

A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER COMO CONDIÇÃO DE SUPERAÇÃO TRANSCENDENTAL FRENTE ÀS CIÊNCIAS ÔNTICAS DAS RELIGIÕES

HEIDEGGER HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY AS A CONDITION OF TRANSCENDENTAL OVERCOMING AGAINST ONTIC SCIENCES OF RELIGION

DANIEL DA SILVA TOLEDO (*)



(*) **Daniel da Silva Toledo**, Graduado em Filosofia (UFJF), mestre, doutor e pós-doutor na área de concentração em Filosofia da Religião pelo PPCIR-UFJF e pela PUC-MG. Membro da Sociedade Brasileira de Filosofia da Religião (SBFR). Desde a graduação desenvolve projetos de pesquisa acerca do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, sobretudo nos campos da ontologia, metafísica e niilismo. Detém experiências de intercâmbio com a Universidade de Passau (Passau Universität-Alemanha) durante a graduação e com a Universidade de Freiburg (Albert-Ludwig Universität-Alemanha) durante o doutorado (PDEE). Teve sua tese de doutorado publicada e indicada ao Prêmio Capes de Tese - Edição 2013. Atualmente é professor substituto no Departamento de Filosofia da UFJF.

E-mail: dasilvatoledo@yahoo.com.br

Resumo

O presente artigo tem por escopo maior apontar em que medida a fenomenologia hermenêutica depreendida da ontologia do pensador alemão Martin Heidegger pode ser apropriada como chave de compreensão fundamental para a dinâmica de sentido de fundo da dimensão religiosa que escapa ao método empírico de abordagem próprio das ciências ônticas das religiões. Para isso, devemos explorar a tese de que a nossa condição essencial de finitude revoga em última instância toda pretensão científica de domínio absoluto do fenômeno religioso reduzido objetivamente a um determinado aspecto entitativo. Com tudo isso, almejamos ainda, por fim, deixar subentendidas a legitimidade e a importância de uma primazia estatutária da filosofia em relação aos demais saberes que compõem o campo das ciências da religião.

Palavras-chave: Heidegger; religião; fenomenologia hermenêutica; ciências empíricas; finitude.

Abstract

Abstract: This study aims primarily to indicate how the hermeneutic phenomenology, understood from the ontology of the German thinker Martin Heidegger, may be applicable as fundamental understanding key to the dynamics of the background meaning of the religious dimension that exceeds the empirical approach that is peculiar to the ontic sciences of religions. Thereunto, we must explore the conjecture that our essential condition of finitude repeals ultimately all scientific pretension to absolute grasp of the religious phenomenon which is objectively reduced to a settled entitative aspect. Finally, we still want to let implied the legitimacy and the importance of a statutory philosophical primacy over the others knowledge that constitute the field of the sciences of religions.

Keywords: Heidegger; religion; hermeneutic phenomenology; empirical sciences; finitude

*A hermenêutica é antes filosofia.
Não se limita a prestar conta dos
procedimentos que a ciência aplica.
Trata igualmente das questões prévias
à aplicação de qualquer ciência...*
(GADAMER, Verdade e Método II)

INTRODUÇÃO

A condição de ser dotada de forte caráter apelativo em termos de concretude factual propiciou às ciências empíricas – que de certo modo podem também ser chamadas de “ciências culturais” – angariar grande predominância no estudo formal dos fenômenos religiosos na constituição do campo “ciências das religiões”¹.

Como fator de atração e aglutinação de suas investigações, tal conjunto de ciências opera, sobretudo, através das sistematizações de dados empíricos que conferem à realidade palpável um estatuto temático de aplicação prático-teórica acerca de recortes objetivamente apreensíveis. Segundo João Batista Libânio, consequência mais imediata para as ciências das religiões, subordinadas a essa perspectiva, é que, “embora façam parte das ciências humanas, sofrem enorme influência das ciências duras, com tendência às estatísticas, à matematização, à verificação empírica. A linguagem analítica predomina” (CRUZ/MORI, 2011, p. 60)².

Essa premente tendência em determinar rigorosamente a noção de “fenômeno religioso” sob a égide de um viés heurístico predominante acaba por tornar marginal ao campo de legitimação dominante questões fundamentais para a composição essencial do campo de força religioso, como, por exemplo, aquela que nos imporia decidir “se a religião deve ser considerada a suprema qualidade do espírito humano e não simples efeito de condições psicológicas e sociológicas mutáveis” (TILLICH, 2009, p. 39). Em detrimento de algumas questões essenciais de fundo, recebem uma maior centralidade

¹ Tendo em conta que as ciências empíricas devem prescindir do postulado de uma essência unitária da religião ao mesmo tempo em que não podem pressupor uma única religião como seu referencial teórico, lançamos mão da opção pelo termo “ciências das religiões” para aludir a este conjunto de ciências em seu tratamento comum das religiões.

² Mesma posição é a de Hilton Japiassu: “Numa sociedade como a nossa, dominada pela Tecnociência, pelo culto do rendimento, da eficácia, do progresso, da produção, do consumo e do individualismo, é bastante compreensível a preocupação de se garantir o primado do *racional* e do *científico* sobre todas as demais formas de saber, notadamente do saber *religioso*” (SOTER, 2009, p. 105).

problemas concernentes às relações entre determinadas tradições religiosas e os seus meios culturais ou acerca da instrumentalização social da fé³.

Suplantadas por um determinado projeto programático prescritivo tanto em sentido descritivo quanto normativo, aquelas problematizações de matriz filosófica tornam-se sectárias em virtude de comumente serem remetidas de maneira um tanto quanto generalizada ao pressuposto redutivo de que para o tratamento de tais problemas seria necessária ainda a recorrência a “postulados metafísicos”.

Reativamente a esta ameaça de “recaída”, o que vale por fundamental no tratamento empírico das religiões restringe-se assim àquilo que é “culturalmente válido” de uma maneira geral. Isso de tal maneira que outras formas de questionamento que venham a despertar o pressentimento de atenção frente ao risco de exceder os limites objetivos do real, para que não sejam confinadas ao arquivo “interessante, mas fora da Realidade presente!”, devem ser, por princípio, formalmente readequadas e pragmaticamente conformadas à necessidade ingente de se elaborar discursos teóricos mais condizentes com específicas possibilidades concretas de aplicações práticas a serem ofertadas a este mesmo meio sócio-científico.

Tal mecanismo de operação alcançou já tamanha institucionalização que os hodiernos representantes teóricos dessa linha praticamente se sentem quase que totalmente à vontade para, sem ressalvas, se dispensarem de questionar se os dados manejados por eles realmente podem atingir o que o fenômeno religioso tem de mais essencial ao espírito humano ou se essa forma de tratamento não acabaria, no fundo, contribuindo muito mais para obstruir tal acesso na medida em que se volta para as manifestações dos fenômenos em suas camadas já sedimentadas.

Neste cenário, é inevitável que o maior peso das investigações recaia sobre a mensuração dos efeitos sociais e psicológicos oriundos da dimensão religiosa restrita à vivência prática dos indivíduos que perfazem as culturas e suas instituições históricas. Neste sentido, a própria busca de “novas posturas religiosas” em meio às realidades sociais, por exemplo, quase justifica por si mesma a estratégia de que as questões mais

³ “No início do século XXI o catálogo de temas para a Ciência da Religião é o mesmo: o que determina a agenda já não é a pergunta pela ‘essência’ da religião, mas o fato do pluralismo religioso” (HOCK, 2010, p. 221).

“abstratas” não entrem em pauta por se apresentarem como uma espécie de empecilho para um maior estreitamento das relações entre o conceito lato “religião” e as comunidades em geral através da sedutora orientação de agora reconhecer “a justa autonomia das realidades terrestres” (MIRANDA, 2006, p. 42).

A própria abertura contemporânea para o reconhecimento da necessidade de se adequar o discurso religioso em geral ao avanço de uma sociedade cada vez mais pluralista dificulta a consideração da preocupação com uma essencial unidade de fundo para esse discurso que transcenda suas aplicações práticas. Questões políticas, como aquelas que giram em torno da discussão sobre a disputa de prioridades entre Estado e Igreja, ou acerca da opção, seja pessoal ou social, pelo laicismo ou pela fé, por exemplo, são colocadas em pauta de uma maneira sempre mais centralizada.

Lançada nessa torrente caudalosa, nossa comunidade científica e intelectual em geral parece aceitar acompanhar as próprias inclinações sociais como um todo. As justificativas para a produção do conhecimento devem ter uma formulação em maior conformidade com os “interesses sociais”. Sendo assim, não seria de se estranhar que, da mesma forma que “a atual cultura tende a considerar as instituições confessionais apenas do ponto de vista utilitarista e pragmático, a saber, se são realmente eficazes não considerando o ideal que as anima” (MIRANDA, 2006, p. 54), o mesmo, em certa medida, parece poder ser dito em relação à orientação de fundo da produção científica predominante acerca do próprio tema “religião”.

Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, essa denúncia apresentada de maneira sintética não terá aqui por escopo, todavia, justificar a reivindicação de uma espécie de resgate das velhas questões metafísicas condicionadas às tradicionais formas históricas do pensamento filosófico. Ainda de uma maneira geral, aquilo que teremos aqui por objetivo maior será o apontar para a necessidade de um determinado horizonte de compreensão através do qual as problemáticas em torno do sentido religioso em geral possam ser recolhidas em uma base teórica que não se restrinja às orientações de fundo empírico⁴.

⁴ “Deve ser demonstrado que para a religião a dimensão social não é a única e também não é a primariamente decisiva. Pertence à própria filosofia da religião apresentar e justificar a tese de que a religião de fato tem um lado social, mas que ela, contudo, não é este lado social” (WELTE, 1997, p. 80).

Não obstante, há uma linha de força essencial que historicamente constitui o espírito filosófico ocidental que aqui deverá, de maneira incondicional, permanecer atuante: o sentido de totalidade. Insistir neste ponto ser-nos-á crucial fundamentalmente pelo seguinte:

É com base nessa distância fundamental e de princípio, porém, que se acham as diferenças metodológicas realmente marcantes entre um procedimento antes crítico-descriptivo e aquele procedimento de filosofias da religião que completamente se envolve em questões religiosas de natureza última (DIERKEN, 2009, p. 20).

Mas para que essa perspectiva não reincida num ainda restritivo horizonte metafísico que, se sondado em suas bases históricas mais amplas, também pode, em relativa medida, ser diagnosticado como sustentador das perspectivas criticadas, devemos recorrer justamente a uma corrente de pensamento que em sua constituição geral já de saída está essencialmente pautada tanto pela orientação contrária à dominância das “ciências ônticas” quanto pela confrontação com os campos de força filosóficos de ordem tradicionalmente metafísica, voltando, por meio de nossa apropriação específica, essa perspectiva para o delineamento de uma chave de compreensão do fenômeno religioso em geral.

1. FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA ENQUANTO MODO DE COMPREENSÃO ESSENCIAL DA DINÂMICA DE SENTIDO QUE SE RECUSA ÀS CIÊNCIAS ÔNTICAS

Concordamos com a demarcação de que “Heidegger distingue filosofia da ciência, conferindo, à primeira, a identidade com a fenomenologia e, à segunda, o caráter ôntico, identificado com as ciências empíricas” (GONÇALVES, 2012, p. 85)⁵. Isso fundamentalmente porque, não podendo fixar-se em qualquer *positum* específico, a fenomenologia deve perseguir a modalidade de manifestação do fenômeno. Nisso repousará seu caráter hermenêutico distintivo:

⁵ “Aquilo que para a ciência, e ante toda ciência, já está presente e por isso lhe está previamente dado, são as esferas do ente: natureza, história, arte, economia, política, cultura, linguagem, espaço, número” (HEIDEGGER, 2009, p. 122). “Onde, porém, o ente enquanto tal é questionado e onde com esse questionamento ao mesmo tempo a dimensão do ente como tal é ultrapassada, aí tudo cessa para a ciência. Naturalmente isso não significa que nossas questões não possam ser igualmente colocadas e que até devam ser colocadas a partir das coisas. O que acontece é que nós aqui começamos a ultrapassar a dimensão de competência das ciências empíricas. [...] Para o pensamento questionador há questões por se colocar que não são mais alcançáveis pela ciência” (WELTE, 1997, p. 133).

O termo fenomenologia distingue-se de outros termos das ciências essencialmente através do fato de que ele *nada diz sobre o estado de coisas* de objetos temáticos dessas ciências, mas justamente somente – e isto deve ser destacado – o *como*, o modo em que nessa investigação algo é e deve ser tematizado! (HEIDEGGER, 1994, p. 117)⁶

Aquilo que deve se tornar fenômeno, antes deve estar necessariamente resguardado por sua própria possibilidade de se manifestar. Para a apropriação desta possibilidade é necessária a fenomenologia: “Pelo fato dos fenômenos *não* serem dados de imediato, se carece de fenomenologia” (HEIDEGGER, 1967, p. 36). É neste sentido que a fenomenologia exige uma espécie de “passo atrás” diante das ciências ônticas. Este é o sentido primário de *transcendência* apresentado por meio da analítica existencial: a esfera ôntica deve ser reportada à dimensão ontológica como sua condição fundamental de possibilidade.

Logo, fenômeno algum pode ser plenamente compreendido, isto é, não pode ser apreendido em seu caráter de possibilidades em aberto, se não for reportado a este seu sentido de fundo⁷. Mas como a condição de possibilidade do fenômeno deve permanecer em aberto, isto nos exige ainda compreender que parte significativa do fenômeno, isto é, sua própria fonte, não é de todo apreensível e que por isso mesmo seu fundamento último é negado⁸.

Todavia, será justamente esta impossibilidade que exigirá o exercício de apropriação. Entretanto, este exercício só será apropriado quando alcançar a tensão que se depreende do jogo entre velamento e revelamento, ou seja, quando se resguardar de despojar o fenômeno de seu caráter de possibilidade em aberto, pois é justamente este caráter que reserva ao fenômeno seu direito de ser mais do que ele onticamente é, ou seja, sua possibilidade de remeter ao que ele não é, mas àquilo que lhe permite estar em aberto (TOLEDO, 2011, p. 205).

Inserido nessa dinâmica, o fenômeno, em última instância, não se deixa apreender de todo pela consciência reflexiva. É o que percebeu Heidegger já desde suas primeiras confrontações com a fenomenologia de Husserl, pois

⁶ HEIDEGGER, 1967, p. 27 e STEIN, 2001, pp. 162, 207. “Posição anterior à objetividade da ciência” (GADAMER, 2005, p. 341).

⁷ “No projetar do compreender o ente está aberto em sua possibilidade. O caráter de possibilidade corresponde, por sua vez, ao modo de ser do ente compreendido” (HEIDEGGER, 1967, p. 151).

⁸ “O fato de a compreensão não chegar a ser total permite sempre um espaço para o *possível*, o que está além da compreensão imediata” (GROSS, 1999, p. 37).

Para ele o papel da fenomenologia consistia em se inserir nessa realidade que escapa à total autotransparência e nela manifestar aquilo que ali se ocultava à reflexão, assim como a partir de si se manifestava, isto é, ocultando-se para a radicalidade reflexiva. Assim, Heidegger queria atingir o ser do ente, muito além das dissimulações da vida em seu acontecer concreto, assumindo o ser como velamento e desvelamento reciprocamente enviscerados. Para o filósofo a fenomenologia de nenhum modo pode corresponder às exigências da radicalidade husserliana de autofundar a própria faticidade na total transparência. Para ele isso é impossível. O fato de o ser-aí ser faticidade faz com que ele seja irreduzível a uma total transparência reflexiva. [...] Dessa maneira, a fenomenologia não será mais o instrumento de redução de tudo à subjetividade, nem um caminho que deve transformar tudo em 'objeto'. A fenomenologia heideggeriana mergulhará no seio do velamento e desvelamento em que residem todas as essências (STEIN, 2001, p. 153).

O conhecimento encontra assim sua validade somente na medida em que se coloca em jogo diante do que lhe excede. É justamente a partir dessa confrontação que a compreensão hermenêutica tem também de assumir a impossibilidade de se apoderar de seu próprio fundamento enquanto sua condição de possibilidade. Ela deve recuar diante daquilo que lhe excede. E na medida em que é forçada a recuar, ela mesma também abre para o que lhe excede. Ela é assim lançada na própria crise do saber que tenta apreender o fenômeno em seu caráter de abertura.

Por sua vez, a fenomenologia deve, fundamentalmente, indicar “como” o fenômeno se dá, isto é, sua modalidade essencial através da qual ele se desdobra no tempo, e não determinar um objeto específico do conhecimento. Por isso é que, a princípio, “fenomenologia é sempre somente a designação para o procedimento da ontologia, que se distingue essencialmente de todas as outras ciências positivas” (HEIDEGGER, 1976, pp. 66-67). Ao analisar essa delimitação, lançada por Heidegger na conferência “Phänomenologie und Theologie“, Philippe Capelle procura evidenciar em que medida ela não é excludente, mas antes exige uma nova demarcação:

Ao contrário das ciências ônticas, a ciência do ser, que é a própria filosofia, não trabalha sobre qualquer “positividade”. Assim é traçado, entre os dois tipos de ciências, a fronteira mais decisiva: *a ciência ontológica não procede da consideração que pesquisa sobre um aspecto do “ente na totalidade”, mas da “conversão da perspectiva que vai do ente ao ser”*. De tal maneira que é estabelecida uma criteriologia, de certa forma, ‘primeira’, a partir da qual deverá ser considerada toda ciência (CAPELLE, 2001, pp. 19-20)⁹.

⁹ Segundo Jonas Roos, “neste entendimento, alguma ontologia estará, explicitamente ou não, na base de toda ciência. [...] Além disso, qualquer interpretação do significado e da estrutura do ser, enquanto ser, terá consequências inevitáveis para a interpretação de Deus, seres humanos e mundo em suas inter-relações” (MUELLER/BEIMS, 2005, pp. 149-150).

Entretentes, deve estar claro que essa compreensão só pode ser efetivada a partir de sua inserção na trama de mundo composta pelas esferas ônticas. Todavia, cabe à fenomenologia ampliar essa compreensão remetendo-a a uma questão de fundo mais ampla, através da qual os variados fenômenos de mundo possam ser recolhidos em uma base ontológica, marcada essencialmente pela dinâmica do ser que se dá entre velamento e revelamento, uma vez que o ser como tal é a condição de possibilidade de tudo aquilo que é e que, justamente por isso, não pode ser condicionado a ente algum¹⁰.

A fenomenologia instituída pelo pensamento heideggeriano tem sua maior peculiaridade no despertar da necessidade de se confrontar com uma dimensão de sentido de fundo do fenômeno que, remetido ao caráter abissal do ser enquanto condição de possibilidade que deve ser preservada como tal, não se desvela totalmente.

Essa confrontação deve ser reportada à própria diferença ontológica, isto é, à relação de tensão entre a abertura do ser enquanto condição de possibilidade dos fenômenos em gerais e o ente enquanto configuração determinada e localizada das possibilidades do ser em suas modalidades concretas e sensíveis. Sendo a instância de sentido que possibilita a estruturação ôntica de mundo em sua totalidade sem se reduzir a qualquer ente em especial, “o Ser não é ente, ele fica escondido por trás do ente. O problema do pensamento é justamente o de enfrentar esse jogo de presença e ausência” (LOPARIC, 1990, p. 211)¹¹.

Enfrentamento que deve ser efetivado através do seguinte desdobramento: se a tarefa fundamental da fenomenologia é explicitar o sentido de fundo dos fenômenos e se este sentido se recusa como tal em última instância, devemos reconhecer que a orientação mais elevada da fenomenologia deve ser remetida à confrontação com uma dimensão de recusa de fixação objetiva dos sentidos fenomênicos em sua totalidade. “Essa dimensão paradoxal de um método, que deve mostrar algo enquanto não se mostra, caracteriza o método fenomenológico de Heidegger” (STEIN, 2001, pp. 203-

¹⁰ “No manifestar do ente como tal, o próprio ser permanece ausente” (HEIDEGGER, 2003, p. 264).

¹¹ Já através dessa sua constituição originária, faz-se crucial observar o caráter dinâmico, e não substancialista, dessa relação: “o Ser, para Heidegger, nunca se pode dar numa revelação definitiva, pois isso significaria a sua anulação enquanto Ser, dado que ele é sempre jogo de desvelamento e ocultação” (MORUJÃO, 2000, p. 167).

204)¹². E é justamente deste ponto que desponta a pedra angular da fenomenologia-hermenêutica heideggeriana: a assunção de que *fenômeno* também implica essencialmente o que não se mostra como tal, isto é, aquilo que, de imediato, se furta à apreensão totalizadora (TOLEDO, 2011, pp. 204-205). Esta concepção está claramente explicitada já desde a principal obra de Heidegger:

O que é isto que deve ser chamado “fenômeno” em um sentido destacado? O que é, segundo sua essência, tema *necessário* de uma demonstração *explícita*? Manifestamente aquilo que antes de tudo e predominantemente justamente *não* se mostra, aquilo que, frente ao que se mostra de imediato, está *velado*, mas que ao mesmo tempo é algo que pertence essencialmente àquilo que se mostra de imediato, de forma que constitua seu sentido e fundamento (HEIDEGGER, 1967, p. 35)¹³.

Institui-se dessa forma uma torção hermenêutica de sentido em relação às tradicionais modalidades vigentes de apreensão dos objetos assentados fixamente por um princípio fundacional que sempre se deixou aprisionar conceitualmente de maneira unívoca por um determinado paradigma normativo a fim de ser manejado pelo intelecto orientado para uma finalidade projetada previamente pelo próprio sujeito do conhecimento:

O fundo (*Grund*) inverte-se em abismo (*Abgrund*): o “princípio primeiro” inverte-se numa abertura que se esgota no próprio ato de se-abrir-para. Daqui decorre uma consequência essencial. É que o impensado em questão *não pode em nenhum caso ser explicitado positivamente por si mesmo*. Se a própria natureza do que acreditamos ser o solo é furtar-se em proveito daquilo que torna possível, então nenhum olhar poderá nunca abraçá-lo, captá-lo na sua positividade separada, torná-lo no objeto de um pôr a descoberto específico (ZARADER, 1998, p. 353).

2. A CONDIÇÃO DE FINITUDE COMO ÍNDICE DE COMPREENSÃO ESSENCIAL DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Ao procurarmos delinear uma determinada modalidade de compreensão da dinâmica do fenômeno religioso em geral, nunca podemos perder de vista o ponto de ancoragem que repousa na seguinte premissa: “uma análise fenomenológica da religião

¹² STEIN, 2001, p. 234. A circularidade hermenêutica advém da seguinte conjugação: “A manifestação do ser no tempo jamais permitirá seu desvelamento fenomenológico total” (STEIN, 2001, p. 129). “E é pelo fato de o ser em princípio não se mostrar que há necessidade de uma fenomenologia, que mostre o que está na origem de todo fenômeno” (DUBOIS, 2004, pp. 23-24).

¹³ “Por conseguinte, manifestação enquanto manifestação ‘de algo’ não significa diretamente mostrar a si próprio, mas o anunciar-se de algo que não se mostra através de algo que se mostra. Manifestar é um *não-mostrar-se*” (HEIDEGGER, 1967, p. 29).

não pode prescindir da vida do homem, porque é por ela que o homem tem acesso ao que ele mesmo denomina de divino” (GONÇALVES, 2012, p. 107).

Indicamos anteriormente como a fenomenologia heideggeriana é pautada de maneira singular pelas possibilidades de sentido que advém em primeira instância não de um determinado fenômeno como tal, mas antes através de uma abertura que se dá justamente a partir da recusa de um sentido unívoco¹⁴. Este projeto de uma negatividade fundamental, em última instância, não é de caráter epistemológico, mas antes ontológico, o que significa dizer que ele se fundamenta em um elemento existencial essencialmente constitutivo de nosso ser-no-mundo, neste caso em especial, no elemento mais radical de sua composição, a saber, o da finitude¹⁵.

O mortal, em sua existência efetiva, é sempre deslocado de seu centro em razão justamente de seu sobrepujamento pelo seu próprio ser lançado em uma abertura de sentido que lhe excede. Ele encontra-se sempre submetido à finitude do ser na medida em que existe a partir de uma abertura abissal de sentido da qual nunca pode se apropriar em sua totalidade¹⁶. Reportando o que atingimos neste momento ao que foi dito anteriormente, é através deste horizonte que cremos poder compreender melhor de que forma deve ser compreendida a seguinte afirmação de Antônio Magalhães: “na experiência do sagrado somos confrontados com a força da transcendência em nossa radical finitude” (FERRAZ, 2011, p. 37).

Essa compreensão aqui proposta, em sentido mais amplo, deve assim assumir um risco de perda de sentido que é constitutivo da essência do ser. Daí nosso incômodo

¹⁴ “Entretanto, não seria necessário ver na fenomenologia a descrição de um dado que importaria simplesmente ter-se em vista, mas, ao contrário, reconhecer, como Heidegger, que ‘é precisamente porque os fenômenos *não* são de início e no mais das vezes *não* dados que é necessária uma fenomenologia’, o que implica que o fenômeno-da-fenomenologia não se confunde, de modo algum, com o que se entende habitualmente por esse termo e que não está ‘presente’ no sentido em que o estão as coisas chamadas ‘existentes’. É assim que há uma fenomenologia do outro que, contudo, não aparece jamais *como tal*” (DASTUR, 2002, pp. 59-60).

¹⁵ “Não-ser é ontologicamente tão determinante quanto o ser. O conhecimento deste fato não implica numa decisão a respeito da prioridade do ser sobre o não-ser, mas exige que o não-ser seja considerado na base mesma da ontologia. [...] Estes meios filosóficos de usar o conceito de não-ser podem ser observados contra o fundo da experiência religiosa da transitoriedade” (TILLICH, 2001, p. 26).

¹⁶ “Por aí também se vê que, ao alcançar a possibilidade da impossibilidade, que limita por dentro e ao mesmo tempo garante, pela negatividade do poder-ser que somos, a totalização da existência, o recuo interpretativo atinge a própria *abertura*. [...] Somente a possibilidade de não-ser garante a apropriação” (NUNES, 1986, pp. 120-121). Por isso é que, enquanto condição fundamental que limita sempre de antemão todo e qualquer projeto fático, “a verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude” (GADAMER, 2005, p. 467).

com a predominância das perspectivas empíricas, que em certo sentido parecem ter uma forte tendência a ir de encontro à compreensão hermenêutica por sedimentar o campo de interpretação de sentido com uma crescente exacerbação do grau de objetividade científica que visa à busca de uma segurança objetiva através do emprego prescritivo de uma racionalidade analítica e instrumental¹⁷.

Abarcada por uma abertura de sentido que nos sobrepuja e nos excede em virtude de nossa própria condição de finitude, é natural que toda forma de apreensão fracasse diante de qualquer pretensão totalizante dos sentidos possíveis dos fenômenos.

O modo de ser do mortal está essencialmente determinado por sua “ex-posição” a uma abertura de sentido radical que, na medida em que se recusa em sua totalidade, remete ao próprio abismo do ser. Este é o modo fundamental do homem existir: estar exposto à divergência de sentido em relação ao próprio ser. O caráter de transcendência do ser finito que somos está essencialmente marcado pelo fato de estarmos sempre já lançados em uma “trama de mundo”, isto é, em uma tessitura de significações que não só nos escapa, mas que também nos excede. Dessa maneira, estamos lançados em um mundo de possibilidades no qual se abisma nosso próprio ser, por mais resolutivo que possamos nos perfazer. Como essa nossa condição essencial está radicada no caráter finito de nosso próprio ser, ela sustenta ainda a precariedade com a qual temos de nos confrontar enquanto existimos.

A presença iminente da ausência de sentido é a mesma que com isso traz à presença o abismo do ser, tornando-nos desamparado diante da própria abertura de mundo na qual estamos lançados. Tal condição impõe a determinação essencial de que não é possível ao homem assegurar-se por completo do fundamento da sua própria existência, o que, por sua vez, configura a precariedade essencialmente constitutiva do mortal que o impede de sustentar qualquer projeção de sentido em termos de uma totalidade última e definitiva.

Tendo nosso horizonte de compreensão delimitado por nossa condição de finitude, nossa possibilidade de transcendência está essencialmente marcada pelo

¹⁷ Essa nossa crítica, contudo, não obedece a qualquer orientação ingênua de caráter radicalmente antirracional, voltando-se antes para o seguinte postulado: “Quando o pensamento passa da reflexão sobre o princípio de razão à meditação sobre o caráter infundável do ser, ele não a abandona, não renega a possibilidade da racionalidade, mas recua, volta ao aquém do racional” (HAAR, 1997, p. 136).

distanciamento frente ao sentido que nos excede. E o que torna este sentido desmedido é justamente sua inserção de mundo, isto é, sua confrontação com a compreensão delimitada existencialmente no tempo.

Este campo onto-fenomenológico aqui proposto, sobre o qual deve tentar incidir o pensar, é fronteiro justamente por delimitar a condição de possibilidade dos sentidos que dele advêm. Dessa forma, é somente a partir dele que se pode determinar não só as diferentes modalidades de manifestação dos fenômenos, mas antes a própria possibilidade do ser e do não ser, isto é, da presença e da ausência do próprio sentido do ser a partir dos fenômenos de mundo que podem sempre se colocar em suspenso diante da nossa modalidade finita de apreensão¹⁸.

Logo, também nossa compreensão do fenômeno religioso não pode pretender fugir à nossa condição existencial circunscrita ao horizonte da finitude. O ganho maior dessa “restrição”, para nossos propósitos, repousa na mesma observação básica feita por Wilhelm Wachholz: “a finitude se choca com a pretensão do definitivo, do absoluto, da objetividade” (CRUZ/MORI, 2011, p. 210).

3. FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO ENQUANTO APROPRIAÇÃO HERMENÊUTICA DA INSUFICIÊNCIA EMPÍRICA ACERCA DA DIMENSÃO RELIGIOSA

No caso das formas determinadas de fenomenologias da religião que alcançaram maior posição de destaque no campo das ciências da religião em geral, o viés descritivo dos fatos empiricamente observáveis ainda subsiste de maneira predominante. Condição que, em medida significativa, ainda as torna de alguma maneira estritamente dependentes da dimensão entitativa do fenômeno religioso. “Mas o problema permanece: descrever uma estrutura não é ainda encontrar o fundamento da possibilidade de uma essência. O que falta à estrutura é sua unidade” (DUBOIS, 2004, p. 94).

¹⁸ “O manter-se em suspensão é o modo de considerar a independência dos fenômenos originários em relação a todo ponto de apoio externo. O manter-se em suspensão é encoberto pela ilusão da segurança metafísica” (HEBECHE, 2005, p. 341).

Frente ao que já delimitamos até aqui, neste momento é preciso demarcar um pressuposto fundamental para o que se seguirá:

A fenomenologia da religião apresentada por Heidegger deve ser considerada no contexto em que a análise da religião não era mais tarefa exclusiva da teologia, nem mesmo como uma teologia natural ou teodiceia, nem algo que se assemelhasse exclusivamente à história das religiões ou sociologia da religião nem como uma psicologia da religião (GONÇALVES, 2012, p. 84)¹⁹.

Procuramos indicar que os sentidos possíveis para os fenômenos em geral são devedores de uma abertura de sentido radical que não se deixa apreender como tal. A partir disso, entendemos que o fenômeno religioso enquanto sentido que irrompe *no* mundo, isto é, em meio à nossa facticidade existencial, também deve ter essa abertura essencial como sua fundamental condição de possibilidade. Ampliando o alcance deste horizonte fenomenológico apresentado, tratar-se-ia neste momento do descerramento de um

espaço transcendental do religioso, aquele espaço em que se decide o manifestar-se ou subtrair-se, historicamente determinados, das possíveis configurações do sagrado e do divino e, precisamente por isso, não é identificável a nenhuma hierofania ou teofania, próprias das religiões históricas (ARAÚJO, 2006, pp. 53-54)²⁰.

Por sua vez, a modalidade de pensamento que se pretenda colocar em uma relação de compreensão com o sentido religioso a partir desse seu caráter de abertura deve estar em íntima conexão com sua dinâmica fundamental. Esta modalidade de compreensão deve configurar um pensamento em confrontação com a experiência religiosa em seu caráter de fundo abissal. Este recuo fenomenológico impõe à compreensão uma reserva resultante da necessidade de renunciar a uma determinada fixação da experiência religiosa, posto que essa abertura de sentido aqui em questão é uma dimensão que de certa forma se antepõe ao pensamento por ser justamente sua condição de possibilidade, dado que pensamento algum pode projetar qualquer compreensão sem antes já se encontrar lançado em um determinado mundo constituído a partir da própria abertura de possibilidades que se recusa a ser um objeto determinado.

¹⁹ “O filósofo do ser Martin Heidegger (1889-1976) é o momento decisivo para a virada fenomenológica e hermenêutica, assim como também, para a perspectiva da fenomenologia da religião” (REDYSON, 2011, p. 47).

²⁰ Aqui, uma vez mais, revela-se o caráter essencialmente hermenêutico de tal abordagem: “Devido a seu caráter formal e neutro, estes esquemas podem ser utilizados não para explicar de modo causal e objetivante um estado de coisas, mas para permitir o acesso, com uma abordagem hermenêutica, às estruturas fundamentais da dimensão religiosa em geral, sem recorrer a representações idolátricas ou a representações antropomórficas” (ARAÚJO, 2006, p. 55).

Essa compreensão hermenêutica indica assim o aberto que permite e exige uma experiência que lhe corresponda na “insuficiência”, numa precariedade que arroja o pensamento ao infundado, isto é, ao que se mantém em uma clareira de significação aquém do ôntico.

Essa “reserva” deve ser compreendida no duplo significado da palavra, ou seja, não somente como aquilo que se recusa, mas também como algo que abre espaço para o outro de si. De tal forma, essa confrontação pode ser contemplada como um campo de significação justamente na medida em que é dispersiva, pois somente dessa maneira exige constante ressignificação do que se faz presente diante da retração do sentido que em última instância se ausenta como tal. Logo, não se trata de um esvaziamento de sentido da experiência religiosa, muito pelo contrário, pois frente ao risco de que todo e qualquer sentido se pulverize, faz-se necessária certa resistência unitária de compreensão.

Em primeira instância, esta resistência consiste justamente em assumir de alguma forma a exposição à variância de sentido, à alternância presente entre o ser e o nada ser, sem com que essa condição primária seja negada ou mesmo encoberta, para que, através dessa confrontação, todo entendimento reconheça-se devedor de ser colocado em suspenso em termos de uma pretensão última de si mesmo, dado ser possibilitado justamente por uma abertura abissal de sentido da qual parte e que nunca pode ser de todo apropriada justamente por lhe exceder enquanto sua própria condição de possibilidade²¹.

A forma aqui proposta de perguntar pelo *sentido de fundo do fenômeno religioso* também deve se deixar entender como pergunta por sua modalidade fenomenológica, mas agora não mais somente pelo *como* ele se dá, mas também pelo modo em que ele se recusa, isto é, por aquilo *que* ele não é, dado não poder mais ser substancializado.

Todavia, essa perda de substancialidade não pode ser entendida como uma redução de sentido, pois ao compreendermos o fenômeno religioso em última instância como o que não pode se dar de imediato, o pensamos já através do campo que ele abre,

²¹ Fundamentalmente por isso é que “nada não é tanto ou apenas o oposto do ser, mas é também a oportunidade de um pensamento que mantém com o ser uma relação peculiar de tensão” (D’AGOSTINI, 2002, p. 291).

inaugura ou institui para além de si mesmo. Essa impossibilidade implica o reconhecimento de uma dimensão que não só excede os sentidos das experiências religiosas, por isto não podendo ser de todo abarcada por estas, mas que transborda as determinações que encerram cada pretensão de conceber o fenômeno religioso de maneira unívoca.

Aquilo que subsiste como possibilidade de realizar a experiência dessa dimensão de sentido inapreensível como tal repousa na apropriação de suas modalidades fenomenológicas, através das quais essa abertura se manifesta em algo outro ao mesmo tempo em que com isso é preservada em seu estatuto essencial de velamento. Por isto, ao colocar como tarefa a pergunta por esta dimensão de velamento do fenômeno religioso em aberto, devemos ao menos saber respeitar o que é próprio de uma apropriação hermenêutica que preserva o cuidado de resguardar a fonte sem querer lhe sobrepor definições unívocas, pois se o fenômeno religioso se sustenta fundamentalmente através do seu próprio caráter de abertura, então o que deve ser compreendido como mais próprio deste fenômeno são suas possibilidades de apropriação.

O que reivindicamos através disso nada mais é do que uma apropriação que contemple no fundo da noção de fenômeno religioso justamente este caráter abissal de possibilidade em aberto para o sentido último das experiências religiosas em gerais. Em termos fundamentais, deve ser observado que, “não se trata aqui da assunção de um vocabulário e da observância de regras, mas de uma constante formação de horizontes e de uma abertura para o outro” (GADAMER, 2007, p. 69). Abertura que exige a preservação do fenômeno em seu caráter modal e não substancializado, ou seja, reportado a uma dinâmica de sentido que sempre escapa às conceptualizações entitativas justamente por possibilitá-las e ao mesmo tempo excedê-las.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O postulado de precedência da fenomenologia em relação às ciências empíricas não deve arrogar pra si um formalismo pretensamente desprovido de qualquer relação com o campo de concretude fáctica através do qual se manifestam as diferentes formas

do fenômeno religioso. Muito pelo contrário. Daí a importância fundamental do caráter existencial dessa forma de fenomenologia essencialmente comprometida com as possibilidades de sentidos que compõem a trama da totalidade de mundo na qual está lançado nosso próprio horizonte de compreensão. Um horizonte que por perfazer o sentido do ser enquanto totalidade do ente não pode excluir e nem privilegiar um determinado campo de sentido ôntico. Sendo assim, é também dentro desse quadro que deve ser inserida a possibilidade de uma determinada compreensão da experiência religiosa. Isso fundamentalmente em resposta ao fato de que a “tentaçãõ racionalista”, proeminente no caso das ciências positivas, incorre no risco de fazer do sentido religioso de transcendência “o objeto de um discurso no qual a lógica exterior da configuração assume sempre, mais ou menos, a preponderância sobre o dinamismo interno do dado existencial” (GUSDORF, 1980, pp. 252-253).

Tal problema, abordado a partir do viés heideggeriano, deve ser diretamente encarado da seguinte forma:

A compreensão em Heidegger está envolta pela preocupação prática, tocando na constituição do ser-no-mundo. O mundo se apresenta para meus projetos, na condição de planos e possibilidades. Diante disto, o conhecimento científico está subordinado e é derivado do conhecimento existencial, e não o contrário (PIRES, 2005, p. 47).

Defender a perspectiva de que a modalidade da ausência é também forma essencialmente autêntica de mostraçãõ fenomenológica visa a um propósito que não deve ser restringido à ontologia, mas deve, sobretudo, indicar que tal condiçãõ é própria também de uma singular fenomenologia da religiãõ.

A maior riqueza que pode ser destinada ao pensamento advém da abertura do possível. Todavia, esta riqueza só se preserva como tal se recolhida por um pensamento também consoante com a abertura de sentido do ser. Esta reserva de sentido se dá justamente no espaço de jogo que se abre para realizar a experiênciã da falta de determinaçãões enquanto abertura para o pensamento que se arroja no abismo do ser.

Logo, reconhecer a própria precariedade da compreensãõ do fenômeno em última instância é o que reivindicamos como a maior possibilidade de experiênciã de um pensamento que o tenta. Essa experiênciã é a da precariedade justamente porque revela a impotênciã do pensar diante da necessidade de determinaçãõ última. “Esta indigênciã abre para a essênciã da riqueza e reconhece nisto seus limites e os modos

como esta riqueza se oferece. Nestes modos vela-se a essência da riqueza. Logo, a riqueza não se deixa apropriar diretamente” (HEIDEGGER, 1992, p. 174). Em vista disto, o que poderíamos aqui arriscar acerca de uma determinada postura diante do fenômeno religioso seria uma certa reserva. Propõe-se certa familiarização com o sentido que nos escapa e que como tal deve permanecer preservado. Essa área de contato deve abrir-se como um abismo de sentido enquanto condição de possibilidade para os fenômenos depreendidos.

O modo como Heidegger desenvolveu sua fenomenologia hermenêutica é extremamente importante por tê-la configurado como uma modalidade de compreensão que evita uma determinada objetivação última da dimensão em questão.

Essa forma de compreensão é significativa também por permitir delimitar uma diferença essencial de “método” frente às ciências empíricas²². Além disso, ela caracteriza ainda outra distinção fundamental ao distanciar-se da tendência subjetivista moderna, uma vez que a questão para a qual se volta o pensar não pode mais ser abarcada como produto desse mesmo pensar. A partir dessa nova chave de compreensão, o pensamento deve projetar-se em uma espécie de espaço de crise aberto justamente pelo recuo, pela recusa do fenômeno em sua totalidade. E é justamente por ser compreendida como uma instância que transcende o entendimento finito que a reserva de sentido de fundo dos fenômenos poderá ser aproximada de uma dimensão religiosa, isto é, de uma dimensão de mistério do ser, através da qual deve ficar resguardada justamente a possibilidade de confrontação entre o sentido do ser e a apropriação do sentido religioso em última instância²³.

²² “O ser é uma afirmação de muitas coisas, inclusive o não-ser último. O ser se retrai quando a significação do mundo cede esforço para sentidos puramente empíricos ou positivistas” (SOUZA, 2014, p. 101).

²³ “Com efeito, é do fundo abissal e misterioso do ser que se delinea a possibilidade da dimensão religiosa” (ARAÚJO, 2006, p. 52. Segundo Walter Salles, “essa noção Mistério significa também que a revelação não pode constituir-se em um corpo de verdades do qual uma instituição pudesse tomar-se por única proprietária. Afastar, pois, um conceito opaco de revelação implica igualmente em desconstruir toda forma autoritária de ser dona da verdade, o que nos coloca em sentido oposto à ideia moderna (técnico-científica) de mistério, ou seja, àquilo que a razão humana ainda não conseguiu perscrutar, como se tratasse de uma questão de tempo e performance tecnológica” (SOUZA, 2010, pp. 99-100). Obs.: interessante notar que já o próprio Husserl reservara, um tanto quanto sutilmente, um espaço de recusa para uma dimensão da consciência transcendental que se resguarda justamente de uma absolutização: “ver, apreender o que se dá a si mesmo (*Selbstgegebenes*) – contanto que haja, justamente, um ver real, uma real autopresentação no sentido mais estrito, e não outro dado que visa algo que não se dá – é algo de último. É o *absolutamente compreensível por si mesmo*; o não compreensível por si, o problemático,

Na medida em que os fenômenos religiosos podem ser pressupostos como essencialmente constitutivos para a composição da trama de mundo que perfaz o horizonte existencial sob o qual nos encontramos de saída projetados, devemos procurar, a partir do que foi colocado, delimitar um determinado horizonte ontológico de sentido para uma determinada unidade de fundo da dimensão religiosa que possa recolher em si suas possíveis manifestações concretas preservadas como tais. Essa orientação dessa nossa investigação deve ser observada como uma proposta que não admite uma ingênua relação de exclusão entre o ôntico e o ontológico, mas que antes, justamente pelo contrário, procura apontar para um solo comum no qual devem ser recolhidas em uma determinada unidade de fundo os sentidos específicos das variadas manifestações das experiências religiosas em seu caráter fático²⁴.

Tentamos, antes de tudo, apontar um método hermenêutico conveniente para aquilo que procuramos delinear como o fenômeno religioso em sua dinâmica essencial de fundo. Nesse sentido, essa nossa proposta aqui apresentada deve se aproximar mais do campo de uma filosofia da religião – aqui entendida, sobremaneira, a partir de sua dimensão fenomenológica –, dado que a referência maior de nossa compreensão, hermenêutica, teve de ser extraída de uma dimensão ontológico-existencial.

Consequentemente, a tarefa para a qual nos voltamos não se orientou para o elemento divino como um *positum* específico, mas para um determinado campo de experiência aberto por uma relação de transcendência ontológica com um sentido que excede nossa inserção de mundo factual, mas que só pode ser confrontado justamente a partir de nossa dinâmica existencial projetada em uma temporalidade que delimita nossa condição de finitude revelando uma precariedade determinante para esse tipo de relação de compreensão²⁵. Uma relação essencialmente marcada pela fratura aberta entre os

talvez mesmo o misterioso reside no intentar transcendente, isto é, no visar, no crer, no fundamentar – eventualmente até pormenorizado – algo que não está dado; de nada nos aproveita, no entanto, constatar aí um dado absoluto” (HUSSERL, 1989, p. 77).

²⁴ Observar o equilíbrio desse trânsito através da “elaboração do método da ontologia” é fundamental para se evitar o seguinte risco: “Ou todo o ôntico se dilui no ontológico sem a consideração do fundamento da possibilidade da própria ontologia ou o ontológico em geral não é compreendido e é assim excluído pelo ôntico sem a compreensão das pressuposições ontológicas que todo esclarecimento ôntico enquanto tal já traz em si. [...] É este método da ontologia que chamamos de *fenomenologia*” (HEIDEGGER, 1975, p. 466). Essa observação é importante porque “daí é possível um consentimento muito profundo entre o pensamento filosófico e a investigação científica” (HEIDEGGER, 1986, p. 122).

²⁵ “Para que o pensamento do ser esteja aberto àquilo que é designado ‘deus’, ele deve ser compreendido a partir do conceito renovado de transcendência” (CAPELLE, 2001, p. 116). Segundo também

limites de nossa compreensão e o movimento de recuo de um determinado sentido de mundo que nos sobrepuja²⁶. Hiato essencial que deve ser respeitado na elaboração de um método hermenêutico que nos permita certo acesso a essa espécie de “espaço de crise” que, segundo nosso entendimento, deve ser preservado como tal por ser essencial na constituição de nossa compreensão de uma experiência fundamental que não pode ser de todo objetivada. Por isso ainda é que, como pressuposto para essa nossa linha de entendimento, a ideia de Deus não pôde ser tomada como fundamento da relação entre homem e mundo, pois é antes a inserção de nosso ser no mundo que deve ser compreendida como condição de possibilidade para a experiência religiosa em geral²⁷. É dessa maneira que a abertura do sentido do ser, em seu caráter essencialmente abissal, pode tornar-se chave de compreensão para um sentido de transcendência religiosa que excede nossa própria condição fática, sem, porém, romper com a mesma. Acreditamos assim que somente a partir dessa base ontológico-existencial poderemos lidar com uma determinada “facticidade religiosa” que não se restrinja à mera dimensão empírico-dedutiva. Acerca disso, o que caracteriza de maneira mais específica essa nossa proposta é a ampliação de uma noção de ciência da religião que não se restrinja apenas às manifestações empíricas do fenômeno religioso.

Em termos de uma pretensa contribuição geral, acreditamos que esse método a ser desenvolvido através da proposta aqui apresentada pode ser importante também não como uma espécie de “bandeira filosófica” a ser levantada contra as demais instâncias de conhecimento em torno do campo religioso, mas antes para indicar a necessidade de que essas instâncias também observem que, para um maior aprofundamento de sentido de suas questões mais importantes, é necessário considerar que todos os riscos apresentados pelo problema da ameaça de uma eventual anulação do campo da fé ou do sentido religioso em geral, por exemplo, têm seu fundamento no espaço de crise instituído pela confrontação entre nossa precariedade existencial e um sentido último

entendemos, essa transcendência só pode se dar a partir do “fático da existência, que é onde o homem se confronta a Deus” (NUNES, 1998, p. 42).

²⁶ “A finitude do próprio compreender é o modo no qual a realidade, a resistência, o absurdo e o incompreensível alcançam validade” (GADAMER, 2005, p. 22).

²⁷ “Deus não será considerado como um objeto exteriormente constituído; Ele é inscrito na atitude que procura compreender o mundo, analisá-lo e interpretá-lo. Daí a conexão estabelecida por Heidegger pela primeira vez aqui entre ‘fenomenologia’ e ‘hermenêutica’: descrito fenomenologicamente, é através da reunião ao meio histórico que subsiste na interpretação de mundo que Deus é localizado” (CAPELLE, 2001, p. 168).

que se nos recusa em sua totalidade por nos exceder. Condição que deve nos permitir constituir uma noção filosófica de transcendência que perpassasse as mais importantes problematizações que hoje se impõem em praticamente todas as facetas das ciências da religião, dentre as quais, devemos destacar, sobretudo, o problema do niilismo moderno a partir do declínio do horizonte de valores promulgado pelo evento moderno da morte de Deus levado a cabo através de um personalismo calcado em uma herança do subjetivismo que historicamente já teria demonstrado certa insuficiência de si e de uma racionalização de fomento exacerbado da instrumentalização técnica de mundo.

Com isso, não pretendemos impor às demais ciências um campo temático próprio da filosofia, mas antes desenvolver um método, explorando esse campo específico, que possa ser empregado para ampliar o prisma de leitura das ciências da religião como um todo. Integrada a essa pretensão mais ampla, essa nossa contribuição se nos mostra necessária em sua tentativa de ser mais um passo na busca da construção de um sentido unitário que futuramente possa abarcar as ciências da religião a partir de uma consistência que a um só tempo possa preservar a riqueza das variedades dos fenômenos religiosos e oferecer resistência ao risco de uma fragmentação excessiva desse amplo campo de investigação. É sob essa projeção, inclusive, que acreditamos que se encontra a relevância maior dessa nossa proposta.

Em resposta, o método hermenêutico-fenomenológico aqui intentado deve ser o de descobrir aquilo que se vela, preservando-o como tal. Entendemos que somente abordada a partir dessa perspectiva é que a condição de possibilidade do fenômeno religioso pode ser mantida em aberto. Ainda a partir dessa perspectiva, as contribuições das ciências empíricas não devem ser julgadas e condenadas como encobridoras de sentido, isto é, como impróprias ou inautênticas, mas antes devem poder se mostrar como remissivas ao que lhes é condição de possibilidade. O ôntico deve assim remeter-se ao ontológico para encontrar sua validade essencial²⁸. Logo, não se trata de uma

²⁸ “As ciências ônticas só têm acesso a seu objeto pela determinação prévia do ser desse objeto: em seu fundamento e condição de possibilidade, elas são ontológicas” (DUBOIS, 2004, p. 122). Segundo Acylene Ferreira, “ao mesmo tempo em que as ciências ônticas tratam de um setor privilegiado de entes preocupando-se em definir e pensar o que eles são, na verdade elas estão investigando o que é este ente em seu ser, e sob este ponto de vista elas podem ser ditas ontológicas. Quer dizer que toda interpretação ôntica move-se em um fundamento primeiro e geralmente oculto de uma ontologia” (DREHER, 2003, p. 25). É neste sentido que deve ser entendida a categórica afirmação de que “todas as ciências se fundam na filosofia, e não o contrário” (HEIDEGGER, 1954, p. 136).

perspectiva excludente, dado ser hermenêutica, mas antes da pretensão de uma ampliação essencial de um campo de sentido unitário do fenômeno em questão, dado ser também uma perspectiva ontológica reportada à dimensão de uma possível filosofia da religião²⁹.

Perspectiva que, segundo nossa proposta específica, deve contemplar mais de perto nosso caráter existencial de precariedade colocado em uma relação de compreensão com uma concepção do divino a partir de um horizonte de renúncia do sentido último de determinação³⁰.

Quanto a isso, porém, entendemos que antes deve ser estabelecida uma confrontação entre a dimensão existencial da religião e as teorias das religiões, para que com isso possamos nos posicionar quanto ao essencial estatuto da dimensão religiosa: se de ordem epistemológica, em sentido estrito, ou antes, ontológica, em sentido mais amplo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Paulo Afonso de. “A questão de uma dimensão religiosa no pensamento de Martin Heidegger”. *Numen*. Revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. 9, n. 1, 2006, p. 43-58.

CAPELLE, Philippe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 2001.

CRUZ, Eduardo R. da/MORI, Geraldo De (Orgs.). *Teologia e Ciências da Religião. A caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUCMinas, 2011 (Coleção Estudos da Religião).

D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo. Dialética, diferença, recursividade*. Trad. Marcelo

²⁹ Dessa maneira, posto em termos primários, “a hermenêutica é uma fase de apropriação do sentido, uma etapa entre a reflexão abstrata e a reflexão concreta” (RICOEUR, 1978, p. 29).

³⁰ “A possibilidade de que o próprio ser surja como a necessária precariedade dos deuses” (HEIDEGGER, 1989, p. 485). Essa precariedade está radicada no próprio ausentar-se da divindade. Isso fundamentalmente porque “faltam nomes sagrados”. O que é próprio dessa falta deve ser compreendido justamente “através da experiência de sua proveniência que supostamente se vela em uma reserva do sagrado e recusa um nome de conveniência que lhe esclareça” (HEIDEGGER, 2002, p. 232). Consequentemente, também os “deuses”, porém, não são aqui pensados como o supremo, no sentido do pensamento e da poesia metafísicos de até então, mas como pertencentes à precariedade do ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 231). De tal forma que, em reciprocidade, “o ser é a precariedade dos deuses” (HEIDEGGER, 1997, pp. 255-256). Por conseguinte, tal compreensão implica fundamentalmente, nas palavras de Walter Salles, “o distanciamento da perspectiva que vê a relação entre Deus e o ser humano como uma dimensão isolada da vida humana ou como uma vivência interior em oposição a atitudes exteriores” (SOUZA, 2010, p. 114).

Perine. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

DASTUR, Françoise. *A morte. Ensaio sobre a finitude*. Trad. Maria T. Pontes. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

DIERKEN, Jörg. “Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião: definindo suas relações”. *Numen*. Revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v.3, nº1, 2009, p. 09-44.

DREHER, Luís H. *A essência manifesta. A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.

DUBOIS, Christian. *Heidegger. Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo B. Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FERRAZ, Salma (Org.). *Pólen do Divino. Textos de teologia e literatura*. Florianópolis: FAPESC, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Vol. 1: Heidegger em retrospectiva. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 7ªed. Trad. Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 2005.

GONÇALVES, Paulo S. L. (Org.) *Um olhar filosófico sobre a religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2012.

GROSS, Eduardo. “Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur”. *Numen*. Revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v.2, nº1, 1999, p. 33-49.

GUSDORF, Georges. *Mito e Metafísica. Introdução à filosofia*. Trad. Hugo Paz. São Paulo: Convívio, 1980.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana C. Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEBECHE, Luiz. *O Escândalo de Cristo. Ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002 (Gesamtausgabe: Bd. 13).

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989 (Gesamtausgabe: Bd. 65).

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (Gesamtausgabe: Bd. 66).

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 (Gesamtausgabe: Bd. 24).

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne „Andenken“*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 (Gesamtausgabe: Bd. 52).

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003 (Gesamtausgabe: Bd. 5).

HEIDEGGER, Martin. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009 (Gesamtausgabe: Bd. 76).

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986 (Gesamtausgabe: Bd. 44).

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (Gesamtausgabe: Bd. 20).

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1954 (Gesamtausgabe: Bd. 8).

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (Gesamtausgabe: Bd. 9).

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

LOPARIC, Zeljko. Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papyrus, 1990.

MIRANDA, Mario de França. *A igreja numa sociedade fragmentada*. Escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006 (Coleção Theologica: vol. 16).

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 44).

MUELLER, Ênio R./BEIMS, Robert (Orgs.). *Fronteiras e Interfaces. O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. 2ªed. São Paulo: Ática, 1998.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.

PIRES, Frederico Pieper. *Mito e Hermenêutica. O desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo: Emblema, 2005.

REDYSON, Deyve. *Fenomenologia e hermenêutica da religião*. João Pessoa: UFPB, 2011.

RIKOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SOTER, Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Org.). *Religião, Ciência e Tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOUZA, Ney de (Org.). *Teologia em diálogo. Os desafios da reflexão teológica na atualidade*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

SOUZA, Vitor Chaves de. *Mircea Eliade e o pensamento ontológico arcaico*. São Paulo: Factash, 2014.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 6ª Ed. Trad. Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TOLEDO, Daniel S. “Traços hermenêuticos para a compreensão do fenômeno do sagrado em Heidegger”. *Kínesis*. Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia da UNESP. Marília, vol. 3(5), 2011, pp. 198-224. <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/DanielSToledo.pdf>

WELTE, Bernhard. *Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1997.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Piaget, 1998 (Col. Pensamento e Filosofia, 19).