

## FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO?

Hermógenes Harada<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Como indica o título, esse trabalho gostaria de se caracterizar pelo ponto de interrogação. Sem a interrogação, o título promete um trabalho que fale sobre a disciplina filosófica, denominada hoje *fenomenologia da religião*. Na perspectiva, porém, do ponto de interrogação a *fenomenologia da religião* indica um interrogatório a que esta disciplina vai ser submetida. Aqui, na presente reflexão, a expressão *fenomenologia da religião* assinala uma disciplina do saber filosófico que costumamos chamar de *filosofia da religião*. Por sua vez, o termo *religião* indica, não religião em geral, mas especificamente a religião *cristã*. E religião *cristã* implica *fé* e *teologia* cristãs.

Assim determinado o título *Fenomenologia da religião?*, o que está sob a interrogação é o relacionamento entre *Fenomenologia* e *religião cristã*. O que há entre a *fenomenologia*, um saber filosófico que quer ser radicalmente teórico-racional, a ponto de achar insuficientemente *teorética* toda a compreensão que se tem na filosofia do *racional* e a *religião cristã*, que tem tudo a ver com a *fé* e *crença*? Eis a questão.

Nossa colocação da questão, onde o relacionamento entre *fenomenologia* e *religião cristã* é questionado, o interrogatório já encontra dois “réus” demarcados de antemão como *fenomenologia* e *religião cristã*. Surge assim uma pergunta anterior: o que é *fenomenologia*; e o que é *religião cristã*? Na medida em que essas perguntas forem respondidas e divisarmos assim cada vez melhor o perfil de ambas, a pergunta pelo seu relacionamento se resolve por si mesmo... Mas talvez seja exatamente o contrário: na medida em que começamos a distinguir nitidamente o que é *fenomenologia* e o que é *religião cristã*, o *relacionamento* de ambas é colocado no crisol do questionamento, pois a diferença entre elas se torna tão acentuada, que o próprio conceito de relacionamento entra em

<sup>1</sup> Filósofo franciscano falecido em 2009. Texto póstumo.

questão. O ponto de interrogação que fecha o título desse trabalho, na realidade, atinge e abre cada termo componente do título, de sorte que poderíamos exagerar o formato do título, escrevendo < *Fenomenologia* (?) da (?) *religião* (?) >? Mas, se assim, tudo é interrogado, a própria pergunta entra no lance da questão, por não saber o que pergunta. É que por não saber o que pergunta, o próprio perguntar começa a girar vazio em si mesmo, sem saber o que é a pergunta, sem onde, como e o que começar. O ponto de interrogação do título desse trabalho, indica portanto uma questão que não questiona apenas sobre isto ou aquilo, mas em fazendo esse interrogatório, busca captar o início da própria questão, na acribia de não deixar intacta nenhuma posição, sobre cuja base se comece, se cresça e se consume na questão. Esse empreendimento é comparado muitas vezes com a façanha impossível do Barão de Münchhausen que, a cavalo, ao se afundar na areia movediça, levanta conjuntamente a si e à montaria, puxando-se pelos cabelos para fora do perigo. É que para isso seria necessário um ponto de apoio fora dele mesmo, para de lá então se acionar, como a partir de um fundamento apriori, anterior, inteiramente diferente dele mesmo. Essa tentativa impossível de querer começar tudo de novo, a tal ponto de querer começar a própria possibilidade de começar, a saber, começar o que já começou como se a possibilidade de começar e de ter começado pudessem ser começadas a modo de um primeiro passo do processo, nos faz cegos para perceber que só podemos pretender começar tudo de novo, porque já “!estamos começados”: só se pode ser a radicalidade da novidade do começo, em sendo radicalmente dentro, até o abismo mais profundo do que ali já está começado. Não se trata, pois, de sair do perigo da areia movediça, mas sim, antes, nele se afundar ou se apro-fundar.

*Fenomenologia e religião cristã* já começaram há muito tempo. A pergunta que pergunta pelo relacionamento de ambas está até ao pescoço ‘enterrada’ nisso que já, há muito tempo, começou e se chama *fenomenologia* ou *filosofia e religião cristã*.

Interrogar o *relacionamento* entre *fenomenologia* e *religião cristã* e perceber que, para interrogar o relacionamento é necessário antes ou ao mesmo tempo perguntar por aquilo que os relacionados são realmente, parece ser um procedimento óbvio, sem problemas mais fundamentais. Pois, por mais dificuldades que nos cause tal pesquisa interrogante, trata-se aqui de constatar fatos: fato *fenomenologia*, fato *religião cristã*, fato *relacionamento entre ambas*. No entanto, a interrogação que fecha o título do nosso trabalho, que ao fechar atinge, abrindo para a sua raiz de fundo desconhecido, a cada um dos componentes do título, nos mostra que aqui a interrogação, ao interrogar pelo fato, já está afetada por uma busca de aprofundamento, cujo fundo não tem

mais o modo de ser do saber usual, mas sim o modo de um *não-saber* todo próprio. Talvez a clareza do próprio indagar, a clareza do que seja *fenomenologia* e *religião cristã* e a clareza do que seja *o relacionamento* entre elas, venha desse fundo do *não-saber*, em cuja profundidade a compreensão dos componentes do título do nosso trabalho, portanto, nós mesmos que colocamos o ponto de interrogação estamos ‘enterrados’ até o pescoço.

Se fosse uma interrogação que pesquisa e verifica o relacionamento entre fenomenologia e religião cristã, deveríamos começar ‘definindo’, i. é, demarcando limites, o contorno do fato *fenomenologia* e do fato *religião cristã*, para então constatar como é e como se dá o relacionamento entre elas. Tal pesquisa seria um ingente trabalho. Pois a fenomenologia e religião cristã já se iniciaram há muito tempo e estão emaranhadas inteiramente em implicações e pressuposições de tudo quanto delas se tem de interpretações. Defini-las, realçá-las desse fundo emaranhado de complicações criticamente, i. é, a modo de distinção e nitidez de diferenciação entre uma ‘coisa’ e ‘outra’ exige muito conhecimento, acuidade e pulso na captação do essencial. Essa segurança da crítica científica na constatação de fatos falta inteiramente a esse trabalho. Além disso, já de antemão, o ponto de interrogação, colocado no seu título, cria hesitação em iniciar de forma assim tão clara e segura, na vontade de ir construindo sem mais nessa positividade, constatando fatos. Isso porque a própria vontade de averiguação da realidade está minada pela desconfiança de que para além, ou melhor, para aquém dessa acribia crítica de distinguir entre coisa e coisa, há outro rigor de menor saber, mais tateante, mas talvez mais vivo, mais nascente, que vislumbra na e-vidência finita o tênue fio de diferença, não mais entre coisa e coisa, mas sim de inter-ferência de um médium, de um entremeio da coisa com a sua causa, do ente com o sentido do seu ser.

## 1 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

1. Os títulos como ciência das religiões, ciência sistemática das religiões, ciência comparada das religiões, “fenomenologia” das religiões são de alguma forma sinônimos. Esta última, a “fenomenologia” da religião não deve ser identificada com outra disciplina chamada fenomenologia da religião que é uma disciplina filosófica. Portanto, distinguir bem a “fenomenologia” da religião, como disciplina científica, e a *fenomenologia da religião, como disciplina filosófica*. A fenomenologia da religião própria do curso de filosofia é uma disciplina filosófica. O que viemos falando até

agora como “fenomenologia da religião” é uma disciplina da ciência positiva que recebe também o nome de ciência das religiões. Até agora falamos somente sobre a “fenomenologia” da religião no sentido de ciência positiva, porque muitas vezes se confundem essas duas disciplinas. Assim, à guisa de introdução preparatória à disciplina filosófica fenomenologia da religião e informação de cunho cultural, demos uma visão panorâmica da ciência das religiões (“fenomenologia” da religião), para evitar confusão e para, uma vez que seja, ter ouvido falar dessa ciência, que, ao lado da antropologia cultural, história das religiões, psicologia e sociologia, começa a ter muita importância na busca de uma compreensão mais global do ser humano.

2. Como conclusão dessa introdução preparatória à fenomenologia da religião propriamente dita como disciplina filosófica, podemos enumerar algumas características e pressuposições da ciência das religiões (“fenomenologia” da religião), quando ela aborda e analisa uma determinada religião ou um determinado grupo de religiões.

3. Tudo isso vale também com maior razão, quando a ciência das religiões aborda e analisa *o fato religioso como tal, que está presente como algo comum em todas as religiões*.

Nessa tarefa, a ciência das religiões procede da seguinte maneira:

- a) Tenta descobrir em todas as religiões linhas mestras, em torno das quais gira o resto dos aspectos religiosos, que, devidamente realçados, dissipam a primeira impressão de um emaranhado confuso, que apresenta ser a história das religiões. Busca assim visualizar a estrutura comum a todas as religiões.

Essa descoberta da estrutura é, na linguagem husserliana, **a redução eidética**, i . é, a busca do *eidós* (*Gestalt*, configuração básica, *typus*) de um fenômeno obtido pela comparação de suas manifestações.

- b) Uma vez obtida essa configuração ou estrutura comum, há um segundo momento, para além da redução eidética, que é o ponto o mais importante na pesquisa da ciência das religiões: o de constituir uma compreensão concreta do fenômeno religioso. É o que na linguagem husserliana se chama **constituição**.

Trata-se mais ou menos do seguinte:

O fato religioso (enquanto humano) não contém simplesmente uma estrutura do tipo, p. ex., de cristal ou mesmo de um organismo vivo. Pois ele é fato, mas não

um fato físico no sentido usual, mas uma factualidade toda própria humana. O fato humano, a fortiori religioso, constitui uma estrutura, digamos, significativa, i. é, um conjunto de elementos certamente materiais, mas portadores de uma significação ou uma intenção humana significativa existencial. Nesse sentido, nenhum fenômeno humano religioso se esgota nos elementos que uma análise puramente empírica pode descobrir, por mais detalhada e aguda que ela seja. Assim, o fato humano religioso se inscreve num *mundo específico*, determinado pela intenção que o sujeito põe no jogo de relacionamento com ele. Dito na linguagem da fenomenologia de Husserl, cada fenômeno está constituído por um *noema* (o aspecto objetivo descoberto, iluminado e determinado pela intenção humana) e por uma *noesis* (a pregnância intencional). Aqui não existe um fato objetivo simplesmente ali presente, independente de referência à intencionalidade do homem. Aqui todo o fato já é um material constituído, dentro da significação existencial, que o impregna como um momento significativo do todo, chamado a presença do homem no mundo (a intencionalidade). *Noema e noesis*, juntos, ambos os aspectos numa única fusão concreta, determinam os distintos mundos, as diferentes regiões da experiência humana. Assim, uma mesma realidade material pode dar lugar a diferentes fenômenos, conforme à intenção humana que a descubra. A referência dos aspectos materiais de um fato (realidade) à intenção específica do homem proporciona a significação ou sentido do mesmo. Daí, a busca da estrutura do fenômeno, juntamente com a atenção sobre a intenção que a especifica, tornam possível, para a “fenomenologia” da religião ou ciência da religião, a descoberta da estrutura significativa do fato religioso através de suas múltiplas manifestações históricas.

- c) Tudo isso, esse aspecto constitucional do fenômeno traz uma tarefa toda própria ao pesquisador, a saber, dar uma atenção toda específica e própria à dimensão intencional do fato: a pura descrição deve se converter em compreensão verdadeira do fato. Aqui não basta pois a fidelidade de um espectador neutro. Não basta, de fora do fato, analisar objetivamente todos os aspectos e realizar uma visão empírica panorâmica. Exige do intérprete a capacidade de comunhão com a intenção religiosa determinante do mundo específico no qual se inscrevem todas as suas manifestações. É penetrar numa outra existência, deixando suspensa a atividade do simples espectador. Exige-se aqui pulso e finura da “consonância” (*Stimmung, Eifühlung, feeling*). É conviver com o movimento genético e estruturante dos mundos.

4. Tal colocação e abordagem fazem questão de se contrapor à filosofia da religião e à teologia. Rejeita a colocação filosófica e teológica como sendo dogmática e especulativa. Faz questão de ser radicalmente positiva e empírica num sentido mais vasto e profundo do que o empirismo e positivismo do passado, quando a ciência das religiões estava no início de suas pesquisas. Por isso, em vez de ciência, se denomina “fenomenologia”. E se permanecermos na compreensão da ciência como usualmente a temos, a partir do modelo das ciências físico-matemáticas, a “fenomenologia” da religião não pode mais ser chamada de ciência no sentido estrito. Mas, pode ser que, no modo de ser da “fenomenologia” da religião, esteja aos poucos sendo mostrado como o conceito da ciência evoluiu e se transformou num modo de abordagem muito mais fino, diferenciado, dinâmico e concreto do que os modos que tivemos com o conceito “tradicional” da ciência até hoje.

5. Examinemos como a ciência das religiões enquanto “fenomenologia” da religião, depois de marcar a sua emancipação da filosofia da religião e da teologia, tenta demarcar a sua diferença diante de ciências particulares dentro da ciência das religiões.

Tanto a “fenomenologia” da religião como as ciências particulares que compõem a ciência das religiões têm a preocupação de manter-se em contato com os dados positivos oferecidos pela história religiosa da humanidade. Para ambas o método é empírico.

Mas: as considerações de cada uma não são empíricas no mesmo grau nem na mesma maneira. Há diferenças consideráveis quanto à compreensão do ato e no nível de interpretação do fato e do que seja o fato. A “fenomenologia” da religião busca intensamente constituir-se como ciência sistemática que dá uma interpretação cada vez mais global do fato religioso a partir dos dados colhidos pela história das ciências; considera a totalidade, tentando fazer aparecer o concreto do todo em suas manifestações; ao passo que as ciências particulares dentro da ciência das religiões se ocupam de um aspecto parcial do fato religioso: do devir histórico (história das religiões); do aspecto social (sociologia das religiões); do aspecto psíquico (psicologia religiosa) etc. Ocupam-se de cada aspecto, nitidamente diferenciado a modo de diferença entre um ente e outro ente.

6. Assim colocada, a “fenomenologia” da religião (a situação em que se acha a ciência das religiões), embora rejeite a colocação da filosofia da religião, pode estar se aproximando, sem se confundir com ela, da verdadeira imposição da filosofia

da religião. É isto, da filosofia da religião, não enquanto ela fala sobre a religião ou sobre as religiões, mas enquanto, em interrogando a religião, busca o sentido do ser da religião. Não se aproxima dessa busca do sentido do ser diretamente, mas enquanto o modo de compreender o fato, o modo de abordar e analisar a finura de diferenciação dos fenômenos.

7. Coloquemos a seguir uma tabela de divisão das diferentes colocações do saber sobre o fenômeno religioso:

Estudos positivos do fato religioso: ciência das religiões:

- Nível científico: estudos analíticos a partir de diferentes perspectivas:
- História das religiões
- Sociologia das religiões
- Psicologia das religiões
- Nível fenomenológico: estudo sintético, global do fenômeno religioso:
- “Fenomenologia” da religião.

Reflexão normativa sobre o fato religioso: “filosofia” da religião e teologia.

Reflexão ontológica na busca do ser da dimensão religiosa: filosofia da religião; fenomenologia (filosófica) da religião, ontologia regional (teologia natural ou teodicéia).

Reflexão ontológica, enquanto questão do ser, e o momento onto-teológico da apreensão metafísica do ser: ontologia fundamental.

8. Colocação da questão:

As ciências positivas distinguem entre ente e ente a partir de uma diferença (critério geral): generalização. É o *positum* em diferentes níveis de generalização.

- a) ente entre outros entes; b) área própria, regiões toda especial de entes;
- c) Deus como *positum*, o fundamento da área religiosa; d) Deus como fundamento do universo; como a profundidade absoluta; como a causa primeira; e) a colocação onto-teológica da questão do ser: meta-physica; ontologia; ontologias regionais: cosmologia, antropologia filosófica, teologia natural; f) O ser como o que é digno de ser pensado: o pivô mais radical da questão do ser.

Fenomenologia da religião como disciplina filosófica

1. Tentemos caracterizar o próprio da disciplina filosófica chamada fenomenologia da religião. Como disciplina filosófica, o que a diferencia da fenomenologia da religião

como ciência das religiões é o seu caráter filosófico. O que é pois o filosófico, o que caracteriza a filosofia como um saber todo próprio diferente do saber da ciência positiva?

2. O que caracteriza a filosofia é um modo de conhecer, ou melhor, um tipo de busca teórica (cf. a reflexão acerca do que é *theoráo*), que na tradição do Ocidente recebeu o nome de metafísica. O vigor essencial e fundamental da filosofia é metafísica. A metafísica contém em si a essência da filosofia.

3. Mas metafísica aqui não coincide diretamente com a disciplina escolar ou matéria chamada metafísica no ensino usual da filosofia. Diz sim respeito ao modo de ser que desde o início da filosofia com Platão e Aristóteles anima e impulsiona o Ocidente até hoje, tomando diferentes formas em diferentes épocas da história.

4. Tentemos compreender melhor em que consiste esse modo *sui generis* do saber teórico que se caracteriza como metafísico ou filosófico.

No I século cristão, houve uma tentativa de juntar, colecionar, ordenar e publicar escritos de Aristóteles. Classificaram as obras, seguindo a divisão de disciplinas filosóficas, estabelecida pelos estóicos: *epistème logiké*, *epistème physiké*, *epistème ethiké*: lógica, física e ética. Entre os escritos (preleções e reflexões = akróasis) aristotélicos, havia um grupo de escritos que falava dos temas sobre coisas da física, mas ao mesmo tempo pareciam ir aquém ou além desses temas. Na perplexidade diante dessa dificuldade de entender bem de que se tratava, colocaram-se esses escritos depois dos escritos que falavam das coisas da física, i. é, depois de *tà physiká*. Como *depois*, em grego, se diz *metá*, surgiu então a expressão *metà tà physiká*, que empacotada dá metafísica. Mas logo depois, a palavra *metá* ou *post*, cuja significação era apenas físico-espacial de localização dentro de uma série de classificação dos livros, recebeu um significado indicativo de conteúdo. *Metá* então foi interpretado não mais como *post*, *depois*, mas sim como *além*, *trans*. Assim, os livros metafísicos de Aristóteles tratariam de coisas que estão para além das coisas físicas (*tà physiká*), a saber, das coisas supra-sensíveis, supra-mundanas, sobre-naturais. Essas coisas sobre-naturais, transcendentais, foram aos poucos fixadas, principalmente com a Idade Média, como alma, espírito, Deus e tudo que se refere a ele. Assim, a inquietação originária que impregnava esses escritos metafísicos de Aristóteles e que aparecia na ambigüidade de suas colocações, sempre incompletas e abertas ao questionamento, foi esquecida. Em vez de perplexidade e espanto de um indagar o ser, a metafísica se transformou numa doutrina sobre os entes espirituais, principalmente sobre



alma, espírito, imortalidade, Deus etc. Temos assim o esquema da disciplina escolar chamada metafísica (o núcleo do ensino da filosofia) que se divide em *metafísica geral*, que fala do ente enquanto ente, e em *metafísica especial*, que fala da natureza, do homem e de Deus (cosmologia, psicologia racional e teologia natural ou teodicéia). É da cosmologia que fala da natureza, que surgiram então, depois, da emancipação das ciências da filosofia, as ciências naturais; e da psicologia natural e da teologia natural, surgiram as ciências humanas. Numa tal colocação, a filosofia, no nosso caso a teologia natural ou teodicéia, que é uma subdisciplina da metafísica especial, não se diferencia fundamentalmente da ciência das religiões. Para captar a diferença, do que é o próprio do filosófico ou metafísico, é necessário recuperar de novo, de alguma maneira, a inquietação e a perplexidade da colocação originária de Aristóteles, quando falava de um tema estranho que parecia falar das coisas físicas, mas que, no entanto, implicava em algo diferente, mais profundo e misterioso. Para captarmos essa diferença, vamos primeiro entender melhor o que significam propriamente as coisas físicas, *tà physiká*.

*Physis* indicava entre os gregos a totalidade dos entes no seu surgir, crescer e consumir-se, cada vez pleno, todo e concreto: cada ente no seu ser (i. é, na dinâmica do ser). Portanto, não se tratava de natureza entendida como o diferenciado do mundo humano, p. ex., a natureza virgem, ainda não tocada pela indústria humana. Não no sentido da natureza que se opõe à e se distingue da cultura e da civilização. *Physis* abrangia tanto a natureza como a cultura, portanto, a totalidade do ente no seu ser. Por isso, a física ou as coisas da natureza ou *tà physiká* não é a física e natureza no sentido das modernas ciências físico-matemáticas (cf. Edmund Husserl, *Filosofia como ciência de rigor*, I capítulo, a descoberta moderna da natureza: unidade do ser no tempo e no espaço, segundo as leis exatas naturais). Mas também não se tratava, como foi dito acima, da natureza no sentido cotidiano usual, em oposição à cultura e à civilização.

Mas, então, em que sentido? Num sentido muito mais abrangente e vital-concreto, no sentido antigo de *kosmos*, i. é, a totalidade dos entes no seu surgir, crescer e consumir-se, o sendo no seu ser, o ente no seu ser. Aqui não se trata apenas de colecionar dados, ajuntar os fatos, as experiências particulares, mas sim originariamente refletir, ponderar, pensar e sopesar a lei e a estrutura interna de cada área da imensidão variegada do ente no seu ser. Aqui, na física, nesse sentido originário, se pergunta: o que é vida? O que é a *psyche*? O que é *genesis* e *phthora*, nascimento e morte; o que é o movimento, o lugar, o tempo, o vazio, o movimento

como tal no seu todo, o que é o primeiro motor, a última e a primeira causa. O saber acerca do ente no seu ser, enquanto a totalidade dos entes no seu todo, se chamava então *epistême physiké*. Nessa investigação da totalidade dos entes no seu todo, a totalidade, o todo é o tema, é o que se busca. Mas, se observarmos atentamente a compreensão do todo aqui operante, percebemos uma ambigüidade e perplexidade na determinação do que seja o todo. É que o todo, uma vez é entendido na direção do comum, geral, extensional, do abrangente de todos os entes sem excluir nenhum; e outra vez como o primeiro e o último princípio, a causa fundamental e básica, a profundidade. O todo na linha horizontal do comum e geral recebe o nome de *ón he ón; ens quatenus ens*, i. é, o ente enquanto ente. O todo na compreensão vertical de profundidade recebe o nome de *theion*, daí o divino ou Deus. Essa ambigüidade inicial da filosofia, que expressa uma inquietação e um espanto diante da imensidão e da profundidade da vigência do ser, se caracteriza com o adjetivo: onto-teológico. A totalidade, o todo ou a totalidade dos entes ou o ente no seu todo, é o que denominamos com o termo *Ser*. A inquietação e o espanto diante do Ser, a paixão de busca do sentido, i. é, da dinâmica de desvelamento do todo (Ser) é a saudade, o móvel da filosofia como metafísica.

Essa saudade, essa paixão de busca pelo sentido do todo, portanto, pelo sentido do ser do ente se chama em grego *ho lógos*. O homem é o vivente, a vitalidade, a vigência que está atinente, engajado ao *lógos*. Nesse sentido o homem se define, i. é, se determina, se decide como *tò zōon lógon échon*; na tradução latina *animal rationale*. Filosofia ou a metafísica indica então aquele modo de ser essencial do homem que é estar inteira e continuamente na disposição atenta e atinente ao todo, ao ser do ente, ao sentido desvelado e velado da totalidade dos entes no seu ser.

5. É por isso que Novalis diz no fragmento 21 do 2. volume das suas obras completas (editadas por J. Minor, Jena 1923: “A filosofia é propriamente saudade, um impulso de estar em casa em toda parte”.

Saudade e impulso de estar em casa: saudade aqui *Heim-weh* (*Heim* = o lar; *Weh* = dor). Só se pode ter dor e saudade de ter impulso de estar em casa, quando se está ainda longe do seu lar. A filosofia somente pode ser uma saudade e um impulso, se nós que filosofamos, em nenhum lugar estamos em casa.

Mas o que significa, estar em casa em toda parte, em todos os lugares? Estar em casa não somente aqui e ali, hoje e ontem e amanhã, em sucessivos lugares, um após outro, mas em toda parte em casa significa: a cada momento e ao mesmo tempo estar no todo. Este todo, este ser no todo, esta totalidade do ente, do sendo no seu ser é o tema da filosofia, sua busca, sua paixão.

## 2 RAZÃO NO SENTIDO TRADICIONAL

A realidade do universo que existe em si, antes e independente do homem é algo óbvio e natural. O universo é povoado de milhares e milhares de diferentes entes, e entre esses entes há um ente todo próprio, destacado de modo todo excelente, dotado de faculdades chamadas razão, vontade e sentimento, através das quais entra em relacionamento com os entes que estão ao seu redor, consigo mesmo e com o todo do universo, no sentido de o conhecer, o buscar, o querer e o transformar, na medida e no âmbito de sua possibilidade. Nesse relacionamento cognitivo e volitivo de si e dos entes no seu todo, o homem compreende o que é e como é cada ente e os entes no seu todo, busca compreender tudo de modo cada vez mais unitário, coerente, numa fundamentação cada vez mais bem concatenada, tenta descobrir a última razão, o último porque de todas as coisas. É nessa busca pode descobrir uma presença anterior a todas as coisas, anterior ao próprio homem, que busca o sentido de todas as coisas. A essa presença, ele chama de diversos modos, como p. ex. de espírito, vida, Deus, universo cósmico, alma do mundo etc. Essa presença anterior pode ser considerada como a razão derradeira e primeira, o móvel e a orientação fundamental de todos os entes no seu todo, como fonte de existência, de permanência e consumação de todas as coisas, que foram, são e serão. O próprio homem seria então como que colaborador dessa presença anterior, na participação e na busca de realização, tornando-se cada vez mais adequado a essa presença anterior e ao seu modo. O homem, assim colocado, dentro de tal moldura do universo já prejacente e naturalmente dado, possui como sua tarefa e prerrogativa essa participação na grande razão do universo ou na razão transcendente ao homem e ao universo. A essa participação e a essa responsabilização pelo espírito, chamamos de razão no sentido tradicional.

Seria de importância examinar nessa colocação o esquema da predominância do espiritual, do inteligível, do transcendente e transcendental sobre o sensível, o material visível e o empírico.

## 3 RAZÃO NO SENTIDO MODERNO

Essa situação tranquila da existência em si do universo como um fato, dado óbvia e naturalmente, entra em questão. Pergunta-se pela fundamentação da certeza dessa crença na realidade do universo como um dado óbvio e natural.

Duvida-se da validade do conhecimento sensível: externo e interno.

Duvida-se da validade do posicionamento da realidade como em si.

Duvida-se da validade dos objetos ideais: estruturas lógico-matemáticas.

Duvida-se da realidade da presença anterior e transcendente a todas as coisas e ao próprio homem. Também podemos examinar o que se pode duvidar além de todos esses níveis de “realidades”.

O que sobra como indubitável? O *Cogitans*: o ser do *cogitans*. Como entender esse *Cogito ergo sum*?

O *Sum* como substância (Espinoza), como razão pura (Kant), como espírito (Hegel), como vontade do poder (Nietzsche) etc.

O estágio final de consumação da predominância do espiritual, do inteligível, do transcendente e transcendental sobre o sensível, o material visível, o empírico.

#### 4 REDUÇÃO DA RAZÃO AO FATO DAS CIÊNCIAS NATURAIS

Com a redução do homem a uma coisa entre outras coisas da natureza e com a descoberta da natureza das ciências naturais, a razão se transforma num epifenômeno de dados empíricos bio-fisiológicos do corpo físico humano.

No entanto, o princípio que norteia e determina nas ciências naturais o que deve valer como verdade é o princípio de autopresença do espírito nele mesmo, o princípio de evidência da autoadoção da coisa ela mesma: *res cogitans* = *res extensa* = duas modalidades do mesmo = autopresença = autoidentidade = dinâmica do eu transcendental = existência e existencial = transcendência = liberdade.

Trazer à tona a estrutura da existência no seu ser (liberdade) é a tarefa da analítica da existência.

#### 5 SOBRE O SENTIDO DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

##### 1. *Religião como coisa do pensar*

A fenomenologia ou a filosofia da religião é um pensar. Pensar que se atem à coisa, i.é, à causa que se chama religião. Assim, a fenomenologia ou filosofia da religião in-vestiga (i.é, vai atrás de vestígios, de rastros) a essência, as propriedades, o modo de ser, em suma, o ser da religião. Essa investigação, essa ação de ir à busca de, se expressa na pergunta: *O que é isto, propriamente, religião?*

## 2. Religião e o pensar humano

Para que a filosofia da religião possa ponderar, sopesar a coisa e a causa da religião ou mais exatamente o ser da religião, é necessário que ao pensar seja *dada* a religião.

a) O que é esse *ser dado* da religião?

Os entes ao nosso redor, eu mesmo como ente entre outros entes, são captados, compreendidos, porque são primeiro dados à nossa percepção. Quando percebemos, sentimos, julgamos, apreendemos, representamos, queremos, amamos, odiamos, cremos ou duvidamos, já temos o ente ali presente como dado diante de nós, diante de nossos atos de captar. Esse ente simplesmente dado chamamos de fato. Que os entes ali estejam antes de todo o nosso ato de captar é um fato, uma realidade. Assim, em vez de *fato*, dizemos também realidade ou o real.

b) Usualmente esse modo de os entes serem dados como ali presentes, existentes em si, é um modo da doação do ente que não nos chama atenção, pois vivemos e operamos nesse modo de doação do ente tão rotineiramente que achamos tudo normal e óbvio. No entanto, há modos e modos de doação, diferentes, de o ente ser dado.

c) Um modo de o ente se dar, bem determinado, cuja captação se chama *representação ou objetivação, faz com que o ente se nos apresente como objeto*. Portanto, na representação captamos o ente como objeto. Quando um ente é dado como objeto da representação, esse ser dado e ser captado são produto de todo um processo que fica oculto, processo denominado de *objetivação ou representação* (cf. o termo alemão para representação = *vor-stellen*; cf. a dupla implicância da terminação -ção). No processo de objetivação ou representação, o que fica oculto é o horizonte de um projeto previamente lançado, que predetermina o que pode ou não pode aparecer dentro e a partir desse horizonte como um objeto do interesse do projeto.

d) Os entes que são enlaçados dentro de um projeto na objetivação ou representação, e aparecem como os seus respectivos objetos, ali estão já antes de serem dados como objetos de representação ou objetivação, como coisa. Por isso, é necessário distinguir entre objeto e coisa.

e) As coisas são também dadas, mas esse modo de se dar não é o da representação ou objetivação. O modo de se dar dos entes como coisa denominamos de *constituição da realidade*. Usualmente, quando falamos da realidade, falamos de fato já na forma de objeto da representação. A coisa, a *res* (realidade) é dada cada vez como o concreto, denso e compacto

de todo um mundo que se abre em leques de paisagem, constituindo um todo, pluriforme, variegado, diferenciado, como mil e mil diferentes elementos, constelações de elementos, cada qual como concreções cada vez próprias e diferenciadas do todo. A coisa no seu dar-se não tem mais as características dos objetos da representação, mas sim do constituir-se do mundo, que me toca na sua abrangência, me envolve, me convida a abrir-me ao todo, como quem sente com todo o seu ser a totalidade que o impregna, o contém, auscultando o sentido que permeia todas as coisas, principalmente e inclusive a mim mesmo; todas as coisas, a saber cada coisa, na sua diferença, dando-lhes a presença plena, a doação inteira de ser. Aqui, a captação do sentido de ser não é mais apenas a captação do projeto e seu objeto, mas sim o estar aberto na disposição de acolhida das coisas e causas do mundo, na ausculta do sentido de ser que se manifesta de muitos modos. Assim, diz Aristóteles: *το ον λεγεται πολλακως*, (o ente vem à fala de muitos modos de doação) (cf. *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, § 7 B).

- f) Como tal, esse doar-se da coisa no sentido de ser é anterior à objetivação ou representação, anterior à consciência do eu como sujeito e agente do lance do projeto; é, sim, um apriori do vir ao encontro do sentido do ser, através da doação do ente como coisa, através do dar-se como concreção do todo, i. é, como mundo. Esse modo de doar-se é que está expresso na dupla implicação da palavra coisa, a saber, coisa e causa.

A religião é, pois, uma realidade que vem à fala nesse modo de dar-se como coisa e causa, como a totalidade do mundo, portanto, realidade que propriamente não salta, nem foi produzida ou dada pelo pensar filosófico.

E na época onde a religião foi vivida intensamente, ela não foi acompanhada ou fomentada pela filosofia. Assim, a religião não é filosofia, ela é o radical-outro da filosofia: “O filósofo chega sempre *depois do golpe*, depois da existência, depois da história, depois do dado. Ele não pode apoderar-se a não ser do que já está ali, do sentido já proferido, já instituído” (DUMÉRY, H. *Phénoménologie et religion*, Paris, 1958, p. 99).

Não parece, pois, que a filosofia é supérflua para a religião? Ou até perigosa?<sup>2</sup> No entanto, a própria religião influenciou intensamente o pensar filosófico, como p. ex., no pensamento medieval: *Fides quaerens intellectum*. E, no entanto, exatamente lá

---

<sup>2</sup> Cf. Blaise Pascal: “Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e sábios”; cf. *Pensées*, n. 556; e a teologia dialética (K. Barth, Ed. Thurbeyesen, Fr. Gogarten, E. Brunner, R. Bultmann).

onde se deu um relacionamento *sui generis* entre a religião e o pensar “filosófico”, como no caso do pensamento medieval, vemos também nitidamente, e isto principalmente numa “religião” como a do cristianismo, que existe uma diferença radical e absoluta entre, p. ex., a fé cristã e a filosofia! Como está, pois, o relacionamento entre a religião e a filosofia?

A religião se contrapõe ao pensar filosófico como o seu totalmente outro e anterior. Ao mesmo tempo, porém, por mais que a religião seja ela mesma, a partir da sua origem, limpidamente, ela se processa e realiza como um ***acontecimento humano e uma forma de vida humana***, como existência humana. A religião se dá portanto no horizonte do homem. São pois sempre homens, os seres humanos, que crêem e se reúnem para o culto divino. Mas **o que se realiza no horizonte da vida humana e da existência humana se realiza também no horizonte da autocompreensão do homem e da sua compreensão do ser**. Diz Welte: “Homens se compreendem a si mesmos de alguma forma, p. ex., na sua crença em Deus, e eles compreendem – por menos explicitamente que isto aconteça –, o que é isto, quando eles crêem em Deus. Por isso a autocompreensão do homem e sua compreensão do ser é viva no todo, no caso da religião. Sempre, lá, onde a religião é viva, por mais que ela seja também um presente que vem de cima e com isso a partir da sua própria origem, ela vive na compreensão humana, que compreende, cada vez a si mesma e sua coisa, como o que é.

Se o homem faz uso da sua autocompreensão e compreensão do ser, então ele pergunta: o que é isto, religião? E, em pensando, vai atrás da questão. Pensar que pergunta assim sobre o ser da coisa da religião é, porém, pensar filosófico. Por essa razão, o pensar filosófico sobre a religião é sempre possível lá onde religião é compreendida por homens, seja qual for o seu modo.

Esta conjuntura é também a razão por que o homem tem responsabilidade diante da sua própria crença, diante do seu próprio culto e da religião vivida por ele. Aqui, não deveria se entregar a ela cegamente, à toa, sem pensar e sem a examinar. Ele não tem certamente que produzir ele mesmo a religião. Mas ele tem para com ela responsabilidade, na medida em que a religião se realiza no médium da autocompreensão do homem e da sua compreensão do ser, como uma forma da existência humana<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis*. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Compreensão da salvação. Investigação filosófica de algumas pressuposições para a compreensão do cristianismo). Freiburg i. Br. 1996; *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft* (A estrutura essencial da teologia como ciência), in: *Auf der Spur des Ewigen*. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie (No rastro do eterno. Tratados filosóficos sobre diferentes temas da religião e da teologia). Freiburg i. Br. 1965.

Porque a autocompreensão humana e a sua compreensão do ser na religião estão ativadas num modo todo próprio, por isso a religião se expressa na linguagem humana, em categorias e possibilidades de pensar humanas, ela vive nas formas da realização humana. Somente a partir daí se deve esclarecer o fato manifesto de que a religião, a seu modo, participa também da mudança histórica da autocompreensão do homem e da sua compreensão do ser e de que, assim, a religião possui uma história humana e entretentes uma história demasiadamente humana, embora Deus, a partir de quem a religião se compreende, esteja imutável e acima de tal história.

Justamente por isso, o homem pode e deve sempre de novo se perguntar: O que é isto propriamente, religião? E, antes de tudo: O que é isto: a minha religião, que eu realizo como minha forma de vida? A pergunta pelo “é” é a grande pergunta, que se levanta da humana compreensão do ser. Ela é segundo a sua estrutura, uma pergunta filosófica, mesmo que a coisa, à qual ela investiga, seja exatamente o outro da filosofia e esteja sobre sua própria raiz.

Esse pensar a religião é, porém, não um fato na necessidade fatural, mas sim facticidade, i. é, a necessidade da liberdade.

### *3. O tempo da reflexão filosófica sobre religião*

O possível não é propriamente o necessário. A questão expressa e temática da essência da religião e a sua elaboração sistemática não são propriamente uma necessidade, mas se mostrou como questão possível. A religião pode formar a sua vida, sem filosofia, e o faz e o fez principalmente lá onde a sua vida é e era intensa.

Onde, porém, a religião não mais possui a sua originária e inicial obviedade, e lá onde o pensar filosófico autônomo se desenvolveu de modo intenso e absoluto, talvez surja uma necessidade todo própria de pensar a religião de modo mais temático e responsável.

Essa necessidade de um confronto temático e responsável no pensar com o fenômeno *religião* se torna aguda e urgente, diante do que costumamos denominar a “morte de Deus”. Falemos rapidamente da morte de Deus.

O que é a “morte de Deus”? A expressão vem de Nietzsche. A morte de Deus ou “Deus está morto” indica o âmago da filosofia de Nietzsche. Contem 4 momentos principais que receberam o nome de: O nihilismo europeu; a eversão de todos os valores; a vontade do poder e o eterno retorno do igual.



Na obra póstuma *A vontade do poder*, aforismo 2 (1887) Nietzsche pergunta: “O que significa nihilismo?” E responde: “Que os valores supremos se desvalorizaram”. E acrescenta: “Falta a meta; falta a resposta para ‘por quê?’” E no quarto livro da obra *A gaia ciência*, intitulado “Nós, os intrépidos”, Nietzsche assinala o aforismo 343 com as palavras: “O que há com a nossa jovialidade”. E o texto inicia: “O novo evento máximo – que ‘Deus está morto’, que a crença no Deus cristão perdeu a sua credibilidade – começa já a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”.

Usualmente entendemos o nihilismo como uma atitude e concepção particular e subjetiva, na qual se vê tudo a partir e na direção do negativo, do nada (*nihil*). É algo como rejeição pessimista e depressiva da vida. O nihilismo do qual fala Nietzsche se chama, no entanto, nihilismo europeu. Não se trata, pois, de atitudes ou concepções subjetivo-particulares. Mas tampouco se refere propriamente à mundivisão, muito espalhada na Europa do século XIX, ao positivismo, que afirma: somente o que é acessível pela apreensão sensível é real e verdadeiro. O adjetivo “europeu” do nihilismo de Nietzsche não se refere à Europa geográfica. Refere-se sim à história, ao destino do Ocidente. Nihilismo europeu é, portanto, o termo usado por Nietzsche para indicar o movimento que caracteriza e domina a história do Ocidente, ou melhor, o movimento que é a própria história do Ocidente, e isto, desde os seus primórdios, com os gregos, até os nossos dias do Ocidente-europeu. Trata-se, portanto, de um processo, cujo evento máximo, cuja consumação se expressa e se resume nas palavras “Deus está morto”. Portanto, o nihilismo de Nietzsche não é opinião ou mundividência, doutrina de um sujeito chamado Friedrich Nietzsche ou de um grupo de pessoas. Não é apenas um fato histórico entre outros, uma corrente “espiritual” entre ou ao lado de outras, como p. ex., iluminismo, ateísmo, humanismo. É o próprio ser, o próprio destinar-se do Ocidente. É o movimento de fundo da história do Ocidente, um movimento subterrâneo que vem de longe, e que somente agora começa a lançar as suas primeiras sombras sobre a Europa.

Mas o que caracteriza esse evento? Diz Nietzsche: A morte de Deus, i. é, a perda da credibilidade no Deus cristão. Aqui a falta de credibilidade no Deus cristão não está apenas indicando a rejeição e a negação do Deus cristão, por parte dos ateus, anticlericais, livre-pensadores ou mesmo pelos “cristãos indiferentes”. Tal falta de credibilidade no Deus cristão, assim interpretada, seria um episódio inocente, particular e caseiro, diante do evento mencionado por Nietzsche. Uma vez que todos esses fenômenos negativos acima mencionados não são ainda o nihilismo europeu como evento-causa, mas apenas alguns dos seus efeitos.

Deus cristão em Nietzsche indica o sobre-natural (o *metá* físico), o mundo supra-sensível, o mundo de valores, de ideais e idéias que constituem a meta, o fim para o qual tende a vida. Não é, portanto, apenas o fato e a situação de não se crer mais na revelação da Bíblia, no Deus e na Igreja do cristianismo. O fato de o cristianismo, com tudo que implica, não ter mais vez, de não mais atuar nem possuir a força de colocar uma possível meta para a humanidade, não altera essencialmente em nada o fato de a humanidade ocidental, desta ou daquela forma, viver a estrutura da opção preferencial pelo mundo sobre-natural, viver a estrutura da predominância do mundo de ideais e idéias, de metas, de princípios e fins, razão da existência do mundo natural, sensível e terrestre. Mesmo que o n. 1 do mundo sobre-natural, o Deus cristão, tenha sido ou seja destronado ou morra inane, o próprio trono vazio permanece. Assim, se tenta sempre de novo reintronizar os substitutos do Deus cristão, como p. ex., o estado, a consciência, a sociedade, a razão, a humanidade, o progresso, o mundo melhor e toda sorte de diferentes *-ismos*.

Essa tentativa de preencher, sempre de novo, o vazio deixado pelos diferentes valores supremos desvalorizáveis, por meio de valores substitutos do Deus cristão, é denominada por Nietzsche de nihilismo incompleto. Assim, diz Nietzsche em a *Vontade do Poder*, aforismo 28 (1887): “O nihilismo *incompleto*, suas formas: nós vivemos bem no meio dele. As tentativas de esquivar-se do nihilismo, sem everter os valores que eram válidos até agora: trazem o efeito contrário, tornam mais agudo o problema”.

O descrédito do Deus cristão quer dizer, portanto: a determinação do sentido do ser que tem sua mais consumada e absoluta manifestação no Ente Supremo (Deus), em todas as suas variantes e modalidades de interpretação, perdeu poder sobre o ente e suas determinações. Assim, “com o ‘Deus cristão’, caem do trono também, juntos, todos os ideais, normas, princípios, regras, fins, metas, valores que foram e ainda são por algum tempo estabelecidos sobre o ente, para lhe dar no seu todo um fim, uma ordem, um sentido. Por isso, diz Nietzsche: “...os valores supremos se desvalorizam”...” falta a meta, falta a resposta para “por quê?”.

Mas o que é necessário para que o nihilismo não fique a meio caminho, e sim que chegue à sua consumação? O nihilismo completo, consumado e pleno deve não somente constatar e considerar a desvalorização de todos os valores supremos, mas também vigiar atentamente que não se volte aos valores antigos, substituindo-os por valores novos, similares. E deve antes de tudo efetuar a eversão de todos os valores.

Eversão de todos os valores, aqui, não significa inverter, revirar ao contrário os valores que ocuparam ou ocupam os lugares da hierarquia de valores, estabelecida como o escalonamento dos entes no seu todo. Não se trata, pois, de por de cabeça para baixo a ordem do “sistema” de dois mundos, do mundo sensível: passageiro, relativo, provisório e ilusório, e do mundo supra-sensível: eterno, absoluto, definitivo e verdadeiro. Eversão significa estabelecer uma mudança total, não somente nos valores, mas sobretudo no ser da estrutura que aparece como o escalonamento do “sistema” de dois mundos. Isto significa revolver, revolucionar a totalidade da valência para colocar tudo novo, desde a raiz, buscar um novo princípio da própria valorização, fundar um “novo céu e uma nova terra”, onde o “céu e a terra” não são mais dois reinos hierarquizados como meta-físicos, mas como uma inteiramente nova pátria da Terra dos Homens, à qual Nietzsche dá o nome de Terra, Vida, Corpo. Somente quando se der essa eversão e a fundação da nova ordem da afirmação da Terra, da Vida, o nihilismo chega à sua consumação e se torna completo. Temos então o que Nietzsche chama de nihilismo clássico, o nihilismo europeu.

1. Assim, estamos no tempo da reflexão filosófica da religião: tempo da indignância da “morte de Deus”.

2. Aqui, negligenciar ou até deixar de lado a reflexão crítica filosófica acerca da religião, portanto, querer viver uma imediatez irrefletida da vida religiosa, se torna extremamente perigoso. Se deixarmos de lado a reflexão crítica filosófica, principalmente nesse tempo de diminuída força do salto originário da religião e da força de reflexão do pensar altamente exigente no seu rigor crítico, facilmente poderemos decair até uma situação na qual a religião irrefletida e incontrolada se torne de tal modo arbitrária que não corresponde mais à sua essência.

3. Na filosofia da religião, a religião não é, pois, premissa; não é pressuposição da reflexão filosófica. A religião não pode, pois, entrar na reflexão filosófica como argumento ou razão de uma explicação. Ela é apenas para a mira filosófica um reino, uma região, um ente que é dado, não como pressuposição, mas sim como o ente que deve ser interrogado e aclarado no seu ser. Quando, porém, a religião é base, premissa, pressuposição para a autocompreensão de si mesma, não temos mais a filosofia da religião, mas sim a teologia.

4. Isto significa que há uma reflexão esclarecedora da religião que brota e vem dela mesma, como o vir à luz, vir à fala da religião na sua “razão”, portanto, uma autoevidenciação da religião por e para ela, nela mesma.

5. Surge, assim, a questão: o que quer a filosofia esclarecer ou dizer sobre a religião mais do que a própria religião pode esclarecer e dizer a partir da sua autoevidenciação?

6. Trata-se aqui de ver, diante da religião, a legitimidade da filosofia como o pensar, no sentido da busca incondicional e autônoma do sentido do ser, por causa do seu desvelamento ele mesmo; trata-se, pois, da filosofia como a questão do ser, ou melhor, questão do sentido do ser; legitimidade da filosofia e seu questionamento em referência à autocompreensão, à autoreflexão, à autoevidenciação da religião como teologia. O que quer dizer: a filosofia busca o sentido do ser da religião, enquanto filosofia, e não ser a experiência fáctica ou existencial da religião como vivência crente da religião? Qual a diferença entre “como questão do sentido do ser, estar na abertura disposta de colher o sentido do ser da religião que se revela como ela se revela” e “viver a própria religião imediatamente como crente esclarecido”?

7. No tempo do salto originário da religião, onde a religião é vivida na plenitude do seu ser, por estar na plenitude, não permite nem necessita da questão do ser da religião.

8. No entanto, no tempo da indigência da religião, onde a religião perdeu a sua credibilidade, o que aparece como religião, sem ser o ser da religião na sua plenitude, é um ente que necessita ser colocado em questão e ser interrogado acerca do seu ser.

9. Esse questionamento filosófico não pressupõe a religião como seu fundamento. Mas tampouco a questiona a partir e dentro de um determinado sentido do ser, o qual toma como medida e critério para julgar a religião.

10. A filosofia, no seu vigor essencial de busca límpida e precisa do sentido do ser, ali está na sua autonomia, na disponibilidade da espera do vir à fala do sentido originário do ser da religião. Mas esse deixar ser o sentido do ser da religião, lá onde a religião não mais se acha na legitimidade pura do seu salto originário, lá onde se sobrecarregou de outras colocações que não vêm do seu ser, a filosofia pode e deve exercer o seu rigor crítico de destruição das pressuposições inadequadas, inanalizadas e prefixadas.

11. Esse problema do relacionamento entre filosofia e religião, filosofia e fé, filosofia e teologia possui várias tentativas de solução. Uma dessas soluções, talvez a mais conhecida, é a solução pretensamente atribuída aos medievais, designada pela expressão: *Fides quaerens intellectum* (a fé procurando a compreensão).

12. Dissemos acima, “solução pretensamente atribuída aos medievais”, pois a compreensão dessa expressão *fides quaerens intellectum* é usualmente interpretada a modo da explicação neoescolástica como uma tentativa de síntese entre fé e razão.

13. Aqui, não interpretamos essa expressão como o faz a neoescolástica. Nós a entendemos como expressão da autoevidenciação da fé, a partir e dentro dela e nela mesma, portanto, é uma expressão teológica.

14. Mas vamos conhecer, como informação, a maneira como a neoescolástica entende essa expressão. É que essa interpretação é muito conhecida e é aceita de modo geral entre nós, mas ela não satisfaz, no rigor e na precisão filosófica, as exigências do questionamento moderno acerca desse assunto. Segundo a neoescolástica, a filosofia que se caracteriza pela expressão *fides quaerens intellectum* se chama filosofia cristã.

A necessidade da reflexão filosófica no tempo de indigência da religião, indigência denominada “morte de Deus”, nos convida a conscientizar-nos bem da nossa situação de habitantes do nihilismo europeu e, a partir de uma clara consciência da nossa situação epocal, nos confrontarmos com a questão do sentido do ser da religião. A partir do que foi refletido acima, vamos resumir a nossa situação.

1. Com o advento do nihilismo europeu, onde os valores supremos que sustentavam o homem ocidental se desvalorizaram, o ser do homem não lhe é mais pro-posto, i. é, colocado diante dele, digamos, como idéia a priori ou ideal. Não há mais, portanto, um ponto final, uma meta fixa, plena de significação, importância e fascínio, que mobilize o *homem* a doar-se na busca do ideal, deixando de lado o particular, o “pessoal”, o “subjetivo”. Nesse sentido, temos a pergunta e a resposta de Nietzsche, já mencionadas anteriormente: “O que significa nihilismo?”, e responde: “Que valores supremos se desvalorizaram”, e acrescenta “falta a meta; falta a resposta ao “por quê?”<sup>4</sup> Para onde vai então todo o élan vital do homem, se não há o “para onde”, o “por quê”, que lhe dê uma meta, que dê um ideal à humanidade? Segue-se portanto, para o nada, o nihil, o nihilismo?

2. Na concepção antiga do sentido do ser humano, tanto grega como medieval cristã, o “por quê”, a meta, o ideal aparecia diante do homem como valores, i. é, como todo um conjunto de forças mobilizadoras da humanidade no seu viver, fazer, sentir e pensar. Essas forças estavam como que ordenadas numa hierarquia de potências, unificadas e sustentadas na sua dinâmica por um valor supremo (ou valores supremos). O valor supremo era pois o ideal do homem, a idéia, i. é, a prefiguração, o arquétipo que é colocado de antemão para ser buscado e seguido: o *ideal*. No Ocidente, o valor supremo recebeu diversos nomes: Espírito, Deus. Essa força mobilizadora, ainda plena, vigorosa, assentada em si, dominadora no sentido de possuir em si ainda o

---

<sup>4</sup> *Vontade do poder*, aforismo 2, 1887.

fascínio, o encanto, sim, a potência de se impor por si mesma, a partir de si, atraindo tudo a si, formava e estruturava a busca do homem por realização. O homem se submetia de boa mente a tal dominação, a procurava, nela crescia, se tornava cada vez mais perfeito na identificação total com o ideal que estava sempre para além dele (meta-física). Assim, o ser do homem, a essência do homem, o espírito do homem era *substancioso e substancial*, possuía dentro de si um élan que o lançava para fora de si, na busca desse valor supremo: o homem era ser; era essência; era espírito: era substancial. Aqui, tudo era firme, determinado, decidido, sólido, o que não significa fixo, imóvel, estático, bitolado, fanático; mas sim substancial, intenso na dinâmica da autoidentidade. Esse modo de ser na Idade Média se chamava: *in se*, i. é: substância. Com o advento do nihilismo europeu, toda essa autoidentidade começou a entrar num movimento de entropia do sentido do ser. Por isso, no livro *A gaia ciência*, Nietzsche intitula o aforismo 343 com as palavras: “O que há com a nossa jovialidade”, e continua: “O novo evento ‘máximo – que ‘Deus está morto’, que a crença no Deus cristão perdeu a sua credibilidade – começa já a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”.

3. Voltemos à pergunta acima colocada: para onde vai o élan vital do homem, quando o valor supremo e seus valores dele dependentes se esvaziam? Torna-se aqui tudo um nada vazio? Nessa nihilização podemos observar dois momentos de desenvolvimento: Um é o fenômeno da aparente entropia, i. é, da aniquilação gradual do élan vital, de tal sorte que ali nada mais resta do que a pura carcaça do que foi antes. Sobra assim o conjunto do arcabouço da construção, mas sem nenhuma vida, dinamismo ou élan dentro dele. Portanto, apenas um conjunto de esquemas mortos. Mas, enquanto próprios esquemas, ainda possuem certa vitalidade, enquanto unidade ou clarividência lógica; se os valores se esvaziam completamente, então nem sequer temos carcaça que seja como conjunto logicamente ordenado de formalidades, mas sim um caos, uma total indeterminação amorfa, de tal modo que aqui nem mesmo o próprio caos possui força de conter a promessa de uma ordenação. Esse estado de inanidade radical, a morte por dissolução total no nada nadificado, é o “último homem” em Nietzsche.

4. Essa total entropia da vigência interna no homem como espírito, essência e ser, no entanto, não é *necessária e simplesmente um dado*, uma ocorrência como ausência de vigor. É ou pode ser, se pode, ao mesmo tempo uma liberação de força que não encontra em nenhuma parte apoio, centro ou meta do seu dinamismo. Assim o élan vital se extravasa num rodopiar frenético ao redor da sua própria vitalidade, girando

sempre mais intensamente no vazio de si. Deixemos por enquanto esse processo assim, para retomá-lo noutra lugar, pois esse rodopiar aparente num círculo de uma eterna roda morta do realejo, que gira no igual, pode ocultar a espiral de um modo de ser inteiramente novo. Antes, porém, de esse esvaziamento se tornar um extravasamento do élan vital, num rodopiar ao redor de si, ele passa pelo que Nietzsche chama de *nihilismo incompleto*, a saber, luta e trabalha na tentativa de recuperar a vigência do valor supremo que perdeu a sua dinâmica interna. E isto o homem faz de várias maneiras, p. ex., tenta voltar de novo ao valor antigo, buscando reativá-lo como o foi antes. Mas, como esse valor supremo não possui em si o seu vigor originário, essa volta ao antigo cai no vazio, só dando a ilusão por algum tempo de se ter recuperado o vigor originário.

5. A tentativa mais freqüente é a de substituir o valor supremo antigo por valores novos, atuais e presentes, p. ex., nazismo, socialismo, capitalismo, catolicismo (= tradicionalismo ou progressismo), progresso, razão, ciência, “religiões”, humanidade global unificada e interligada pela Internet etc. Mas, aqui também, todas essas substituições são apenas “soluções” paliativas, de tal sorte que, de substituição em substituição, cresce a averiguação frustrante da inocuidade de tais tentativas de recuperação. Assim, apesar de toda e qualquer tentativa de retomada da dinâmica originária dos valores supremos do Ocidente europeu, inexoravelmente vai se processando uma lenta desertificação do sentido do ser, enquanto *valores*, estabelecendo-se sempre mais a entropia da energia do ser substancial.

6. É dessa devastação interna essencial do vigor ocidental que fala Nietzsche: “O deserto cresce... Ai daquele que oculta os desertos”. Comentando essa frase de Nietzsche, diz Martin Heidegger no seu livro *O que evoca pensar*:

Isto quer dizer: a desertificação se espalha. Desertificação é mais do que destruição. Desertificação é mais sinistra do que aniquilação. A destruição elimina apenas o que até agora cresceu e foi construído. A desertificação, porém, impossibilita o crescimento futuro e impede todo o construir. A desertificação é mais sinistra do que a pura aniquilação. Também esta elimina e quiçá até também ainda o nada, enquanto que a desertificação exatamente estabelece a impossibilitação e espalha o impedimento. O Saara na África é apenas uma maneira do deserto. A desertificação da Terra pode ir junto com a consecução do mais alto *Standard* da vida, tanto como a organização de um estado de felicidade uniforme de todos os homens. A desertificação pode ser o mesmo com os dois e

conviver com os dois, do modo o mais sinistro, a saber, pelo fato de se esconder. A desertificação não é apenas um escorrer em areias. A desertificação é expulsão da *Mnemosyne*, que gira em aceleração da mais alta rotação<sup>5</sup>.

7. Essa desertificação, levada às últimas conseqüências, quando começa, não somente a atingir os valores supremos e todos os seus substitutos, mas também a própria estrutura do modo de ser da transcendência, i. é, meta-física da humanidade até hoje, se chama em Nietzsche: A eversão de todos os valores. E quando essa eversão é sustentada, se dá a transformação do élan vital que, em se extravasando na busca do para além, em direção à transcendência, não consegue se livrar do modo de ser da estrutura meta-física do seu extravasar. O élan vital que assim se transforma se chama a vontade do poder. E com isso se estabelece o retorno do igual, que constitui na filosofia de Nietzsche o ponto de consumação do seu pensar e prepara o ser do homem da antropologia filosófica estrutural.

8. A compreensão moderna do homem, cuja palavra principal que caracteriza o homem é a subjetividade, só é compreensível plenamente quando abordada através da transformação operada pela desertificação descrita por Nietzsche. É que, usualmente, quando falamos do homem como subjetividade, nós o entendemos como sujeito no sentido do *subjetivo, do individual-“pessoal”, do eu-egoísta, digamos no sentido da nossa prática “devocional-espiritual” ou “caseiro-particular”*. Assim, confundimos a categoria-chave da filosofia moderna, que se chama *subjetividade*, com o *subjetivismo*. Esse subjetivismo não tem nada a ver com a subjetividade da filosofia moderna. Mas sobre tudo isso, vamos refletir numa outra ocasião.

#### 4 AUTOINTERPRETAÇÃO NATURAL DO HOMEM — VISÃO DE HEINRICH ROMBACH

À “antropologia” científica e filosófica, precede uma autointerpretação natural do homem, que já é dada com a sua pre-sença. Esta autointerpretação tem fundos e níveis muito diferentes e abrange tanto as reflexões ocasionais de cada um em particular, como também a subliminar impoção de fundo de todos. Esta impoção carrega, como o mais baixo fundamento nunca inteiramente superado, todas as exteriorizações de vida de um determinado círculo de homens. A impoção de

---

<sup>5</sup> *Was heisst Denken*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1961, p. 11.



fundo perfaz, com as intenções mais ou menos refletidas dos homens sobre homens, um todo, de alguma maneira coerente, que determina a partir de dentro a forma de fundo cada vez historial da cultura. Usualmente, porém, o homem não “sabe” de modo próprio e específico da sua forma de fundo, mas a realiza ao mesmo tempo com naturalidade, a saber, vive-a como o “óbvio”. Caso a impostação de fundo deva ser captada, então – ela, que não aparece ela mesma, mas que se afirma somente como o fundo dos fenômenos históricos –, deve ser lida dos traços principais da cultura. Este “ler” tem seus problemas. Pode-se entender o todo das ciências humanas como esse ler no texto de fundo da pre-sença; as questões metodológicas preliminares das ciências humanas, que nunca podem ser conduzidas até o fim, são como reflexo da complexidade do texto de fundo. Seja como for, o relacionar-se com tudo isso, a explicitação científica e filosófica do homem, a “antropologia” não pode resultar sem uma ponderação de retorno sobre a autointerpretação natural do homem. E isto não somente porque tudo isso fosse um fato que pertence ao seu objeto, mas antes de tudo porque nisso tudo estão contidas as decisões de fundo, que determinam inclusive a objetivação científica. A explicação científica e filosófica é a elaboração de uma autointerpretação já dada, como também vice-versa, a explicação científica e filosófica atua de volta sobre a autointerpretação natural. Seria uma ingenuidade da antropologia considerar-se como que estando fora dessa autointerpretação, toda doada à pura observação. A observação crítica exige, pelo contrário, a referência de retorno ao aviar-se historial da pre-sença humana.

## 5 A TOMADA DE CONHECIMENTO: A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA

Quando falamos de “tomada de conhecimento”, tomamos o conhecimento como algo conhecido e óbvio. Há diversos tipos de conhecimento: os cotidianos, os científicos, os filosóficos etc. Assim, a tomada de conhecimento na experiência fática da vida seria aquele tipo de conhecimento cotidiano, o mais concreto, vital, imediato. Trata-se, pois, da experiência da vida. Os termos, portanto, *conhecimento* e *vida* nos são óbvios, conhecidos imediatamente.

*Como tomamos conhecimento desse conhecimento imediato do conhecimento e da vida?* O que chamamos de experiência fática da vida, a vivência da vida como ela é, *coincide com a vida?* O nosso pretense conhecimento do conhecimento e da vida responde: não coincide, pois a *vida* é uma coisa, ao passo que o conhecimento, a experiência,

a *vivência* da vida é outra coisa. Pois conhecimento, experiência, vivência dizem respeito ao sujeito homem, ao passo que a vida em si existe por si só, independente do homem. Nessa colocação há algo interessante e estranho, a saber: a vida aqui, enquanto existente por si, não está clara. Significa a vida biológica? a vida psíquica? a vida da planta? do animal? do homem? Sim, tudo isso? Mas essa vida biológica, vida psíquica, vegetal, animal, humana são vidas que eu observo em mim, nos outros entes como objeto da minha captação. Essa captação de todas essas vidas, o que é? Respondemos: ora, conhecimento, experiência, vivência. A que tipo de vida pertence essa captação? Dizemos: psíquica; espiritual; intelectual etc. O interessante e estranho em tudo isso é que nesse tipo de explicação, não aclaramos nada, apenas estamos girando em círculo, dentro de uma pressuposição não analisada, a saber: há uma realidade em si, diante de mim; há um sujeito que capta a realidade; a captação da realidade, seja qual for o nome que damos a essa captação, é um ato do sujeito. Esse pressuposto, essa base sobre a qual tudo explicamos, é considerado por sua vez como a realidade óbvia, realidade em si e por si, anterior a todo e a qualquer tomada de conhecimento. Assim, quando dizemos “experiência fáctica da vida” pensamos em atos do(s) sujeito(s) homem(ns) que capta os fatos da vida. E por vida aqui entendemos o percurso da história do homem enquanto dura a sua vida biológica.

Se permanecermos nesse posicionamento da “realidade” óbvia factual, jamais entenderemos de que se trata, quando o texto de Heidegger nos fala da *experiência fáctica da vida e da sua tomada de conhecimento*. É que, segundo Heidegger, toda essa “realidade” óbvia factual já é produto de um tipo de conhecimento, denominado por ele de “teorético”<sup>6</sup>. Mas atenção, o nosso conhecimento do *conhecimento* não-teorético, como p. ex., da vivência, experiência etc., é também já “teorético” ...

Mas, então, de que se trata, quando se fala *da experiência fáctica da vida*?

Trata-se aqui de ver, *apenas ver*. Mas ver não já compreendido “teoreticamente” como um ato do sujeito homem, diferenciado de outros atos de captar, como ouvir, sentir, tatear etc.

Trata-se de **ver, experienciar**, de vivenciar não um objeto, não um sujeito (-objeto), não um ato (-objeto), mas sim a própria presença, a própria abertura, a clareira que é o próprio experienciar, o próprio vivenciar, o manifesto, a aparecência, o *phainómenon*: o Da-sein ou o ser-no-mundo. É o que na fenomenologia de Husserl

---

<sup>6</sup> “teorético” aqui se refere à impoção das ciências. Teorético, no sentido grego da palavra *theoria*, se refere a um ver originário todo próprio.

se chama *intencionalidade* ou *ato* ou *vivência* ou mesmo *apercepção da coisa ela mesma*. É o que no texto de Heidegger se assinala como *facticidade* (daí o adjetivo *fático*) ou *experiência fática da vida*.

A experiência fática da vida aqui não é nem subjetivo (do sujeito), nem objetivo (do objeto), nem um “ato” do sujeito. Mas sim o manifesto. Mas então o que é? O que é, percebemos, só em o vendo.

Através de um exemplo, tentemos ilustrar de que se trata, quando dizemos *experiência fática da vida*:

Uma situação preocupante: estou perdido, sozinho, numa excursão à mata atlântica. A noite se aproxima. O que é aqui, nessa situação o sujeito? e o objeto, o subjetivo e o objetivo? Usualmente dizemos como a coisa mais óbvia do mundo: o sujeito sou eu, só, perdido na imensidão da mata. O objeto são: esta árvore, esta pedra, aquele ruído sinistro que vem de não sei donde; o burburinho de um riacho que se oculta na floresta, a mata atlântica que me cerca, que por sua vez é conjunto de árvores e outras coisas que a constituem. Eu, sujeito, cá. Lá, o objeto, diante de ou ao redor de mim. Eu sujeito, aqui dentro dessa carcaça chamada meu corpo, com todas as suas sensações, emoções, idéias e vivências; e lá, o objeto, ali presente, indiferente à minha angústia, a coisa em si, brutalmente ali real. O que é o real, o que é a coisa, o objeto diante de mim, nos parece evidente. Ali, tudo é obviamente, naturalmente claro, objetivo, em si, real e verdadeiro. Mas, e o sujeito? Dizemos: o sujeito sou eu. Quem? Eu! E me aponto a mim mesmo: este sujeito cá; diante dele, aquele objeto, aquela coisa lá. Eu! e o dedo apontado...para onde? Para o meu peito. Mas e esse eu, para o qual eu aponto, onde está? Ora, aqui! Aqui...mas onde? Quando eu aponto a mim mesmo, onde está, nisso que eu aponto como sujeito, este “mim mesmo”? Atrás do coração? dos pulmões? Dentro do estômago, acima do fígado?...E começamos a ficar um tanto perplexos e confusos. Pois, então, sigamos o percurso do movimento que termina nesse ato de apontar, com o dedo indicador sobre mim mesmo. Tenho diante de mim, ou melhor, ao redor de mim a floresta que me envolve. Dentro da floresta sou eu um ponto minúsculo, que está diante de um tronco caído. A floresta é objetivo. O tronco também. Estou vendo o tronco; entre o tronco e mim está o chão úmido que me molha os pés. Os meus olhos rastreiam o tronco, passo a passo o chão molhado encontra os pés, sobe pelo corpo até a altura do pescoço, desce seguindo o braço direito e chega na extremidade do dedo indicador, que está apontando o meu peito. E digo: eu, aqui, o sujeito!?...

A essa altura perguntemos: tudo que meus olhos rastrearam, etapa por etapa, os meus próprios olhos, e eu mesmo, o eu mesmo apontando com todos os ‘seus’ órgãos internos, não são objetos, não são objetivos? E o que é esse sujeito eu que tudo isso observa, julga, sente, valoriza em o apontando? Se está em mim, o que é esse “mim”? O corpo? a alma? o espírito? consciência? Dizemos: ...mas alma, espírito, consciência, tudo isso é invisível, insensível...!? Mas então *o que é?* É nada? Fumaça de ilusão? É real, realmente? E se o é, é objeto? Um objeto chamado sujeito...?! Mas sujeito, como? em que sentido? “Quem” é, o que é, como é o ser desse quem que é um ponto dentro da imensidão da floresta, que por sua vez é uma minúscula área da Terra, a qual é um grão de areia na vastidão abissal do universo... E, no entanto, um ponto infinitamente pequeno, perdido nesse universo, que é capaz de julgar, pensar, avaliar todo esse universo infinito, dentro do qual está.

Esta estranha coisa que somos nós mesmos, que tudo abrange, tudo capta, inclusive a si mesma; tudo representa como isto e aquilo, seja coisa visível ou invisível...é ela objeto? ou é sujeito?

De repente, se me ilumina a “mente” e me surge uma resposta ‘genial’...: É objeto e sujeito ao mesmo tempo; é objeto enquanto captado e observado; é sujeito, enquanto capta e observa. Mas, se com isso, representamos o sujeito, o observador como um objeto “diante de mim” e assim ficamos marcando os passos, não dissemos nada, não vimos nada, nem sentimos nada. Na realidade, isso que chamamos de sujeito, opondo-o ao objeto, não é nada dessas coisas que vemos. *A coisa ela mesma* é muito mais simples, e por isso mesmo difícil de ser percebida e ser dita.

...é objeto, enquanto observado e captado; ...é sujeito, enquanto capta e observa; e o observador, enquanto captado e observado, é objeto... de um outro observador que é por sua vez observado, e é objeto e assim indefinidamente...!?

Ora, nada disso acontece. É que... a *situação*, a *facticidade* é essa:

Estou inteiramente perdido na mata atlântica. Já é noite. Uma densa escuridão me envolve, os estranhos ruídos por toda parte, os gemidos, os suspiros da mata virgem... De súbito, estalo seco de galhos pisados... depois, silêncio... De novo estalido..., algo se aproxima! Não consigo me orientar, donde me vem a ameaça. Tento dominar o pânico que me sobe do fundo obscuro de mim mesmo... Objetivo? Subjetivo? Observado e observador? Enquanto capta, sujeito? Enquanto captado, objeto?...Essas questões não se dão. Se se dão, não de imediato. De imediato *sou* todo inteiro uma *presença, um “corpo teso”*, prenhe, atingido e afetado pela angústia

da noite na floresta. Aqui, nem mim, nem eu, nem a mim, nem floresta, nem os estalidos dos galhos pisados, nem cada momento do meu sentir, imaginar, pensar e vivenciar são objetos que um sujeito apavorado tem.

Tudo e cada “coisa”, tanto “dentro” de mim como “fora”, não são outra coisa do que pulsações, modificações, tonâncias de toda a extensão, de toda a presença e pregnância de ser, cuja intensidade e densidade perfaz todo um mundo de situação, a qual no nosso exemplo acima descrito nomeamos desajeitadamente de “perdido inteiramente na mata atlântica”: *presença povoada de mil e mil diferentes perspectivas e profundidades da vida e da morte, abrangendo, implicando tudo, todos os entes na sua totalidade*. Esse modo de estar manifesto, aberto, essa totalidade imediata e concreta é a **facticidade**, portanto, **a experiência fáctica da vida**.

Segundo o texto mencionado, essa experiência fáctica da vida é o elemento, dentro e a partir do qual se abre a filosofia.

No entanto, a *experiência fáctica da vida* e a *filosofia* não se identificam simplesmente. Na medida em que a filosofia surge da experiência fáctica da vida, e se torna ela mesma, filosofia, há uma *tomada de conhecimento*. Essa tomada de conhecimento, porém, não se deve afastar da experiência fáctica da vida, antes ela deve caracterizar a própria filosofia como essa tomada de conhecimento que não se identifica com a experiência fáctica da vida, porque entre esta e aquela há uma transformação, transformação que caracteriza a filosofia. Mas exatamente por causa dessa transformação, a filosofia se torna mais próxima à experiência fáctica da vida. Dito de outro modo, a filosofia salta da experiência fáctica da vida e volta a ela.

Nessa busca da tomada de conhecimento, ao modo adequado à participação cada vez mais clara à experiência fáctica da vida, há na própria experiência fáctica da vida uma tendência ambígua. Ela implica num modo todo próprio de vir à fala, modo todo próprio de vir a si, tornar-se ela mesma como *tomada de conhecimento de si mesma*. Essa tomada de conhecimento não é um saber *sobre* si mesma, não é uma tomada de conhecimento a modo “teorético”, mas em *sendo, se saber, vir à fala como desvelamento de si, se manifestar*. É o tematizar-se da experiência fáctica da vida em operação. Mas tematizar, que é uma incandescência do operativo a partir de si, no desvelamento cada vez mais claro de si mesmo: *o vir a si*. Como deve ser pois esse *vir a si* como o clarear-se da própria experiência fáctica da vida, se conhecemos usualmente somente um modo de *tomada de conhecimento* a modo do saber “teorético”?

A dificuldade aumenta mais e mais porque, segundo o texto, a própria experiência fáctica da vida tem a tendência de, no desvelar-se, no eclodir como um leque (mundo) de estruturações, em vez de vir à fala como mundo, começa a se encaminhar para objetivação coisificante, e depois objetivante, constituindo a hipostatização como coisa, objeto-coisa, objeto, significação, conceptualização, representação etc., cobrindo a totalidade dessas objetivações com uma camada aparentemente homogênea e mediana de coisidade.

*A experiência fáctica da vida e sua tomada de conhecimento no sentido originário é o que está expresso no slogan da fenomenologia: (Volta) à coisa ela mesma.*

Ela não tem nada a ver com o preconceito do positivismo; nem com a expressão da tese que diz: toda filosofia é necessariamente fruto concreto da sua situação factual espiritual; nem com a assim chamada fenomenologia descritiva.