DAVAR
POLISSÊMICA

O “sagrado” de Rudolf Otto, seus críticos e as Ciências da Religião

Paulo Gabriel Mota Bonfim[1]
Mestrando no PPG em Ciências da Religião da PUC Campinas

Resumo: O presente texto examina a reconstrução do conceito de sagrado proposta por Rudolf Otto em *O Sagrado* [1917], centrada na experiência *numinosa* como categoria irredutível aos esquemas racionais e morais. Busca-se evidenciar como Otto estabelece essa categoria como um elemento inato da psique humana, diferenciando-a de interpretações puramente racionais ou éticas. Em seguida, apresentam-se as críticas acadêmicas contemporâneas que acusam a fenomenologia clássica de operar como teologia camuflada, ao negligenciar contextos históricos e sociais. O debate evolui para a proposta de uma "Fenomenologia de Estilo Novo", que busca equilibrar a compreensão da essência religiosa com o rigor das ciências empíricas. Por fim, destaca-se o papel das Ciências da Religião como uma disciplina autônoma e necessária para a mediação cultural em sociedades plurais.
Palavras-chave: Sagrado. Numinoso. Rudolf Otto. Fenomenologia da Religião. Ciências da Religião.

Rudolf Otto’s “The Idea of the Holy”, His Critics, and the Study of Religion

Abstract: This article examines Rudolf Otto's reconstruction of the concept of the sacred in *The Idea of the Holy* [1917], centered on numinous experience as a category irreducible to rational and moral schemes. It seeks to highlight how Otto establishes this category as an innate element of the human psyche, distinguishing it from purely rational or ethical interpretations. In contrast, we present contemporary academic critiques that accuse this classical view of being “disguised theology” for neglecting historical and social contexts. The discussion then turns to the proposal for a "New Style Phenomenology," which seeks to balance an understanding of religious essence with the rigor of the empirical sciences. Finally, the

Recebido em: 26 mai. 2026 Aprovado em: 28 set. 2026
DOI: https://doi.org/10.29327/2401156.20-8

[1] Mestrando pelo PPG em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Modalidade 002. Graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco. CV Lattes: http://lattes.cnpq.br/3527460378453441 Orcid: https://orcid.org/0009-0004-0365-1180 E-mail: paulogabriel668@gmail.com

role of Religious Studies as an autonomous discipline essential for cultural mediation in pluralistic societies is highlighted.
Keywords: Sacred. Numinous. Rudolf Otto. Phenomenology of Religion. Religious Studies.

Lo "sagrado" de Rudolf Otto, sus críticos y la ciencia de la religion

Resumen: El presente texto analiza la reconstrucción del concepto de lo sagrado propuesta por Rudolf Otto en *Lo sagrado* [1917], centrada en la experiencia numinosa como categoría irreducible a los esquemas racionales y morales. Se busca poner de manifiesto cómo Otto establece esta categoría como un elemento innato de la psique humana, diferenciándola de interpretaciones puramente racionales o éticas. A continuación, se presentan las críticas académicas contemporáneas que acusan a la fenomenología clásica de funcionar como una teología encubierta, al descuidar los contextos históricos y sociales. El debate evoluciona hacia la propuesta de una «fenomenología de nuevo estilo», que busca equilibrar la comprensión de la esencia religiosa con el rigor de las ciencias empíricas. Por último, se destaca el papel de las Ciencias de la Religión como disciplina autónoma y necesaria para la mediación cultural en sociedades plurales.
Palabras clave: Sagrado. Numinoso. Rudolf Otto. Fenomenología de la religión. Ciencias de la religión.

1 O “Sagrado” de Rudolf Otto

A definição do sagrado proposta por Rudolf Otto em *O Sagrado* (2007) parte de uma exigência metodológica precisa: recuperar o sentido originário da categoria antes de sua redução ética e racional na história das ideias religiosas. Compreender esse fenômeno demanda reconhecer que "detectar e reconhecer algo como sendo '*sagrado*' é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, nesta forma, ocorre somente no campo religioso" (Otto, 2007, p. 37, grifo do autor). Embora essa categoria estabeleça intersecções com outras esferas da existência, como a ética, a sua gênese não se confunde com preceitos morais ou normativos, pois não é daí que provém. O núcleo do sagrado abriga um "momento" bem específico que resiste ao escrutínio puramente lógico, revelando-se como "algo *árreton* ['impronunciável'], um *ineffabile* ['indizível'] na medida em que foge totalmente à apreensão *conceituai*" (Otto, 2007, p. 37, grifo do autor). Diante da insuficiência das abordagens intelectuais comuns para abarcar a totalidade do divino, Otto propõe um intento voltado à

investigação dessa peculiar categoria religiosa, demonstrando como essa opera para além dos esquemas conceituais tradicionais.

O exame histórico e filosófico evidencia que o pensamento teológico e o linguajar filosófico habituaram-se a empregar a palavra "'sagrado' num sentido totalmente derivado, que não é o original" (Otto, 2007, p. 37). Sob essa ótica condicionada, o termo passou a ser compreendido de maneira geral como um "atributo absolutamente moral, como perfeitamente bom" (Otto, 2007, p. 37). A filosofia de Immanuel Kant ilustra essa tendência ao designar como "vontade santa a vontade impelida pelo dever e que, sem titubear, obedece à lei moral" (Otto, 2007, p. 37), uma definição que, segundo a crítica apresentada, representaria uma "vontade moral perfeita" (Otto, 2007, p. 37).

Essa apropriação conceitual, contudo, carece de rigor analítico e desvia-se do significado estrito da palavra. Nas línguas clássicas e da antiguidade, incluindo os equivalentes semíticos, latinos e gregos, as expressões originais "inicialmente designavam apenas esse algo mais, não implicando de forma alguma o aspecto moral, pelo menos não num primeiro momento e nunca de modo exclusivo" (Otto, 2007, p. 38). Visando salvaguardar a autonomia desse componente especial e peculiar, torna-se metodologicamente imperativo "inventar um termo específico para o mesmo" (Otto, 2007, p. 37), capaz de designar "o sagrado descontado do seu aspecto moral e — acrescentamos logo — descontado, sobretudo, do seu aspecto racional" (Otto, 2007, p. 38).

A necessidade de isolamento analítico resulta na cunhagem do termo "o numinoso", estabelecido a partir da raiz da palavra latina *numen*. Trata-se do elemento que "está vivo em todas as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião" (Otto, 2007, p. 38). Sua presença manifesta-se de forma marcante nas tradições semitas e, de modo privilegiado, na religião bíblica, associando-se ao termo hebraico *qadôsh*, ao qual corresponde o grego *hágios* e as expressões latinas *sanctus* e *sacer* (Otto, 2007, p. 38). A associação e tradução posterior dessas palavras à ideia de bem absoluto reflete um ápice de maturidade e desenvolvimento conceitual; esse entendimento, contudo, decorre de uma esquematização ética paulatina, já que, nos primórdios, esses termos significavam algo muito diferente de "o bem" (Otto, 2007, p. 38).

A interpretação puramente ética e racionalizada de *qadôsh* como sinônimo de bondade constitui, portanto, uma "reinterpretação racionalista do termo" (Otto, 2007, p. 38). Sendo uma categoria fundamental, primordial e totalmente *sui generis*, o numinoso não admite definições conceituais analíticas em sentido estrito. O acesso a essa realidade realiza-se conduzindo o indivíduo àquele ponto de sua própria psique onde a percepção latente "surgirá e se tornará consciente" (Otto, 2007, p. 39). Logo, esse fator "não é ensinável

em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável - como tudo aquilo que provém 'do espírito'" (Otto, 2007, p. 39).

De acordo com Portela,

> A maior questão em jogo é a relação entre o racional e o irracional no tocante ao Sagrado. E é essa questão que, ao longo de toda a abordagem de Otto, caminha no intuito de avaliar a precedência do elemento irracional sobre o elemento racional, ou seja, se a experiência do sagrado nasce do irracional ou do racional em primeiro lugar. Pode-se dizer que o elemento racional não é o elemento a priori do Sagrado, pois o racional e suas competências (e.g. conceituar) não conseguem abarcar toda a realidade do Sagrado (Portela, 2016, p. 196).

A análise do numinoso ganha contornos mais nítidos quando se consideram os momentos que o compõem. Otto descreve a experiência como *mysterium tremendum et fascinans*. No polo do *tremendum* figuram o assombro diante do absolutamente assombroso, a *majestas* que reduz o sujeito à condição de criatura, a energia de uma potência absoluta e o caráter do "totalmente outro", inacessível às categorias do mundo familiar. No polo do *fascinans*, o mesmo mistério que aterroriza atrai e envolve: o sujeito é tomado por encantamento, por uma beleza e uma misericórdia que o prendem de modo inarredável. A religião viva, para Otto, nasce precisamente dessa oscilação entre o pavor e a fascinação, e as categorias racionais e éticas operam depois, como esquematizações, sobre esse material originário (Otto, 2007).

Esse empreendimento inscreve-se em uma linhagem precisa do pensamento religioso moderno. Otto retoma a intuição de Friedrich Schleiermacher, para quem a religião tem sua sede no sentimento de dependência absoluta, e a combina com a teoria das categorias *a priori*, mediada pela leitura de Jakob Friedrich Fries. O objetivo consiste em demonstrar que o momento irracional do divino constitui dado originário da consciência religiosa, anterior às suas formulações doutrinais e morais. Nesse quadro, a crítica ao uso derivado da palavra "sagrado", desenvolvida nas páginas anteriores, funciona como porta de entrada para a tese central da obra: a existência de uma faculdade específica e irredutível, pela qual o humano apreende o numinoso (Otto, 2007).

Aprofundando a estrutura interna do sagrado, Otto o estabelece como uma "categoria composta", estruturada simultaneamente por "componentes racionais e irracionais" (Otto, 2007, p. 150). Contra as teses do sensualismo e do evolucionismo, Otto sustenta, com rigor argumentativo, que ambos os

aspectos compõem uma categoria "estritamente a priori". As noções intelectuais do absoluto, da perfeição, da necessidade e da essência normativa não podem evoluir ou derivar apenas de percepções sensoriais externas. Da mesma maneira, os aspectos do numinoso caracterizam-se como ideias e sensações puras, cujas manifestações e sentimentos correspondentes eclodem diretamente do "fundo d'alma", concebido como "da mais profunda base da psique" (Otto, 2007, p. 151).

O mundo empírico e as experiências sensoriais atuam apenas como estímulo e provocação necessários para o "desencadeamento" do sentimento, sem lhe dar origem. Uma vez ativada, a sensação numinosa liberta-se gradualmente do emaranhado terreno por meio de uma "gradativa purificação", colocando o sensorial como oposto a si próprio. As correntes evolucionistas que buscam reduzir a religião a fatores materiais esquecem que, para explicar um fenômeno, exige-se um dado primeiro insubstituível, sob a premissa de que "Do nada, nada se explica" (Otto, 2007, p. 152). Há que se pressupor um "potencial oculto do espírito humano" que atua como uma "determinante teleológica, uma direção apriorística do vivenciar" (Otto, 2007, p. 153). Esse pendor inato converte-se em um "impulso religioso" que, mediante um "inquieto tatear e desejo ansioso" (Otto, 2007, p. 153), impulsiona o homem a buscar clareza sobre o desdobramento da obscura base de ideias da qual surgiu.

Essa dinâmica apriorística oferece a única base teórica viável para compreender o surgimento histórico da religião. Nos estágios iniciais da evolução histórico-religiosa, constatam-se práticas rústicas que se assemelham muito pouco à religião contemporânea, tais como o culto aos mortos, a crença em almas, a feitiçaria (*Zauber*), os mitos, o fetichismo, o totemismo e o polidemonismo. Embora guardem distanciamento daquilo que se qualifica como religião autêntica, tais manifestações encontram-se unificadas por estarem "palpavelmente assombradas por um elemento comum, que é o numinoso" (Otto, 2007, p. 155). É precisamente essa presença que as institui como uma "ante-sala da religião" (Otto, 2007, p. 155), conferindo-lhes um assombroso poder sobre os ânimos humanos demonstrados ao longo da história.

Esses exemplos pré-religiosos dependem, em essência, das "primeiras palpitações da sensação do numinoso" (Otto, 2007, p. 161) para que possam ser explicados e considerados possíveis. A sensibilidade numinosa qualifica-se como um "proto-elemento psíquico cuja natureza precisa ser puramente apreendida, não podendo ser 'explicada' a partir de outros elementos" (Otto, 2007, p. 161). Fatores como o desenvolvimento físico dos órgãos, a sensibilidade geral e as emoções humanas atuam como condições orgânicas e

cerebrais de contorno, sem jamais operar como causas geradoras. De modo análogo às faculdades cognitivas superiores e às percepções espacial e temporal, o sentimento do divino emerge como algo inderivável, fundamentado em um "espírito rico em potenciais na base da evolução" (Otto, 2007, p. 162).

A legitimidade dessa base apriorística e endógena torna-se evidente ao se analisar certos enigmas da antropologia cultural, como os fenômenos destacados por Andrew Lang. Em diversas mitologias e narrativas de povos bárbaros, constata-se a recorrência da noção de "superdeuses, que muitas vezes nem têm função alguma na vida prática, mas aos quais quase que involuntariamente se atribui uma dignidade superior a todas as outras representações míticas, tendo uma conotação de divino no sentido supremo da palavra" (Otto, 2007, p. 167). Esse fenômeno permanece inexplicável sob o escopo exclusivo de teorias naturalistas, animistas ou pantelistas.

A preservação desse imaginário superior por indivíduos em condições de bárbara superstição justifica-se unicamente porque reside na psique uma "predisposição para tanto, que não lhes permite abandoná-lo, mas antes lhes impõe um interesse pelo menos preservador e transmissor" (Otto, 2007, p. 167). Esses conceitos despontam como "presságios e intuições" decorrentes da pressão exercida por uma vigorosa configuração de ideias intra-racionais. O fenômeno atesta o "autotestemunho das idéias religiosas na própria psique" (Otto, 2007, p. 167), refutando as correntes que condicionam a fé exclusivamente a memórias de uma "proto-revelação histórica" ou a tradições contadas. O conhecimento do divino resguarda-se, fundamentalmente, em um "testemunho endógeno com aquele elemento de reconhecimento próprio" (Otto, 2007, p. 168).

A arquitetura conceitual erguida por Rudolf Otto resgata o núcleo irredutível da experiência religiosa ao afastar as amarras do racionalismo e do moralismo dogmáticos. Ao demonstrar que a apreensão do numinoso constitui uma faculdade cognitiva e afetiva *a priori*, estabelece-se o estudo dos fenômenos espirituais em um patamar de autonomia psicológica e filosófica. O surgimento histórico das religiões, desde os seus ritos mais rudimentares até a intuição de divindades soberanas, deixa de ser interpretado como um mero subproduto da evolução material ou de acidentes empíricos. A manifestação do sagrado revela-se, em última análise, como a atualização histórica de um potencial latente e soberano do espírito humano, cuja validação última repousa no próprio autotestemunho que a psique oferece a si mesma diante do mistério indizível.

Nesse sentido, ao fixar o sagrado como uma essência presente em todas as manifestações religiosas, o pensamento de Otto em 1917 e, posteriormente,

de seu discípulo Gerardus van der Leeuw em 1933, consolidou uma ruptura com o evolucionismo e o etnocentrismo da época. Eles se opuseram frontalmente aos modelos explicativos de antropólogos e historiadores que tentavam enquadrar o fenômeno da fé exclusivamente nos limites da razão humana. Por mais que esses pensadores clássicos sejam pouco requisitados nos debates acadêmicos de hoje, a iniciativa de reconhecer o sentimento e o irracional inseriu a dimensão subjetiva de forma definitiva no estudo explicativo das religiões. Essa percepção profunda do elemento subjetivo, frequentemente resistente a meras descrições lógicas e funcionais, mostra-se um recurso teórico fundamental para compreender as dinâmicas contemporâneas, servindo como lente para analisar o acentuado crescimento da autonomia religiosa individual que marcou o cenário do século XX (Bellotti, 2011, p. 20).

2 A crítica à fenomenologia da religião

A abordagem do ramo clássico da Fenomenologia da Religião gerou uma oposição pragmática por parte da "nova geração" de cientistas da religião na Alemanha. Os acadêmicos opositores responderam com ironia: diagnosticavam nos pesquisadores ligados a essa tradição uma doença fictícia, a "numinose", como se o apego ao numinoso configurasse uma patologia profissional do ofício fenomenológico. A expressão deriva do neologismo cunhado por Otto, tomado aqui em sua acepção de "forma mais 'abstrata' do sagrado" (Usarski, 2004, p. 74). Essa discussão ganha profunda relevância teórica no contexto acadêmico do Brasil, cenário no qual o "uso inflacionário ou mesmo aleatório da palavra sagrado" (Usarski, 2004, p. 75) evidencia a necessidade de reflexão crítica sobre a constituição e os métodos da disciplina no país.

A escola clássica, representada notadamente por Rudolf Otto, fundamenta-se no "axioma antropológico de que o ser humano é equipado com uma faculdade específica que o predispõe para a sensação da presença do sagrado" (Usarski, 2004, p. 77). Essa capacidade inerente, denominada "sensus numinis", permite experienciar um "mistério tremendo e fascinante", gerando sentimentos paradoxais de horror e fascinação extrema. Sob essa perspectiva de estudo, a tarefa principal do pesquisador fenomenológico é abstrair as formas empíricas e transpassar a multiplicidade dos fatos culturais para "compreender a essência da religião" (Usarski, 2004, p. 77). Para alcançar o seu objetivo final, exige-se que o estudioso treine sua empatia para se deixar penetrar intimamente por esse mistério de alcance universal. Em oposição direta a esse modelo idealista e de aprofundamento emocional, consolidaram-se as reflexões sintetizadas a seguir:

1) A crítica à negligência do contexto sócio-histórico e às implicações confessionais. O conceito de sagrado firmado por Otto na sua principal obra em 1917, no decorrer da Primeira Guerra Mundial, reflete um momento de desespero generalizado no qual a ideia assumiu um considerável potencial para curar mágoas e oferecer esperança. A adesão acrítica a esse conceito denota uma conformidade com a "escola de pensamento" sentimentalista e romântica, revelando uma problemática afinidade originária com o "pensamento evangélico" e com o "esquema protestante" calcado na relação direta entre o indivíduo e Deus (Usarski, 2004, p. 78-80).

2) A crítica à suposta universalidade do significado do termo sagrado. Os estudiosos amparados pelo paradigma construtivista enfatizam que a linguagem estabelece ativamente as realidades sociais, de modo que a denominação não aponta para um fenômeno independentemente existente, pois "esse 'algo' é criado pelo ato da denominação" (Usarski, 2004, p. 80). Uma pesquisa comparativa detalhada revela que a palavra "não é universalmente traduzível" (Usarski, 2004, p. 81), detendo um sentido análogo apenas nas tradições monoteístas e em algumas vertentes específicas, como as religiões grega, romana e paleolíticas. Conclui-se que o postulado de um sagrado global refletiu sobretudo o "consenso linguístico de uma geração dominante de pesquisadores" (Usarski, 2004, p. 81).

3) A crítica às implicações ontológicas e criptoteológicas. Observa-se uma grave negligência metodológica perante a "diferença entre afirmações científicas e as afirmações das religiões" (Usarski, 2004, p. 82) na estruturação das obras fenomenológicas clássicas. Ao sustentar enfaticamente a categoria essencial do numinoso, os teóricos operavam uma "autodefinição" que postulava a existência ontológica efetiva do sagrado, replicando a estrutura semântica empregada nas teologias explícitas para garantir que Deus existe. Essa falha em atuar rigorosamente com instrumentos científicos comprova que essa abordagem representa uma "criptoteologia" interessada em chancelar a validade da experiência de fé (Usarski, 2004, p. 81-83).

4) A crítica referente ao objeto privilegiado pela Fenomenologia. Os autores do ramo clássico direcionam sua atenção primordial para a categoria do sagrado figurando na condição de "entidade ontológica absoluta" (Usarski, 2004, p. 83), em conjunto com a reação emocional autêntica do religioso no nível íntimo. Ao adotar esse direcionamento ancorado no encontro do próprio acadêmico com a dimensão divina irredutível, o fenomenólogo atua em "'competição de reconhecimento' como o sujeito religioso" (Usarski, 2004, p. 83) e foca o estudo numa esfera extra-empírica inatingível racionalmente. Contrapondo-se a tal postura a-histórica, pesquisadores posteriores clamam

por um viés de pesquisa multidisciplinar voltado para todas as dimensões constituintes de "qualquer religião concreta" (Usarski, 2004, p. 84).

5) A crítica à negligência das referências múltiplas à transcendência. A crença dogmática na unicidade global do sagrado resulta em um "efeito de protótipo", o qual obscurece ativamente as ricas nuances em que a "última realidade" é experienciada em cenários histórico-culturais distintos. O estudo analítico de Donald S. Lopez demonstra que o esquema interpretativo de Otto falha profundamente perante o Budismo tântrico, contexto no qual as figuras aterrorizantes não provocam um pavor majestoso numinoso, consistindo apenas em "reações passageiras do praticante à ameaça de se 'perder' na vacuidade". Fica atestado que as balizas estipuladas carecem de valor universal, mantendo legitimidade apenas nos casos em que "religiões teístas" constituem o objeto de análise (Usarski, 2004, p. 85-89).

6) A crítica à suposta singularidade da experiência autêntica. Ampla fração dos pensadores contemporâneos rechaça firmemente a proposição de que a vivência metafísica se encerra em uma emoção intrínseca purificada, entendida como uma "sensação imediata, pré-conceitual, privada e não passível de correção" (Usarski, 2004, p. 90). A crítica contemporânea rejeita a visão padronizada sustentada pelo paradigma fenomenológico, segundo a qual a totalidade das dinâmicas emocionais constituiria uma básica e inevitável "reação a última realidade que se impõe à toda a humanidade" (Usarski, 2004, p. 89). Postula-se que a razão, os pensamentos formulados e a estruturação de crenças participam da vivência religiosa desde o início, sem que os transbordamentos emocionais a antecedam de modo absoluto (Usarski, 2004, p. 89-90).

7) A crítica às drásticas implicações normativas na abordagem. A definição impositiva de um molde autêntico de contato divino introduz o iminente e severo risco de "hierarquização das religiões concretas" (Usarski, 2004, p. 91), ordenando-as em níveis baseados em suas supostas semelhanças com a via de pureza sagrada instituída. Propaga-se indevidamente a "expectativa de que a Ciência da Religião possa decidir quais das religiões concretas representam seu 'objeto' mais adequadamente" (Usarski, 2004, p. 91). O prejuízo descritivo fica atestado nos insustentáveis julgamentos apriorísticos proferidos por Rudolf Otto, os quais chegaram a qualificar arbitrariamente o Cristianismo como "superior às outras formas de piedade" e a rebaixar o presente histórico de diversas correntes mediante a premissa de que perderam o vigor de uma autêntica forma original (Usarski, 2004, p. 91-93).

8) A crítica direcionada à metodologia adotada pela Fenomenologia. A premissa de que o intelectual da área tem a estrita obrigação de qualificar as

suas habilidades espirituais para ativar e cultivar o seu próprio "*sensus numinis*" divide arbitrariamente a comunidade científica entre os eleitos possuidores da sensibilidade inata e o grupo irremediavelmente desprovido de iluminação mística. Embora defenda uma "redução eidética" dos fenômenos temporais para expor a última essência teórica, a referida doutrina jamais forneceu uma fórmula testável ou roteiros cujos passos permitam reprodutibilidade claramente definível no âmbito acadêmico. Na ausência flagrante de parâmetros públicos observáveis, acusa-se a abordagem clássica de omitir critérios razoáveis e desarticular a seriedade racional ao eleger uma simples "'contemplação sobre o fenômeno'" como instrumento final (Usarski, 2004, p. 93-94).

Tomadas em conjunto, as oito críticas organizam-se em dois eixos complementares. O primeiro, de natureza epistemológica, questiona a validade científica do método fenomenológico clássico, apontando a ausência de critérios públicos de verificação e a confusão entre enunciados científicos e confissões de fé. O segundo, de natureza normativa, denuncia os efeitos hierarquizantes da categoria do sagrado quando aplicada às religiões concretas, capazes de legitimar julgamentos de valor sobre tradições inteiras. Esse duplo diagnóstico exige a reformulação dos instrumentos da disciplina, tarefa à qual se dedicam as propostas examinadas última seção.

Considerações finais

Os debates metodológicos nos estudos da religião, como sintetiza Klaus Hock em *Introdução à Ciência da Religião* (2010), indicam que a teologia não pode ser tratada como inimiga das Ciências da Religião. O propósito central dessa disciplina acadêmica encontra-se fundamentado no dever de "não conceber uma posição particular ao cristianismo, mas contemplar toda a história da religião" (Hock, 2010, p. 207). Desde os seus primórdios, a Fenomenologia da Religião buscou compreender o sentido dos fatos explicitamente religiosos de forma autônoma, separando-os primeiramente de objetos não religiosos. Esse esforço inicial posicionou o campo em um duplo contraste, afastando-se tanto de uma perspectiva estritamente teológica quanto das abordagens puramente positivistas das ciências empíricas do início do século XX, as quais se ocupavam de descobrir leis fundamentadas em fatos objetivos. A perspectiva fenomenológica defendeu a capacidade de acessar as coisas religiosas sem depender exclusivamente dessas fórmulas de aproximação externas.

A despeito desse esforço metodológico rigoroso, teóricos da vertente clássica, como Rudolf Otto, enfrentaram forte oposição ao postularem categorias específicas, como a experiência do sagrado e do numinoso, na

qualidade de elementos centrais e universais. A alegação de que tal modelo essencialista não faz justiça à realidade e à pluralidade da história da religião gerou uma forte acusação de que a disciplina seria meramente "uma Teologia camuflada" (Hock, 2010, p. 74). Essa constante "suspeita de Teologia" resultou em propostas que pleiteavam superar ou até esquecer a disciplina no ambiente acadêmico. Contudo, uma análise detalhada revela que tais críticas assumiram proporções frequentemente exageradas, ofuscando o fato de que a meta primordial do trabalho fenomenológico é puramente a compreensão. O método prescinde de compromisso dogmático e envolve a nomeação dos fenômenos, a empatia com as experiências alheias, o esclarecimento analítico e a fundamental *epoché*, que consiste em uma reserva fenomenológica voltada à contemplação sem formular uma pergunta metafísica por aquilo que se esconde por trás do fenômeno (Hock, 2010, p. 74-76).

Na busca por contornar as desconfianças, formularam-se novos conceitos fenomenológicos, dos quais se destaca a sólida proposta de Jacques Waardenburg. Mesmo reconhecendo que a vertente clássica falhou por vezes ao se tornar uma quase teologia ou ideologia apologética, o autor formulou a chamada "Fenomenologia de Estilo Novo" (Hock, 2010, p. 86). Essa reformulação afasta definitivamente a acusação de teologia disfarçada ao abandonar a busca por uma essência fora do tempo e do espaço. O foco metodológico passa a ser a constatação de que os fenômenos não portam um sentido objetivo em si mesmos, redirecionando a pesquisa para perguntar qual o sentido que os seres humanos atribuem a eles de forma empírica. Ao se voltar para o lado subjetivo das manifestações e se constituir como uma pesquisa de intenções, a disciplina interpreta os dados coletados como "expressões humanas" e foca na imaginação religiosa dentro de um contexto histórico delineado.

Finalmente, o papel maduro das Ciências da Religião consolida-se em sua utilidade pragmática e inegável relevância social, confirmando que esta atua em esferas complementares e distintas da fé confessional. A disciplina transmite conhecimentos vitais sobre culturas próximas e distantes, assumindo uma crucial função mediadora em contextos de encontro entre religiões e projetos de cooperação internacional. O campo de estudo distingue-se da Teologia da Religião e, por isso, não conduz o diálogo das religiões em si; sua competência acadêmica específica, contudo, o qualifica para atuar como moderador desses processos. O trabalho futuro do pesquisador exige que os condicionamentos preestabelecidos e as atitudes latentes sejam refletidos e integrados de forma construtiva no próprio processo de pesquisa. Dessa forma, afasta-se definitivamente a ilusão positivista, compreendendo que os

estudiosos participam ativamente dos processos sociais que conduzem à constituição do objeto das Ciências da Religião.

O percurso aqui reconstruído permite avaliar o legado de Otto em termos precisos. A categoria do *numinoso*, mesmo depois das críticas construtivistas e da superação de sua pretensão ontológica, conserva valor heurístico para o estudo da dimensão subjetiva da religião, aquela que resiste às descrições puramente funcionais e que Bellotti (2011) identifica como central para a compreensão da autonomia religiosa individual que marcou o século XX. A trajetória que vai do *numinoso* à Fenomenologia de Estilo Novo e ao papel mediador das Ciências da Religião revela um amadurecimento disciplinar: o sagrado passa a ser investigado como sentido atribuído pelos sujeitos em contextos históricos determinados, e a pretensão de postulá-lo como entidade absoluta fica em suspenso. Nessa condição revisada, a herança ottoniana permanece produtiva, pois fornece à disciplina um vocabulário sensível à experiência vivida, agora submetido ao escrutínio das ciências empíricas e à consciência de seus próprios limites.

Referências

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das religiões: conceitos e debates na era contemporânea. *História: Questões & Debates*, *[S. l.]*, v. 55, n. 2, 2011. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/26526. Acesso em: 15 maio 2026.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado:* os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.

PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. A perspectiva do sagrado na obra de Rudolf Otto. *Revista Transformar*, 8ª ed., 2016. Disponível em: https://www.fsj.edu.br/transformar/index.php/transformar/article/view/62. Acesso em: 15 maio 2026.

USARSKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *Rever*, n. 4, p. 73-95, 2004. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf. Acesso em: 11 maio 2026.