



Raízes fenomenológicas da sociologia da religião de Peter Berger

Phenomenological roots of Peter Berger's sociology of religion

Emmanuel Ramalho¹

Resumo

Há aspectos da teoria sociológica da religião de Peter Berger que são pouco investigados, um desses aspectos é sua raiz fenomenológica. Segundo Berger, sua principal referência nesse âmbito é o sociólogo austríaco Alfred Schütz, fundador da sociologia fenomenológica. E Schutz, por sua vez, se inspirou no método fenomenológico de Edmund Husserl. Assim, o objetivo dessa pesquisa é analisar as raízes fenomenológicas da sociologia da religião de Peter Berger, partindo da investigação do método fenomenológico de Husserl, em seguida, examinando as contribuições deste para a formação da sociologia fenomenológica de Schutz e, por fim, como e em que medida essa produção teórica e metodológica chega a Berger e é utilizada para fundamentar sua sociologia da religião em fase inicial.

Palavras-chave: Método fenomenológico; teoria sociológica; religião.

Abstract

There are aspects of Peter Berger's sociological theory of religion that are little investigated, one of which is its phenomenological roots. According to Berger, his main reference in this field is the Austrian sociologist Alfred Schütz, founder of phenomenological sociology. And Schütz, for his part, was inspired by the phenomenological method of Edmund Husserl. Thus, the aim of this research is to analyze the phenomenological roots of Peter Berger's sociology of religion, starting from the investigation of the phenomenological method of Husserl, then examining its contributions to the formation of Schütz's phenomenological sociology and, finally, how e to what extent this theoretical and methodological production arrives to Berger and is used to substantiate the origins of his sociology of religion.

Keywords: Phenomenological method; sociological theory; religion.

1 Mestre em Sociologia e doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. emmanuel.rsr@gmail.com



Introdução

O sociólogo austro-americano Peter Berger, autor de *A Construção Social da Realidade* – em parceria com Thomas Luckmann – e *O Dossel Sagrado*, é uma das referências mais expressivas da sociologia da religião contemporânea. Este tem contribuído nos debates de temas centrais da área, em particular, da secularização e dessecularização, estando de acordo com a primeira teoria até o fim da década de 1990 e, porém, defendido a teoria da dessecularização a partir de então (BERGER, 1999). Berger também contribuiu na formação de uma teoria da religião atual ao estar inserida nos modelos correntes das *novas sociologias* (CORCUFF, 1998) ou *novo movimento teórico* (ALEXANDER, 1988) ao articular micro e macrosociologia, não ignorando a importância da agência ou da estrutura, como era recorrente nas obras clássicas da sociologia da religião.

Por esses motivos, o próprio Berger pode ser hoje considerado um *clássico contemporâneo* dessa área de pesquisa. Portanto, a análise de suas obras, teorias e conceitos é necessária e se justifica. Contudo, há aspectos da teoria sociológica da religião de Berger que são pouco investigados ou até mesmo reconhecidos por aqueles que se debruçam em suas obras. Um desses aspectos é a raiz fenomenológica de sua teoria.

Em *A Construção Social da Realidade*, publicado em 1966, Berger e Luckmann (1991, p. 34, tradução nossa) afirmam que “O método que consideramos o mais adequado para esclarecer as bases do conhecimento na vida cotidiana é o da análise fenomenológica”. Por sua vez, em *O Dossel Sagrado*, de 1969, seu trabalho mais relevante e conhecido em sociologia da religião, ao discutir o papel da religião na construção dessa realidade investigada em *A Construção Social da Realidade*, a qual ele chama de *mundo* na obra de 1969, Berger (1985, p. 15) diz que “O termo ‘mundo’ é entendido aqui num sentido fenomenológico”.

Portanto, nota-se que a fenomenologia está nas bases da teoria sociológica da religião de Peter Berger e, assim, para compreender sua teoria, torna-se essencial analisar o que ele entende por fenomenologia e em quais autores se inspira para dar essa carga fenomenológica à sua pesquisa. O próprio Berger afirma em seus livros que sua referência nesse âmbito é o sociólogo austríaco Alfred Schutz, fundador da sociologia fenomenológica. E Schütz, por sua vez, se inspirou na fenomenologia do filósofo alemão Edmund Husserl.

Segundo Patrick Aspers (2010, p. 214), esse *caminho*, de Berger a Schutz e de Schutz a Husserl, é um dos primeiros e mais conhecidos caminhos para aqueles que partem da sociologia rumo à fenomenologia. Dessa forma, percorrer esse trajeto teórico e metodológico se justifica não só no propósito de descobrir as bases do pensamento de Berger, mas também por contribuir no entendimento de uma importante via de diálogo entre sociologia e filosofia, uma empreitada transdisciplinar que tem possibilitado perspectivas ricas e únicas da realidade social.

Assim, o objetivo dessa pesquisa é analisar as raízes fenomenológicas da sociologia da religião de Peter Berger, partindo da investigação do método fenomenológico de Husserl, em seguida, examinando as contribuições deste para a formação da sociologia fenomenológica de Schutz e, por fim, como e em que medida essa produção teórica e metodológica chega a Berger e é utilizada para fundamentar sua primeira obra em sociologia da religião, *O Dossel Sagrado*. O método de pesquisa, por seu caráter puramente teórico, é bibliográfico.



Fenomenologia de Husserl

Edmund Husserl (2000, 2013), que queria, antes de tudo, clareza na apreensão do que é dado e experimentado dos fenômenos, ou seja, daquilo que se mostra, instituiu a fenomenologia como um método de crítica do conhecimento, uma *ciência das ciências*, um ponto de partida para a compreensão da realidade que não se baseie em pressuposições, como assim ele enxergava a ciência de sua época, a qual, segundo Husserl, em muito se fundamentava no que é dado de antemão, no que é visto como óbvio por si mesmo e, portanto, não questionado. Dessa forma, seria por meio da filosofia que a ciência chegaria, de fato, a uma *fundamentação absolutamente racional* após sua reforma completa proporcionada pelo método fenomenológico. O propósito da fenomenologia fica claro na definição abaixo fornecida pelo próprio Husserl (1971, p. 77, tradução nossa):

O termo “fenomenologia” designa duas coisas: um novo tipo de método descritivo que fez um grande avanço na filosofia na virada do século [XX], e uma ciência *a priori* derivada dela; uma ciência que se destina a fornecer o instrumento básico (*Organon*) para uma filosofia rigorosamente científica e, em sua consequente aplicação, para tornar possível uma reforma metódica de todas as ciências.

Como método descritivo, a fenomenologia busca uma descrição da experiência singular do sujeito, a mais completa possível, porém sem preencher a descrição com traços imaginados ou provenientes de experiências anteriores ou de outros indivíduos. Reconhece-se que não há descrição pura, completamente fiel ao fenômeno, porém, há o esforço para que seja o mais próximo disso, contemplando todas as dimensões da experiência, sejam essas sensoriais, emotivas, temporais ou cognitivas. E a descrição ocorre por meio de uma linguagem, no entanto, embora haja instâncias expressivas de linguagem como a pintura, a descrição da experiência na fenomenologia ocorre apenas por meio de categorias linguísticas articuladas. E, por último, embora esteja inserida neste método uma hermenêutica mínima em busca do sentido da experiência, o propósito compreensivo não faz do texto e da linguagem realidades únicas e últimas (DEPRAZ, 2008).

Além da ênfase descritiva, a fenomenologia de Husserl também se define – como já ficou relativamente claro nos comentários prévios – a um retorno à experiência do sujeito, rumo às *coisas mesmas*. Assim, ao invés do conhecimento por conceitos previamente estabelecidos, somente aquele provado pela experiência do sujeito. Contudo, essas experiências ocorrem no *mundo da vida* – *Lebenswelt* –, que é o mundo visto pela ciência, filosofia e o homem comum como predeterminado, já dado, natural, auto-evidente, concreto, óbvio ou real. É no mundo da vida que as experiências humanas acontecem. Correlata à noção de mundo da vida está a de *atitude natural* do homem comum, justamente ao vivenciar esse mundo como natural, não questionando sua realidade, pois só assim é possível viver de maneira pragmática, já que para realizar suas operações cotidianas é necessário assentar sua visão e ação no mundo em certezas, em um *chão firme*, sem incoerências ou contradições, longe do tipo de *clareza* a que busca Husserl (HUSSERL, 1970).

Contudo, àquele que busca atingir tal clareza, ou seja, eliminar todas as noções preconcebidas, Husserl fornece como ferramenta a redução fenomenológica. Segundo Natalie Depraz (2008, p. 34), a originalidade e elemento central da fenomenologia husserliana é seu método redutivo que se apresenta em três formas: a conversão reflexiva, que é uma redução psicológica; a variação ou redução eidética; e a *epoché* transcendental. É esta redução, o ato de *colocar entre parênteses* todo objeto, de não negar nem confirmar sua



existência, que possibilita a eliminação das pressuposições e leva à realidade clara dos objetos.

Antes de explicar a primeira redução, a conversão reflexiva, deve-se entender a relação da consciência humana com os objetos do mundo, ou seja, a experiência da consciência com o que percebe como mundo exterior à sua volta. Segundo Husserl (1971), consciência é sempre consciência de alguma coisa, a experiência está sempre direcionada a objetos, materiais ou ideais. Essa característica básica da consciência é chamada *intencionalidade*. Relacionado à dinâmica da consciência intencional se dá o nome de *noético* aos processos conscientes da experiência e *noemático* ao objeto experimentado na consciência.

Contudo, para se realizar a redução fenomenológica deve-se ir além da percepção exterior dos objetos e realizar um retorno a si mesmo através da reflexão desses objetos, possibilitando observá-los sem a interferência enganadora do mundo manifestado, tornando os objetos do mundo exterior em unidades de sentido do indivíduo consciente, sobrando após a exclusão da realidade externa apenas o ego – noético – e os objetos intencionados – noemático. A esse processo da consciência Husserl denominou conversão reflexiva e este se constitui de uma redução psicológica. “Assim, temos o primeiro nível de consciência que é o nível dos atos perceptivos, e um segundo nível de consciência que é o nível dos atos reflexivos” (BELLO, 2006, p. 33).

Husserl buscou ir além do exame das experiências subjetivas, afirmou também ser necessário compreender as experiências intersubjetivas, a de outros *eus* e da comunidade de indivíduos conscientes que formam uma sociedade. Husserl (1971, p. 79, tradução nossa), sobre a compreensão fenomenológica da intersubjetividade, diz:

A vida psíquica é acessível para nós não só através da auto-experiência, mas também através da experiência dos outros. Esta nova fonte de experiência nos oferece não só o que corresponde a nossa auto-experiência, mas também o que é novo, na medida em que, em termos de consciência e de experiência, estabelece as diferenças entre o eu e o outro, bem como as propriedades peculiares para a vida de uma comunidade. Com apenas este ponto surge a tarefa de também fazer fenomenologicamente compreensível a vida mental da comunidade, com todas as intencionalidades que pertencem a ela.

É nessa investigação fenomenológica do intersubjetivo, das experiências conscientes da vida social, que Schütz irá dedicar especial atenção. Apesar da sociologia schutziana não ir muito além da redução psicológica, é importante expor aqui as outras duas formas de redução elaboradas por Husserl.

Segundo Depraz (2008), o retorno decorrente da conversão reflexiva é incerto, efêmero e corre o risco de não ser compreendido além da experiência particularizante do indivíduo, portanto, ele é frágil para se obter a verdade. Dessa forma, realiza-se a segunda redução, a variação eidética, na qual se reduzem as formas internas que restaram da redução psicológica e buscam-se as “[...] essências de vivências que permanecem singulares e concretas sem, entretanto, serem particulares” (DEPRAZ, 2008, p. 37).

Por fim, a *epoché* transcendental suspende não só os objetos externos, a experiência, as vivências pontuais e locais, mas a própria consciência individual, a existência, a realidade, restando apenas a *estrutura suprema da consciência*. É após essa total aniquilação do mundo e do eu que é possível alcançar uma visão clara e verdadeira da realidade (*Ibid.*).



Para Helmut Wagner (1979, p. 3, tradução nossa), apesar de Schutz não ter sido o primeiro a articular sociologia e fenomenologia, ele “[...] foi o primeiro a fazê-lo de maneira sistemática e abrangente”. Para isso, Schütz utilizou da sociologia compreensiva de Max Weber e do método fenomenológico de Edmund Husserl, criando, assim, o que chamou de sociologia fenomenológica, o qual começa a se delinear na obra *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – A construção significativa da realidade social* –, de 1932. Após a publicação dessa obra, Schütz conhece Husserl e passa a se corresponder com este frequentemente.

Antes de adentrar na obra de Schütz é necessário esclarecer que, como apontam vários comentadores de sua obra (HEAP; ROTH, 1973; ASPERS, 2010), apesar de ele trazer inúmeros elementos da fenomenologia, ele não alega fazer fenomenologia husserliana. Isso é perceptível quando Schütz afirma que o objeto e ponto de partida da sociologia fenomenológica é a experiência humana que olha o *mundo da vida* a partir da *atitude natural*, ou seja, ele está interessado justamente na dimensão da realidade humana que se baseia em preconceções, aquela a qual Husserl pretende colocar entre parênteses. Porém, apesar de ter a realidade social do homem comum sem reduções fenomenológicas como objeto de análise, o sociólogo, em sua análise deste mundo da vida, realiza uma redução. Contudo, também aqui há mais uma descontinuidade da metodologia husserliana: se faz somente a redução psicológica, não a eidética, nem a transcendental. E como já mencionado na sessão anterior, Schütz se interessa, em particular, pelo conceito de intersubjetividade e seus desenvolvimentos conceituais na obra de Husserl. No entanto, é nesse ponto que o sociólogo austríaco procurou ir além de Husserl (SCHÜTZ, 1979).

Apesar dessas descontinuidades, Schütz compartilha da visão do filósofo alemão de que todas as ciências se referem ao mundo como pressuposto, porém elas mesmas e seus instrumentos são dados desse mundo, portanto, elas precisam – e nisso também se incluem as ciências sociais – colocar entre parênteses suas noções basilares, seus métodos e teorias. Assim, Schütz (1979, p. 55-56) argumenta:

Todas as Ciências Sociais veem a intersubjetividade de pensamento e ação como pressuposto. Que existem as pessoas, que elas agem em função umas das outras, que é possível a comunicação através de símbolos e signos [...] são todas noções direta ou indiretamente fundamentais para o trabalho de todos os cientistas sociais. Estes últimos têm desenvolvido certos dispositivos metodológicos – quadros de referências, sistemas de tipos, métodos estatísticos – de modo a lidar com os fenômenos que esses termos sugerem. Mas os fenômenos em si são tomados como pressupostos.

E então questiona:

Mas o que é que faz com que o entendimento mútuo seja possível? [...] Os conceitos de significado, motivações, fins, atos, não se referem a um certo tipo de estrutura de consciência, a uma certa ordenação de todas as experiências num tempo interior, a alguma espécie de sedimentação? [...] Como posso, na minha posição de homem entre outros homens, ou como cientista social, encontrar um meio de abordar tudo isso, se não recorrer a um estoque de experiências já interpretadas, acumuladas e sedimentadas em minha própria vida consciente? (*Ibid.*, p. 56).



Schütz conclui que tais questionamentos necessitam análise filosófica, não podem ser explicadas pelas ciências sociais. E é aqui que a fenomenologia começa a contribuir com o saber sociológico, ao ir onde esta não alcança e dar-lhe as ferramentas metodológicas para que questione pressupostos até então não contestados.

Contudo, como mencionado, a redução de Schütz não vai além da psicologia fenomenológica, ele não busca a essência dos fenômenos, muito menos prossegue a uma *epoché* transcendental. Para Schütz, as tentativas fracassadas de Husserl em compreender o problema da intersubjetividade através da fenomenologia transcendental se explicavam porque esta deveria ser entendida como um dado do mundo da vida, assim, a intersubjetividade e o próprio mundo da vida devem ser vistos como ontologicamente pressupostos. A essa aparente contradição de Schütz - a de defender a redução de todos os instrumentos das ciências sociais, mas não reduzir o mundo da vida e a intersubjetividade - pode ser compreendida, talvez, pelo pragmatismo e empirismo de Schütz como sociólogo, que vê que o objeto de sua ciência, o social, pressupõe a existência de outros indivíduos; além disso, noções sociológicas essencialistas, como a que levaria uma redução eidética, já eram vistas como teoricamente problemáticas em sua época (HEAP; ROTH, 1973; HELMUT, 1979).

Concomitante à redução dos pressupostos das ciências sociais, embora limitada, o sociólogo fenomenológico deve partir para análise do mundo da vida em suas dimensões cognitivas e ativas. Como já explicado, o mundo da vida na concepção fenomenológica é onde ocorrem as experiências humanas, é onde indivíduos se relacionam com os outros, manipulam objetos, constroem o seu próprio mundo e assumem uma atitude natural de não questionar a realidade e a existência daqueles com quem se relacionam, dos objetos que manipulam, dos elementos fundamentais ao mundo que constroem. Entre suas análises do mundo da vida, Schütz dedicou especial atenção a essa postura pragmática da atitude natural e aos aspectos determinantes da conduta humana nessa realidade preconcebida (HELMUT, 1979).

Partindo da perspectiva microssociológica para analisar essa *herança* social percebida pelos indivíduos como já dada, Schütz busca compreender como as inúmeras experiências e interpretações subjetivas do mundo da vida levam à formação de uma interpretação comum, coletiva, social. É no conceito de intersubjetividade de Husserl que Schütz acredita estar a resposta. A vida em comunidade se torna fenomenologicamente acessível por meio da experiência do eu e do outro e do caráter intencional nas relações sociais.

Assim, no que Schütz denomina *ambiente de comunicação comum*, onde duas ou mais pessoas interagem e se intercomunicam em *situação face a face*, as experiências do outro se tornam disponíveis através da compreensão e consentimento mútuos em que o indivíduo vivencia a situação não só por si, mas também pelo outro, ou seja, subjetivamente e, agora, intersubjetivamente, no que Schütz chama de *experiência de Nós*, uma experiência compartilhada, mútua. Quando na interação face a face a consciência do eu se volta intencionalmente para o outro, reconhecendo sua existência e presença, ocorre a *orientação para o Tu* e quando este é correspondido por outro indivíduo surge o *relacionamento de Nós*, dando início ao mundo das relações sociais. Apesar de considerar as relações face a face como modelo para toda relação social, Schütz não ignorou as relações de comunicação e interação indiretas e, em conjunto, ambas constroem redes complexas de compartilhamento de experiências subjetivas e intersubjetivas que contribuem na distribuição social do conhecimento de forma relativamente ordenada e coesa (HELMUT, 1979).

Como o conhecimento é socialmente construído no mundo da vida pelos indivíduos e como a religião contribui na manutenção desse conhecimento intersubjetivo é uma preo-



cupação que tomou boa parte da carreira acadêmica de Peter Berger, como será visto a seguir.

Fenomenologia na sociologia da religião de Berger

Em *A Construção Social da Realidade*, Berger e Luckmann afirmam que o primeiro capítulo da obra é toda inspirada no pensamento de Schütz. Esse capítulo, segundo os autores, é um prolegômeno filosófico ao argumento central da teoria sociológica do conhecimento que eles pretendem ali expor. Eles iniciam a obra com a fenomenologia, pois consideram esta o melhor método para explicar os fundamentos do conhecimento da vida cotidiana, sendo este justamente o título do primeiro capítulo. Assim, eles declaram colocar entre parênteses, nessa sessão do livro, questões basilares que formam a sociologia do conhecimento para, então, remover esses parênteses nos capítulos seguintes.

Portanto, eles seguem a sociologia fenomenológica de Schütz ao colocar entre parênteses os instrumentos e noções sociológicos, porém não vão além de uma conversão reflexiva. Eles também estão interessados na realidade percebida como dada pelo o homem comum, na atitude natural do mundo da vida e como os indivíduos experimentam uns aos outros por meio da intersubjetividade. Da mesma maneira, eles afirmam ser a interação face a face a experiência mais importante do outro, pois há um intercâmbio contínuo de expressividades, estando a subjetividade de um acessível ao outro. E um dispositivo social comum para a apreensão do outro é a *tipificação*, as padronizações pressupostas de personalidade, etnicidade, profissão, interesses etc. que modelam a experiência intersubjetiva face a face (BERGER, LUCKMANN, 2003).

Contudo, a discussão teórica mais importante que os autores procuram delinear nesse primeiro capítulo são as bases do fenômeno dialético da construção da realidade social, o qual se desenvolve em três fases: externalização, objetivação e internalização. Assim, o primeiro capítulo, em sua análise das experiências subjetivas e intersubjetivas da humanidade, faz uma análise da externalização, a contínua produção humana individual, seja material ou ideal, sobre o mundo da vida através da imaginação e criatividade únicas do *homo sapiens*. A segunda fase, a objetivação, que ocorre por meio do processo de *institucionalização*, designa a autonomia desses produtos humanos exteriorizados em relação a seus criadores particulares, ou seja, ela ganha facticidade externa e coercitividade coletiva. Por exemplo, a linguagem, as leis, os valores, criações de indivíduos, fruto da consciência humana que, no entanto, logo passam a se confrontar, delimitar e controlar a vida humana. Porém, para que isso ocorra é preciso a última fase, a internalização, em que essa produção objetivada e transformada se reinsira nas consciências individuais no decorrer do processo de socialização. Em suma, o ser humano constrói a sociedade e a sociedade o constrói (BERGER, LUCKMANN, 2003).

No entanto, é necessário haver *conversa* entre essas três etapas. Por exemplo, para que o conteúdo objetivado seja internalizado e aceito socialmente, ele deve fazer sentido para os indivíduos, é necessário o que Berger e Luckmann chamam de *estrutura de plausibilidade*, a qual será fundamental no entendimento das funções da religião na sociedade. Após a construção social da realidade, deve-se mantê-la e protegê-la da anomia, tarefa que não é simples e exige mecanismos específicos para tal, como a *legitimação* e o *controle social*, os quais explicam porque o mundo e as coisas são o que são e coagem os membros da sociedade a aceitar essas explicações (*Ibid.*).

Na elaboração de sua sociologia da religião, Berger – agora não mais em companhia



de Luckmann – busca aplicar essa teoria sociológica elaborada em *A Construção Social da Realidade* ao entendimento do fenômeno religioso. E mais uma vez ele reafirma a abordagem fenomenológica como fundante a este propósito ao atestar, por exemplo, que ao investigar o papel da religião na construção do mundo, “O termo ‘mundo’ é entendido aqui num sentido fenomenológico, isto é, omitindo-se a questão do seu estatuto ontológico último” (BERGER, 1985, p. 15), ou ao dizer que “[...] um dos mais importantes ganhos de uma perspectiva sociológica é a sua reiterada redução das entidades hipostasiadas” (*Ibid*, p. 21).

Contudo, com relação ao que já foi exposto de contribuições fenomenológicas derivadas de Schütz e, por consequência, de Husserl, a teoria sociológica da religião elaborada por Berger não traz muitos elementos novos. Porém, há a integração de conceitos e noções de outros fenomenólogos, como Rudolf Otto, Mircea Eliade e Martin Heidegger.

Ao discutir sobre a função da religião na nominação do mundo, ou seja, de por uma ordem significativa à realidade a qual protege os indivíduos de uma comunidade de inúmeras tensões psicológicas que podem levar à anomia, Berger diz que esse aspecto defensor da ordem social se torna mais crítico nas situações marginais da vida de uma pessoa, “[...] isto é, as situações em que ele é levado até as proximidades ou para além dos limites da ordem que determina a sua rotina, a existência cotidiana [...] A situação marginal por excelência é, contudo, a morte” (BERGER, 1985, p. 35). A ideia de que a presença ou ameaça da morte de si ou do outro proporciona o maior questionamento dos pressupostos basilares da ordem social provém de Heidegger.

Por sua vez, Berger faz uso das noções de *cosmo* e *cosmização* e do esquema microcosmo/macrocosmo de Eliade para afirmar que a religião possui um dos mais significativos poderes nomizadores entre as instituições humanas, porque cosmiza o nomos, ou seja, legitima ontologicamente a ordem social significativa através da sua associação com o cosmo, a realidade suprema e eterna. Assim, os produtos da atividade humana transcendem a história e a própria humanidade, pois são um reflexo do divino, um reflexo microcômico do macrocosmo. Portanto, “A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (BERGER, 1985, p. 38).

Esta definição de religião é inspirada, segundo Berger, no conceito do numinoso de Otto e nas tipologias hierofânicas de Eliade, como é visível no trecho a seguir:

Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou às objetivações da cultura humana (*Ibid.*, p. 38).

Assim, o estabelecimento de um cosmos sagrado age de forma eficaz como elemento construtor e mantenedor da realidade social, fazendo da religião um dos empreendimentos mais notáveis do processo dialético de externalização, objetivação e internalização no mundo da vida.

Considerações finais

Dessa forma, respondendo como e em que medida a produção teórica fenomenológica de Schutz e Husserl se inserem nos primórdios da sociologia da religião de Peter



Berger, conclui-se que esta mantém as adaptações feitas por Schütz da fenomenologia de Husserl as quais são, o uso do método fenomenológico como ponto de partida para a investigação sociológica, a utilização predominante da redução psicológica, o interesse pela atitude natural do homem comum no mundo da vida e o caráter intersubjetivo da existência humana inerente às relações sociais. Contudo, verificou-se que além desse quadro teórico de influência husserliana, a sociologia da religião de Berger também integra conceitos tópicos de outros fenomenólogos, entre eles Mircea Eliade, Rudolf Otto e Martin Heidegger. Entre esses conceitos estão o de sagrado, cosmização e esquema microcosmo/macrocosmo, e a morte como situação marginal por excelência.

Como dito no início desse trabalho, apesar do caminho Husserl-Schutz-Berger ser o mais conhecido a ligar sociologia e fenomenologia, há outros que também merecem atenção. Por exemplo, James Heap e Philip Roth (1973) alegam que os trabalhos de William I. Thomas, George Herbert Mead, Charles Cooley e Max Weber podem ser considerados fenomenológicos em um sentido mais amplo, frouxo, pois fazem uso de uma perspectiva filosófica fenomenológica. Os trabalhos de Aaron Cicourel também podem ser incluídos nesse quadro, devido à influência de Husserl, Schütz e Maurice Merleau-Ponty. A etnometodologia de Harold Garfinkel também apresenta uma abordagem fenomenológica na sociologia.

Por fim, Patrick Aspers (2010) afirma que apesar de Heidegger não ter tanta influência nos intercâmbios entre fenomenologia e sociologia, ele afirma que esse seria um caminho melhor do que o que provém de Husserl, pois enquanto este parte de um ponto de vista não sociológico, as ideias de Heidegger possibilitam uma fundação *verdadeiramente* social da sociologia.



Referências

ALEXANDER, Jeffrey. The New Theoretical Movement. In SMELSER, Neil J. (org.) **Handbook of Sociology**. Newbury Park: Sage, 1988.

ASPERS, Patrick. The Second Road to Phenomenological Sociology. **Society**, v. 47, n. 3, 2010, p. 214–219.

BELLO, Angela Ales. **Introdução à fenomenologia**. Bauru: EDUSC, 2006.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. The Desecularization of the World: A global overview. In: BERGER, Peter (org.). **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CORCUFF, Philippe. **Las Nuevas Sociologías: Construcciones de la Realidad Social**. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEAP, James L., ROTH, Philip A. On phenomenological sociology. **American Sociological Review**, v. 38, n. 3, 1973, p. 354-367.

HUSSERL, Edmund. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy**. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

_____. “Phenomenology”, Edmund Husserl’s Article for the Encyclopaedia Britannica (1927). **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 2, n. 2, p. 77-90, 1971.

_____. **A ideia da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.

_____. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

SCHUTZ, Alfred. Bases da fenomenologia. In: WAGNER, Helmut. (Org). **Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WAGNER, Helmut. Introdução. In: WAGNER, Helmut. (Org). **Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.