivistas. De um modo ou de outro, van der Leeuw contribuiu para introduzir na história das religiões o problema da “compreensão” e a polêmica contra o *zerlegende Verstand*²⁴ e as explicações cronológico-causais conexas. A absurda alegação evolucionista de uma história universal das religiões conduzida por uma série de formas religiosas sucessivas, das mais simples às mais complexas, e pelas quais a humanidade teria passado, não se renova na obra do estudioso holandês, e é, em vez disso, claramente desvalorizada por ele. Contra o intelectualismo positivista, segundo o qual a religião se reduzia substancialmente a uma ciência infantil composta de paralogismos incríveis atribuíveis à imensa estupidez humana, van der Leeuw sustentou com singular energia o caráter vital ou existencial da experiência religiosa: e embora ele tenha permanecido prisioneiro dos limites dessa experiência, e não tenha conseguido colocar-se o problema de reconstruí-la conceitualmente no processo hieropoiético real, devemos hoje ser devedores também dele, se distinguimos com particular clareza o caráter existencial do sagrado, e se hoje não podemos mais recair na banalidade da religião

23 [Nota da revisora] Aqui De Martino faz referência ao famoso texto de Benedetto Croce de 1938: *La storia come pensiero e come azione*.

24 [Nota da revisora] Literalmente “o intelecto que decompõe”, ou seja, a lógica naturalística.

como *philosophia inferior* e do mito como ciência quase fantástica. Num domínio do conhecimento em que o positivismo e o filologismo haviam reduzido a função do estudioso àquela de um especialista sem horizontes, van der Leeuw valorizou a figura do humanista sensível não apenas aos interesses técnicos do próprio campo de pesquisas, mas ainda às diversas correntes culturais de sua época. Em oposição à substancial indiferença acerca da matéria religiosa que caracterizava o filologismo, van der Leeuw fez valer no domínio da ciência da religião o pensamento, caro a Dilthey, segundo o qual o processo de compreensão significa compor a experiência própria com a alheia, com o fim de poder compreender a si mesmo e ao outro: o que significava – se não enxergar e raciocinar – ao menos entrever a tese da contemporaneidade ideal de toda verdadeira pesquisa histórico-religiosa. Educado num ambiente cultural “onde os frutos do outono do liberalismo religioso se tingiam com as tintas frescas de uma nova piedade”, ele considerou sua obra de estudioso do mundo religioso quase como uma dimensão particular da própria *pietas* em ato. O mesmo impulso fundamental que o movia a preparar ensaios teológicos sobre a ressurreição ou sobre os sacramentos ou sobre a imortalidade da alma continuava a operar, de algum modo, também no especialista da religião egípcia, no estudioso da religião grega e romana, do cristianismo, das formas etnológicas da vida religiosa. Isso explica porque ele se sentia estranho à tradição racionalista do pensamento moderno, a ponto de confessar, em sua autobiografia cultural, como por muito tempo esteve convencido de não poder compreender “a vida religiosa, não apenas aquela dos primitivos, mas mesmo da Antiguidade, partindo do pensamento moderno tal qual formado de Descartes a Kant”. Sem dúvida, agia nele ainda a convicção de que a cultura como um todo, e todos os interesses culturais singulares, devessem se organizar em torno do valor predominante da religião enquanto *Erlebnis*: todavia, porquanto essa sua convicção não possa ser partilhada por um adepto do laicismo e do historicismo mais maduros do mundo moderno, a sua obra permanece como um rico testemunho a favor do sagrado, particularmente sugestiva pelo fato de ter apresentado em seus frequentes comentários o vastíssimo material da vida religiosa da humanidade, dos primitivos ao cristianismo, e, ao mesmo tempo, todas as demais características presentes no irracionalismo contemporâneo: segue-se que, a respeito do que escreveu e pensou no decurso de seus dias terrenos, é possível dizer o que o juízo histórico afirma sobre cada esforço humano seriamente comprometido: *nec cum te nec sine te*.²⁵

Ernesto De Martino foi um antropólogo, filósofo e historiador das religiões.

TRADUÇÃO

Philippe Sartin é Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP).

25 Para esse aspecto mais complexo da personalidade de van der Leeuw, veja-se, além do citado *Task of Religion* (1950), sua *Confession scientifique* (1954: 8 ss). Seu volume sobre as relações entre religião e arte (1932) merece um estudo à parte.

Cristina Pompa é Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

REFERÊNCIAS

Antoni, C. (1939). *Dallo storicismo alla sociologia*. Firenze: Sansoni.

Ciardo, M. (1947). *Le quattro età dello storicismo*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1936). *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*. Oxford: University of Oxford Press.

Croce, B. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1945). *Discorsi di varia filosofia*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1947). *Logica come scienza del concetto puro*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1949a). *Filosofia e storiografia*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1949b). Ancora sulla vitalità come momento dello spirito. *Quaderni della Critica*, 15.

Croce, B. (1949c). Il concetto dell'utile o del vitale e le sue aporie. *Quaderni della Critica*, 14.

Croce, B. (1952). *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*. Bari: Laterza.

De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza.

De Martino, E. (1942). Religionsethnologie und Historizismus. *Paideuma*, 4 (5), 178-196.

De Martino, E. (1951-52). Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Acilpa delle origini. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 23, 51-66.

De Martino, E. *Il mondo Magico*. Torino: Einaudi, 1948.

De Ruggiero, G. (1934). Storicismo e pseudostoricismo nella filosofia tedesca contemporanea. *Critica*, 32, 37-50.

Franchini, R. (1953). *Esperienza dello storicismo*. Napoli: Giannini.

Hirschmann, E. (1940). *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von*

'Religionsphänomenologie' und 'religionsphänomenologischer' Methode in der Religionswissenschaft. Gronigen: Triltsch.

Jensen, A. (1952). *Mythos und Kultus bei Naturvölkern*. Stuttgart: Steiner.

Lévy-Bruhl, L. (1936) *La mythologie primitive*. Paris: Alcan.

Malinowski, B. (1926). *Myth in primitive Psychology*. London: Kegan Paul.

Paci, E. (1950). *Il Nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Libreria del Castello.

Pettazzoni, R. (1951). Commemorazione del socio straniero Gerardus van der Leeuw. *Rendiconti Accad. Lincei*, 8 (6), 59-63.

Preuss, K. T. (1933). *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübingen: Mohr.

Van der Leeuw, G. (1925). *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Ernst Reinhardt.

Van der Leeuw, G. (1930). Phénoménologie de l'âme. *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme*, s. p.

Van der Leeuw, G. (1946). Confession scientifique faite a l'université Masaryk de Brno le lundi 18 nov. *Numen*, 1, 8-15.

Van der Leeuw, G. (1940). *L'home primitif et la religion*. Paris: Alcan.

Van der Leeuw, G. (1933). *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.

Van der Leeuw, G. (1918). *Plaats en Taak van de Godsdienstgeschiedenis in de theol. Wetenschap*. Groningen: J. B. Wolters.

Van der Leeuw, G. (1938). Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 19, 71-81.

Van der Leeuw, G. (1928). Strukturpsychologie und Theologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 9, 321-349.

Van der Leeuw, G. (1950). The Task of Religion in the Modern World. *Atti della riunione costitutiva della Sodalitas Erasmiana*. Napoli.

Van der Leeuw, G. (1926). Ueber einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insordheit die Religionsgeschichte. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 2, 1-43.

Van der Leeuw, G. (1949). Urzeit und Endzeit. *Eranos Jahrbuch*, 11-51.

Van der Leeuw, G. (1932). *Wegen en Grenzen. Studie over de verhouding van Religie en Kunst*. Amsterdam: H. J. Paris.

FENOMENOLOGIA RELIGIOSA E HISTORICISMO ABSOLUTO

Resumo: Através de uma interpretação da obra do teólogo holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950), o texto analisa a fenomenologia enquanto estratégia teórica de compreensão da religião. Embora reconheça o fundamento existencial da religião, a fenomenologia tem como objetivo uma síntese intuitiva das essências pesquisadas, descrevendo tais fenômenos como mistérios a ser contemplados e reproduzindo, para o pesquisador, uma realidade análoga à experiência do sagrado. O historicismo absoluto, inspirado na obra de Benedetto Croce (1866-1952), busca as razões humanas que produzem a experiência religiosa. O processo histórico descrito por tal historicismo é o da crise da presença – o risco de não estar presente numa história humana mediante valores, retrocedendo à vitalidade natural – e o de seu resgate por meio de técnicas rituais de de-historificação e mediação que transformam os momentos críticos da existência (relacionados à sobrevivência material e psicológica) em realidades culturalmente conquistadas e estabelecidas.

Palavras-chave: religião; história; ritual; técnica.

RELIGIOUS PHENOMENOLOGY AND ABSOLUTE HISTORICISM

Abstract: Through a interpretation of the work of the Dutch theologian Gerardus van der Leeuw (1890-1950), the text analyzes phenomenology as a theoretical strategy for understanding religion. While recognizing the existential foundation of religion, phenomenology aims an intuitive synthesis of the researched essences, describing such phenomena as mysteries to be contemplated and reproducing, to the researcher, a reality analogous to the experience of the sacred. Absolute historicism, inspired by the work of Benedetto Croce (1866-1952), seeks, on the contrary, the human reasons that produce religious experience. The historical process described by such historicism is that of the crisis of presence – the risk of not being present in a human history through values, retreating to natural vitality – and that of its rescue through ritual techniques of de-historification and mediation that transform critical moments of existence (related to material and psychological survival) into culturally conquered and established realities.

Keywords: religion; history; ritual; technique.

FENOMENOLOGÍA RELIGIOSA E HISTORICISMO ABSOLUTO

Resumen: A través de una interpretación de la obra del teólogo holandés Gerardus van der Leeuw (1890-1950), el texto analiza la fenomenología como estrategia teórica para comprender la religión. Aun reconociendo el fundamento existencial de la religión, la fenomenología apunta a una síntesis intuitiva de las esencias investigadas, describiendo tales fenómenos como misterios a ser contemplados y reproduciendo, para el investigador, una realidad análoga a la experiencia de lo sagrado. El historicismo absoluto busca las razones humanas que producen la experiencia religiosa. El proceso histórico descrito por tal historicismo es el de la crisis de la presencia – el riesgo de no estar presente en una historia

humana a través de los valores, retirándose a la vitalidad natural – y el de su rescate a través de técnicas rituales de deshistorificación y mediación que transforman los momentos críticos de existencia (relacionados con la supervivencia material y psicológica) en realidades culturalmente conquistadas.

Palabras clave: religión; historia; ritual; técnica.

RECEBIDO: 15/06/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 30/06/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC