

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PÓS-GRADUAÇÃO LATO-SENSU EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**Contribuições fenomenológicas e hermenêuticas  
filosóficas para a fenomenologia da religião e  
reconsiderações críticas do paradigma de Rudolf Otto em  
Ciência da Religião e Teologia**

ORIENTADOR PROF. DR. FRANK USARSKI  
ESPECIALIZANDO IVO TALES ALVES BRIDI

SÃO PAULO

2023

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	03
<b>1. A FENOMENOLOGIA FILOSÓFICA DE EDMUND HUSSLERL.....</b>	<b>04</b>
1.1. COMPREENDENDO A FENOMENOLOGIA FILOSÓFICA HUSSERLIANA A PARTIR DO SEU MOMENTO DE CONSTITUIÇÃO.....	04
1.2. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS.....	05
1.3. FUNDAMENTOS E CONCEITOS.....	06
<b>2. AS TRÊS LINHAS TRADICIONAIS EM FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.....</b>	<b>07</b>
2.1. A ABORDAGEM COMPREENSIVA DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE GERARDUS VAN DER LEEUW.....	07
2.2. A ABORDAGEM DESCRITIVA EM FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.....	08
2.3. O RAMO CLÁSSICO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE RUDOLF OTTO.....	08
2.3.1. CRÍTICAS AO RAMO CLÁSSICO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE RUDOLF OTTO.....	11
2.3.2 APROXIMAÇÃO E DISTANCIAMENTO DO RAMO CLÁSSICO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO COM A FENOMENOLOGIA FILOSÓFICA ORIGINÁRIA HUSSLERLIANA.....	14
<b>3. ALÉM DAS TRÊS LINHAS EM FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.....</b>	<b>17</b>
3.1 A CONTEMPORÂNEA FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE ÂNGELA ALES BELLO E EDITH STEIN.....	17
3.2. TEORIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO FENOMENÓLOGO EXISTENCIAL GABRIEL MARCEL.....	20
3.3 ADENTRANDO À HERMÊNUTICA.....	21
3.3.1 A HERMÊNUTICA.....	21
3.3.2.A HERMÊNUTICA TEXTUAL DE FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER.....	22
3.3.3. A HERMÊNUTICA TEXTUAL DE WILHEM CHRISTIAN LUDWIG DILTHEY.....	22
3.3.4.A FENOMENOLOGIA HERMÊNUTICA DE MARTIN HEIDEGGER.....	23
3.3.5.A FENOMENOLOGIA HERMÊNUTICA DE HANS-GEORG GADAMER.....	25
3.3.6.A FENOMENOLOGIA HERMÊNUTICA DE PAUL RICOEUR.....	26
3.4. BREVE CONSIDERAÇÃO SOBRE A HERMÊNUTICA E A FENOMENOLOGIA HERMÊNUTICA.....	28
3.5. HERMENEUTICA FILOSÓFICA E A HERMENEUTICA TEOLÓGICA.....	28
3.6. A HERMENEUTICA FILOSÓFICA APLICADA NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO E À TEOLOGIA.....	29
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	30
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	31

## INTRODUÇÃO

De acordo com Usarski (2022), em relação ao uso da expressão fenomenologia da religião, há uma definição consensual, sendo a mesma um tratamento sistemático de História da Religião, que classifica e agrupa os numerosos e divergentes dados, obtendo assim uma visão panorâmica do conteúdo e valores religiosos. Porém, na literatura internacional, essa terminologia **não é homogênea**. Destaca-se três linhas principais desse tema: fenomenologia descritiva da religião (P. D. Chantepie de La Saussaye - 1848-1920 e Friedrich Heiler- 1892-1967), fenomenologia compreensiva da religião com seu acentuado defensor Gerardus Van der Leeuw (1890-1950) e a fenomenologia clássica teologizante da religião de Rudolf Otto (1869-1937). Temos então em geral, três trabalhos comumente salientados nessa área para o entendimento da religião, sendo que o de Rudolf Otto, devido a seu caráter tradicional epidêmico, acaba sem tornando referência. Esse então é contato inicial corriqueiro com a fenomenologia da religião. Pode ocorrer nessa imersão inicial, e principalmente no que tange ao ramo clássico de Otto, uma falta de conhecimento prévio crítico importante, ou pelo menos superficial, do que seja a fenomenologia filosófica Husserliana, com sua epistemologia própria e matriz do termo fenomenologia. Esse início de contato com esse paradigma em fenomenologia da religião, sem o conhecimento básico da fenomenologia filosófica, pode fazer com que um leitor principiante, aceite antecipadamente a linha de Otto como uma legítima fenomenologia, e também não tenha material crítico referencial para a leitura das outras duas, dessas abordagens mais comuns. Outro ponto importante, é apontar a diferença desse termo em relação a fenomenologia da religião, conforme afirma Piper (2019), sobre a necessidade de se diferenciar a fenomenologia da religião da fenomenologia filosófica, sendo que essa esta foi fundada por Edmund Husserl (1859-1938) e conta com seguidores proeminentes na filosofia contemporânea, inclusive com interesses na temática religiosa.

Sobretudo, entendo também que se a terminologia fenomenologia está presente nessa metodologia em Ciência da Religião, pode ser considerável se aproximar e conhecer, mesmo que sucintamente, alguns filósofos fenomenólogos e filósofos fenomenólogos hermeneutas que muito contribuíram na exploração da experiência religiosa nas suas diferentes e respectivas perspectivas teóricas internas, ultrapassando assim esses três enfoques iniciais em fenomenologia da religião.

Por outro ângulo, há uma tradição de pensadores mais ligados à Ciência da Religião que se entendem como fenomenólogos e que até utilizam dessa nomenclatura antes de Husserl, cujas ideias não são mera aplicação das noções de Husserl para o entendimento da religião.

Essa tradição cresceu sem relação alguma ou com escasso contato com a fenomenologia filosófica. A vista disso e após o leitor passar por uma iniciação breve no trabalho de Husserl, torna-se mais cristalino compreender que algumas ópticas em fenomenologia da religião, nada ou pouco tem de fenomenológicas, são apenas tentativas frustradas, ou aplicações técnicas superficiais de conceitos. Já outras, poderíamos taxar de “dignas” em relação ao uso do termo fenomenologia.

A partir então de uma revisão bibliográfica modesta, apresento a fenomenologia filosófica Husserliana, como matriz epistemológica, passo pelas três abordagens comuns em Ciência da Religião, sendo que uma delas é o ramo clássico em fenomenologia da religião de Rudolf Otto, onde fomento o seu entendimento primário, reforço as críticas robustas já executadas por outros cientistas da religião, para depois, alcançar uma breve análise em relação ao uso do termo fenomenologia utilizado nessa obra clássica de 1917, buscando entender “**o quanto**” fenomenológica ela o é. Na sequência e considerando já ter passado pela fenomenologia filosófica (matriz do termo fenomenologia), sigo com alguns importantes enfoques de filósofos fenomenólogos e adentro ao campo da hermenêutica com filósofos fenomenólogos hermeneutas, ambos normalmente não comentados em fenomenologia da religião, e que muito contribuíram no estudo da experiência religiosa, buscando compreendê-los a partir de suas peculiares “nuances internas”. Mais a diante, trago a relação da fenomenologia-hermenêutica filosófica com uma hermenêutica teológica e em Ciência da Religião.

## **1. A FENOMENOLOGIA FILOSÓFICA DE EDMUND HUSSERL**

### **1.1. COMPREENDENDO A FENOMENOLOGIA FILOSÓFICA A PARTIR DO SEU MOMENTO DE CONSTITUIÇÃO**

Husserl (1859-1938) buscava solucionar ou compreender melhor a questão crucial de “como identificar, produzir e fundamentar uma interpretação verdadeira”. Segundo as palavras de Merleau Ponty (1973:15 apud Kahhale 2002:178), “destinou -se a resolver a resolver simultaneamente, uma crise das ciências do homem e uma crise das ciências simplesmente”. Soma-se a isso, sua preocupação em relação aos determinismos dos sistemas vigentes na obtenção de conhecimento, como os historicismos, psicologismos, naturalismos da própria filosofia, biologismos etc. (KAHHALE, 2002)

Nos últimos dez anos do século XIX na Alemanha, desconstruiu-se sistemas filosóficos tradicionais, como o Hegelianismo por exemplo. (DARTIGUES, 1992 APUD KAHHALE,

2002) Dando espaço assim para as ciências positivistas, sendo a Psicologia uma das mais notáveis, que tinha como objetivo ser uma ciência exata conforme o protótipo das ciências naturais, eliminando então os aspectos subjetivos que o uso da introspecção comportava.

A partir de 1880, as estruturas desse modo de pensar positivistas começam a ser questionadas. Um dos questionamentos mais interessantes era: o que dizer do sujeito concreto em sua vida psíquica, histórica e que o pensamento objetivo não consegue explicar? (DARTIGUES, 1992 APUD KAHHALE, 2002)

Husserl discutia a influência da mentalidade objetivista sobre as ciências como um todo. Alegava que as ciências preocupadas com os fatos da natureza, não incluem a subjetividade em seus trabalhos com os corpos; as denominadas ciências do espírito, focando seus olhares em seus respectivos objetos e ignoram, desse modo, uma provável influência do cientista/sujeito sobre o objeto, sendo assim, qualquer constatação se torna vazia e o objeto deturpado. Determinada situação pode ser descrita e não condizer com a realidade, assim, o filósofo afirma que nada pode ser descrito sem levar em conta o olhar do sujeito: a intencionalidade. (KAHHALE, 2002)

## 1.2. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

Ao desenvolver sua proposta filosófica, a fenomenologia, Husserl irá partir do que considerava como limites impostos ao conhecimento nas bases filosóficas de Descartes (1596-1650), Kant e Hegel. Esse primeiro problematizou a dicotomia mente-corpo, quando Husserl propõe “*um retorno as coisas mesmas*”, além de o mesmo não considerar o cogito como o primeiro princípio indubitável da qual todo o resto pode derivar. Para ele é a subjetividade da consciência, a única fonte transcendental de todo conhecimento absoluto e objetivamente válido (KAHHALE, 2002). Valoriza o fenômeno na sua pureza absoluta, como se apresenta em si mesmo, isto é, como coisa própria simplesmente revelada a consciência. (GILES, 1989 APUD KAHHALE, 2002) O segundo, alegava que as essências ou a “coisa em si” (*noumenon*) na relação sujeito x objeto, não pode ser apreendida pela razão pura, e portanto, impossível de ser conhecida, impondo limites ao conhecimento humano. Husserl se coloca ao contrário, dedicando-se a formular uma ciência na qual as coisas possam ser apreendidas em sua essência, tentando estabelecer leis precisas e incontestáveis, pois a relação sujeito x objeto permeada pela intencionalidade possibilita a apreensão da essência dos fenômenos. Já em Hegel, a relação sujeito versus objeto é ao contrário, pois ele rompe com a separação entre aparência e essência, afirmando que o absoluto ou ser é cognoscível e a Filosofia é uma retomada paciente do

caminho que o *Espírito* percorre no desenrolar da História. O fenômeno é reabsorvido num conhecimento sistemático do ser, pois o fenômeno e a essência são momentos diferentes nesse movimento contraditório. Husserl também compreende que a aparência e essência são distintos, mas não podem ser dissociados, não são momentos diferentes, e portanto, podem ser apreendidos.

### 1.3. FUNDAMENTOS E CONCEITOS

Husserl, ao propor criar bases da verdadeira fundamentação da Filosofia, como base de todo conhecimento, estabelece alguns critérios que deveria conter essa fundamentação:

- 1- Deve ser *a priori*, isto é, independente da experiência, uma vez que a ciência teórica e absoluta prescinde da experiência, sempre contingente e particular/singular.
- 2- Esta aprioridade implica *ausência de pressupostos*. Temos que proceder com inteira liberdade, sem nos deixarmos influenciar por qualquer opinião dominante, quer científicas, quer filosófica, para nos orientarmos exclusivamente pelas coisas.
- 3- Finalmente, o fundamento radical de que tem que ser *evidente por si mesmo*, isto é, auto justificável, pois possui um caráter imediato e plenamente reflexo. (FRAGATA, 1961:6 APUD KAHHALE 2002:184)

Kahhale (2002) advoga que essa evidência está relacionada com os conceitos de intenção e intuição. Uma intenção que sem considerar a presença do objeto, pode ser preenchida pela presença do objeto, daí termos a intuição (suspensão cognitiva momentânea que é preenchida pela *essência*). A evidência seria então, a consciência da intuição. Uma singularidade empírica do objeto diante de mim. Assim, esse filósofo propõe uma espécie de um retorno à “*coisa mesma*”, que é um fenômeno qualquer que se dá a nós por intermédios dos sentidos e que são dotados naturalmente de uma *essência*. Essa *essência*, é intuída pelo sujeito, significando identificar o fato e ver o sentido ideal que cada pessoa atribui a ele ao percebê-lo. Todo fenômeno então tem uma essência, o que se traduz pela possibilidade de designá-lo, nomeá-lo e ele sempre estará vinculado a um sentido para quem o percebe. Deve-se então, *descobrir* o fenômeno com o objetivo de atingir sua *essência*, informação ou “matéria” da qual se constituem todas as coisas. Nessa empreitada das *coisas mesmas*, o sujeito deve se engajar em **postura** de total despojamento de pré-conceitos e pre-juízos, que porventura, haviam sido construídos antes desse fenômeno ser percebido. Para isso são necessários alguns passos (para que se chegue a essa evidência apodítica), a *epoché*, redução psicológica, redução transcendental (redução fenomenológica) e objeto intencional. As suficientes para esse trabalho são as três primeiras.

A *Époché* se caracteriza como uma atitude de “suspender”, “abstrair” o seu juízo pré-instalados comuns na consciência humana na relação sujeito-objeto. Não se opondo ao mundo exterior (não se põe em questão o mundo exterior), mas apenas o reduzindo à consciência, para assim começar por aquilo que é insofismável.

Temos assim por um lado, a realidade transcendente (das coisas existentes para além da consciência), e por outro, a realidade transcendental que se aplica às “coisas” enquanto já reduzidas à consciência. A redução psicológica, é uma suspensão total de todos os juízos relativos a tudo o que é exterior ao sujeito. Já a redução transcendental, um procedimento de “colocar entre parênteses o fenômeno que chega à consciência. Assim, nesse processo de “consciência pura” ou “transcendental”, as vivências perdem inteiramente seu caráter psicológico (funcionamento cotidiano de percepção dos objetos), para conservarem apenas a relação pura do sujeito plenamente significado. O “eu puro” mostra-se na **atitude fenomenológica** como um “expectador desinteressado” ou “imparcial”, apto a aprender, sem perigo de erro, tudo o que lhe for apresentado como fenômeno da consciência. (FRAGATA, 1961:11-13 APUD KAHHALE, 2002: 186)

## **2. AS TRÊS LINHAS TRADICIONAIS EM FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO**

A partir da leitura acima sobre a fenomenologia filosófica de Edmund Husserl, é possível observar então, algumas ligeiras convergências e divergências em relação a esses três enfoques acima comumente trabalhados em fenomenologia da religião.

### **2.1. A ABORDAGEM COMPREENSIVA DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE GERARDUS VAN DER LEEUW (1890-1950)**

A fenomenologia compreensiva da religião é sustentada pelo movimento fenomenológico filosófico de Edmund Husserl (1859-1938) em 1913. Em seu profícuo trabalho, Husserl apresenta uma analítica filosófica da relação do sujeito com o “mundo” que se apresenta à consciência humana, ou seja, como os objetos e fenômenos mundanos se manifestam nas respectivas experiências intersubjetivas, capturando a *essência substancial* desses fenômenos, absorvendo as perspectivas dos sujeitos investigados. Uma das ferramentas epistemológicas para essa investida chama-se *epoché*, conforme vimos acima. Van der Leeuw, “pega emprestado” alguns desses conceitos filosóficos e chama atenção para o fato de que as manifestações religiosas não podem ser apenas descrições/classificações de uma determinada tradição, mas buscar obter as essências das expressões religiosas, indo além dos reducionismos de disciplinas como Psicologia da Religião ou da Sociologia da Religião, usando a empatia para

com as experiências religiosas relacionadas aos objetos sistematizados, fazendo com que a fenomenologia da religião deixe de ser apenas descritiva, e desde que a “sensibilidade” do pesquisador propicie adentrar na dimensão espiritual da experiência do outro. Colocar-se assim no lugar do crente e compreender seus sentimentos mais profundos e em oposição aos dogmatismos profundos arraigados na construção conceitual de mundo comum a todos os sujeitos. (USARSKI, 2022)

Em Van der Leeuw percebe-se a aplicação dos conceitos fenomenológicos básicos. Logo pode-se considerar que esse teólogo protestante e erudito religioso holandês goza do uso de conceitos fenomenológico filosófico em seu trabalho.

## 2.2. A ABORDAGEM DESCRITIVA EM FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

La Saussaye (1848-1920) coloca a fenomenologia da religião com um enfoque complementar a História da Religião. Chantepie La Saussaye (1887, p. 5-6 *apud* Usarski, 2022, p.406) alega que: “parte de sua obra reservada a Fenomenologia da Religião é a primeira e mais abrangente tentativa de ordenar os grupos principais das manifestações religiosas [...] para que os mais importantes lados e aspectos do material se destaquem por si mesmos”. Usarski (2022), pontua algumas manifestações como objetos de veneração religiosa, alguns fenômenos naturais, ancestrais humanos, divindades e práticas religiosas, como por exemplo: animais, árvores, pedras, corpos celestes, os quatro elementos, ancestrais, monges, sacerdotes, profetas, sacrifícios, magias, orações, peregrinações, danças etc. Além de lugares, templos sagrados e o alcance socio-geográfico de comunidades religiosas. **Já Friedrich Heiler, insere a esses procedimentos descritos a análise dos fenômenos religiosos.** Em sua obra *Das Gebet*, fornece um profundo e extenso tratado sobre a oração como prática religiosa universal em diferentes contextos sócio-históricos.

Entendo que a fenomenologia descritiva da religião, apesar de usar essa terminologia, não utilizou a epistemologia, fundamentos e conceitos de Husserl, até porque em 1913, data que podemos considerar como de importante influência do método fenomenológico, faltavam sete anos para a morte de La Saussaye. Mesmo Heiler, apesar de ter uma análise mais “qualitativa” dos fenômenos religiosos em diferentes contextos sócio-históricos, também não tinha nada de fenomenologicamente “oficial” em seu trabalho. Contudo, a obra de ambos é de extrema importância para uma compreensão das manifestações da religião.

## 2.3. O RAMO CLÁSSICO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE RUDOLF OTTO

Para Usarski (2022), o terceiro ramo da fenomenologia da religião de Rudolf Otto (1869-1937) diverge dos anteriores, pois se afasta de uma preocupação de estruturar o fardo material de manifestações empíricas fornecidos pelas religiões singulares, se distanciando do programa de sistematização. Essa por sua vez, se apoia em um suposto cerne universal das religiões em suas variações históricas, geográficas e culturais. Sua famosa obra *Das Heilige* (O Sagrado de 1917) não só tem nuances da fenomenologia da filosofia – com uso da *epoché*, como também agrega elementos da teologia protestante liberal alemã de Albrecht Ritschl (1822-1889) e seus discípulo, que acreditam na potência primária da dimensão emotiva do sujeito na sua relação com o divino. Nesse olhar, o sagrado é tido como algo inerente, único e sempre presente em todas as religiões, como algo constitutivo de todos os sujeitos na relação homem x divino e que não pertence ao mundo natural profano. Logo, “o sagrado vive em todas as religiões como sendo seu aspecto mais íntimo”. (OTTO, 1920, p.6 APUD USARSKI, 2022, p.408) Nesse sentido, o sagrado é primordial na experiência humana sendo uma essência universal, deixando seus rastros empíricos nos objetos e locais de veneração, porém, nessa supremacia de uma experiência ontológica do sagrado, as frações sociais, culturais, filosóficas e práticos por exemplo, acabam se tornando secundárias. (Usarski, 2022) Otto (1920, p.6-7 *apud* Usarski, 2022, p.408), intensificando ainda mais a tese de um possível componente inato humano, reforça que esse sagrado já é conhecido pelo indivíduo devido à um “reflexo emocional peculiar” ou uma “disposição numinosa da alma”, sentido como sendo um *mysterium tremendum et fascinans*, caracterizado por uma sensação de pertencimento e arrepio. (OTTO 1920, p.13 APUD USARSKI, 2022, p.408)

Ainda percorrendo pelo *numinoso*, Cruz (2009) afirma que com o objetivo de tomar o sagrado em sua condição particularizada e explicar sua dimensão não-racional, Otto serve-se do neologismo *numinoso*. O termo *numinoso* advém do termo latino *numen*, usado pelo autor para denotar características essenciais em todas as religiões, eliminando o termo sagrado de todas as conotações éticas e racionais.

Seguindo com Cruz (2009, p. 134):

O sentimento, em Otto, perpassa o simples sentido de emoção, passando a ser entendido por ele como um estado afetivo, ou seja, o estado de alma da criatura diante do *numem*. É um sentimento, de alguma maneira, de depreciação e impotência diante da realidade majestosa e inexplicável.

É o puro sentimento de finitude, “sentimento com o qual a criatura se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda criatura” (OTTO, 1992, p. 19 APUD CRUZ, 2009, P. 134).

Obtido apenas pelo efeito de uma aplicação da categoria do numinoso a um objeto real, que, como reação, faz surgir na consciência este forte sentimento de estado de criatura.

Cruz (2009) diz que o *tremendum*, que é uma das manifestações/elementos do numinoso, além do *fascinans* (fascinante) e do *mysterium* (mistério), pode se manifestar em três aspectos distintos: o temor místico/ tremendo (*tremendum*), o poder (*majestas*) e a energia (*orgê*), mas vamos nos concentrar apenas no primeiro:

O *tremendum* tem, no próprio termo, a maior expressão de seu significado e designa, por analogia, uma noção sentimental de medo e terror; é manifestação bruta que nasce do contato com o sinistro que penetra a alma humana. Tomado do ponto de vista primitivo, este é o momento de onde procede todo o desenvolvimento histórico da religião. O *mysterium tremendum* é o que causa arrepios e, em seu sentido mais profundo, significa algo oculto e estranho. (CRUZ, 2009, P. 135).

É classificado por Otto como:

As formas selvagens e demoníacas que podem quase se confundir com o arrepio e o pasmo de horror experimentado diante dos espectros; com graus inferiores, manifestações brutais e bárbaras, como também uma capacidade de desenvolvimento com a qual se refina, se purifica e se sublima. (OTTO, 1992, p. 22)

Cruz (2009) ainda alega que se trata de um sentimento que se mantém constante na *alma* e a deixa apenas quando há uma volta ao estado profano cotidiano. Possui uma manifestação abrupta capaz de conduzir a alucinações e êxtases, uma realidade primitiva manifestada exclusivamente nos sentimentos. Esse temor místico que é naturalmente sentido diante da realidade tremenda, termo usado por Otto apenas analogamente, uma vez que a reação sentimental perante o *numinoso* tem uma qualidade particular, a qual, por sua vez, não deriva do medo natural é considerado por Birck como:

Algo que faz gelar o sangue ao transparecer como algo sobrenatural, um terror místico inteiramente diferente dos estados psíquicos de medo, de angústia, de temor. É o sentimento oriundo do contato com a grandeza, fazendo nascer aí o sentimento de aniquilamento e terror místico. (BIRCK, 1993, p. 34 APUD CRUZ, 2009, P. 135)

Seguindo o ramo clássico da fenomenologia da religião, Cruz (2009) também pontua o *mistério* e o *fascinante*. O *mistério* segundo ele é a noção principal do objeto numinoso; é o objeto do *numinoso*; não se identifica com o *tremendum*, mas mantém uma relação com este, na qual o *tremendum* surge como um predicado sintético do *mysterium*. Trata-se, portanto de uma realidade que, segundo Otto, encontra sua expressão mais exata como “totalmente outro”, correspondendo àquilo que nos é estranho e nos desconcerta; que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais compreendidas. É o que se opõe à ordem das coisas familiares e, por isso, nos enche do espanto que paralisa. Todo um sentimento gerado porque os limites da criatura se chocam com o que é qualitativamente diferente, uma realidade que, por essência,

mostra-se totalmente incomensurável e diante da qual a criatura manifesta um estupor, um espanto paralisador. (OTTO, 1992 APUD CRUZ, 2009)

Já o *fascinante* é o elemento que fascina e, junto ao *tremendum*, exerce uma estranha harmonia entre contrastes: “algo que exerce uma atração particular, que cativa e fascina e forma com o elemento repulsivo do *tremendum*, uma estranha harmonia de contrastes”. (OTTO, 1992, P. 49 APUD CRUZ, 2009, P. 137) Percebe-se aqui o duplo caráter do numinoso, que se faz presente em todas as religiões: ao mesmo tempo em que o divino, sob a forma do “demoníaco”, é para a alma o objeto de terror e horror, mas ele atrai e encanta a criatura. Nessas condições, o mistério como objeto do numinoso surge como algo paradoxal, e que, além de surpreendente e maravilhoso, arrebatador e repulsivo, seduz e cativa. O elemento fascinante trata-se, portanto, de um elemento não racional, não conceitualizável, com um conteúdo inesgotável, alcançado apenas por analogias. Ao elemento *fascinans* associam-se ainda dois componentes que despertam para a profundidade e inacessibilidade do numinoso: o *augustus* ou *sanctum* e o *sebastos*. (CRUZ, 2009) Para Otto, o sentimento do *sanctum* pode existir em sua profunda humildade sem ser necessariamente transpassado pela obrigação moral. Contudo, sua manifestação exige um respeito incomparável, no qual se deve reconhecer o objetivo supremo (1992, p. 77). Junto a esta experiência surge o *sebastos*, que designa o caráter ilustre e nobre, a essência numinosa; é o valor numinoso que envolve o ético e o moral e, quando contrariado pelo não valor, o adverso, incide na ilegalidade ou pecado, produzindo sentimento de culpa (CRUZ, 2009).

Finalizando, Cruz (2009) sintetiza que é da relação entre o numinoso e a criatura que podem ser apreendidas as categorias do numinoso. O *mysterium* é sua forma; o conteúdo qualitativo é o *tremendum*, elemento repulsivo e aterrorizador; o *fascinans*, o elemento que atrai e fascina. Esse por sua vez se associa ao *sanctum* e aos *sebastos*.

### **2.3.1. CRÍTICAS AO RAMO CLÁSSICO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE RUDOLF OTTO**

A Fenomenologia da Religião foi a abordagem mais importante no começo da Ciência da Religião, logo após sua institucionalização em universidades da Europa. Porém, durante os anos setenta, uma "briga de métodos" diminuiu consideravelmente a influência desse paradigma, embora a intensidade desse processo tenha variado de acordo com o status da disciplina em diferentes contextos nacionais. (USARSKI, 2004) Além do mais, após a morte de Mircea Eliade, defensor desse paradigma, a fenomenologia da religião também começou a

ser questionada (STERN, 2020) Apesar da resistência da *numinose*, ela nunca mais recuperou seu caráter "epidêmico". Isso vale especificamente para o Brasil, onde pode se espalhar sem restrições e ganhar um caráter quase invencível. Um sinal disso é o uso inflacionário ou mesmo aleatório da palavra sagrado, que é aplicada à vontade para parafrasear algo que - de uma maneira ou outra - tem (mais ou menos) a ver com religião, ou até mesmo o contrário, o termo sagrado é intuitivamente associado a um sentido mais específico do que o da palavra religião. (USARSKI, 2004)

Usarski (2004), inicia suas críticas a partir de uma importante consideração sócio-histórica da constituição desse paradigma, marcado pela Primeira Grande Guerra Mundial (1917). Nesse contexto de “desfragmentação de valores humanos”, caracterizado pela imensa discrepância entre as aspirações humanas e as dolorosas consequências dessa guerra, mostradas a partir de uma mesma ação humana. Nessa linha de pensamento o trabalho de Otto se mostrava como uma possibilidade de “salvação” para teólogos desiludidos pela ideologia do Liberalismo e da Teologia Dialética, ou, como também muito bem pontuado por Usarski: um “livro de consolação”.

O trabalho do teólogo alemão também é marcado pelo conceito de universalidade (conceito determinista). O também “fenomenólogo” clássico da religião Söderblom (1913:713-741 apud Usarski, 2004:80) advoga: “o sagrado é uma categoria universal do mundo religioso mais essencial do que a própria palavra Deus”. Nesse horizonte crítico à uma suposta singularidade da experiência do sagrado, mostra-se necessário uma preocupação em um estudo da religião que não excluem crenças politeístas e principalmente religiões que não se interessam por questões teológicas, como o Budismo primitivo por exemplo, onde entende-se a vastidade e complexidade empírica do objeto. O Budismo Tântrico não parte do princípio de um ente criador absoluto inacessível ao sujeito, e sim, em uma contramão desse **dualismo** judaico-cristão, se fundamenta em um conceito ontológico **monista**, onde o adepto reconhece sua identidade com o “todo”. Soma-se a isso, a negligência de variações de contextos históricos e socioculturais à “última realidade”. (USARSKI, 2004) Azari (2004 apud Usarski, 2004), acrescenta que o indivíduo na sua condição de ser sociocultural, tem sua experiência pessoal emocional humana religiosa por exemplo, cognitivamente mediada ao contexto em que a experiência ocorre. Stern (2020), reforça esse olhar crítico universalista quando alega que a abordagem de Otto se apresenta como colonialista devido ao seu enfoque protestante alemão e cristocentrista (tomados como referência indubitável).

Corre-se também o risco de uma hierarquização das religiões concretas, cada uma nas suas peculiaridades, no sentido de qual estaria mais apta à experiência supostamente universal do *numinoso*. (USARSKI, 2004)

Ainda nessa crítica, Colpe (1997:54 apud Usarski, 2004:81) alega:

Vamos imaginar que há tempos imemoráveis, em um jardim paradisíaco [...] um germano, um ariano ou um grego, um melanésio, um judeu ou um romano [...] conversem sobre seus compromissos religiosos, cada um usando as palavras de sua cultura [...]. Eles teriam se entendido? Foi necessário surgir o arrogante cientista dos nossos tempos para sintetizar suas posições.

Outra crítica refere-se às implicações ontológicas e “criptoteológicas” da noção do sagrado. Sobre o ponto de vista epistemológico, Otto e outros teóricos do ramo clássico da fenomenologia da religião, acabam colocando essa “identificação” do sagrado em relação ao profano como se fosse a natureza e a própria estrutura ontológica da realidade, indo além de uma mera observação a partir da convicção subjetiva de determinados “objetos” religiosos, não sendo apenas uma citação em um relatório de pesquisa sobre a fé de membros de uma determinada religião, mas sim, sendo a cosmovisão dos acadêmicos dessa abordagem. (USARSKI, 2004)

Nessa toada de argumentação, o uso do termo Sagrado entraria como substituto da palavra Deus em obras teológicas monoteístas judaicas, cristãs e muçulmanas. Sendo assim, incompatível com o ideal de um estudo da religião que “não deve se intrometer com os motivos religiosos, mas sim, a partir de instrumentos científicos, renunciando a qualquer “discurso religionista” [...] que possa servir de sustentação para a validade da experiência religiosa”. (TERRIN, 1998:18 APUD USARSKI, 2004:83) Nessa perspectiva, Stern (2020), explica que os fundadores da Ciência da Religião desejavam ser independente da Igreja, se distanciando da Teologia com suas referências declaradamente teológicas como constitutivas de seu discurso, que se distancia do que normalmente entende-se como ciência.

Considera-se também como contraponto a essa abordagem, o axioma antropológico de que exista uma instância própria no interior do ser humano, análogo a um equipamento/peça que se conecta, “vibra” e reage a essa esfera divina transcendental. Para o autor então, o sagrado seria o elemento complementar ao profano, sendo assim, um outro ente totalmente independente, corroborando para uma compreensão cosmogônica dualista. Além disso, há uma tentativa de provar a existência desse ente supra-humano através de sua própria experiência. (USARSKI, 2004)

Do ponto de vista metodológico crítico ao paradigma em Fenomenologia da Religião, Usarski (2004:93) advoga:

O numinoso é uma categoria a priori, irreduzível e não-explicável, porém acessível por uma faculdade com a qual um bom cientista da religião tem que estar equipado para fazer justiça a seu objeto. Para se "qualificar" como um pesquisador digno, ele deve cultivar seu *sensus numinis*, ou seja, uma modalidade própria de compreensão intersubjetiva do sagrado. As primeiras frases frequentemente citadas do terceiro capítulo do "Das Heilige" provam quão importante Rudolf Otto considerava esse pré-requisito metodológico. Apelou ao leitor para que se lembrasse de sua própria exaltação religiosa e solicitou aos incapazes dessa lembrança que não progredissem com a leitura. Uma vez que o público da obra magna de Otto divide-se em duas frações, ou seja, leitores suficientemente sensíveis para entender a mensagem da Fenomenologia e "os outros", que não possuem essa qualidade, surge a pergunta sobre o "destino" acadêmico dos últimos. Por não ter mais nenhuma perspectiva de contribuir para o progresso da disciplina, deve-se recomendar que eles não percam mais tempo com um estudo malfeito no âmbito exclusivo da Ciência da Religião? Ou aqueles "incompetentes" têm ainda alguma chance de se tornar membros "maduros" da comunidade científica se e se eles forem adequadamente treinados?

### **2.3.2. APROXIMAÇÃO E DISTANCIAMENTO DO RAMO CLÁSSICO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO COM A FENOMENOLOGIA FILOSÓFICA ORIGINÁRIA HUSSERLIANA**

Além das críticas já muito bem fundamentadas acima, é relevante compreender o espectro do trabalho de Husserl no trabalho de Otto, a partir de uma tentativa de aproximação da epistemologia do fundador desse método.

Considera-se de saída que Rudolf Otto não é propriamente um fenomenólogo, mas um filósofo da religião ou teólogo. Ele e alguns de seus contemporâneos conceberam o sagrado como uma contribuição teológica para o entendimento do cristianismo. (PIPER, 2019)

A teoria de Otto somente goza do uso da terminologia filosófica fenomenologia, porque "pegando carona" com Husserl, tentou introduzir como tendência epistemológica de época no seu trabalho, a crítica da racionalidade como fator que dificultaria o acesso dessa experiência do sagrado, que estaria encoberta pelo excesso de racionalização próprias da cultura ocidental. Para mais, Otto tentou usar outros conceitos fenomenológicos filosóficos como a *aprioridade*, (ausência de pressupostos) que na busca por uma essência de fenômeno nessa sua experiência do sagrado, vinda de uma tentativa de suspensão cognitiva momentânea que é preenchida por uma *essência intuída (intuição eidética)* pelo sujeito para se chegar *as coisas mesmas*. Para isso, recorre-se à *epoché e às reduções fenomenológicas*. Rudolf Otto, também de certa forma considerou a subjetividade como fonte transcendental de todo conhecimento, destacando determinado aspecto interior e subjetivo da dimensão religiosa. Nessa linha de pensamento, vemos alguns defensores fiéis que defendem que o trabalho do teólogo alemão é realmente de

cunho fenomenológico filosófico, como por exemplo nas alegações a seguir de Cruz (2011:139), quando considera que há pontos comuns entre a fenomenologia do sagrado de Otto e a fenomenologia de Edmund Husserl, quando afirma:

Husserl acredita que é na passagem da consciência particular para a consciência geral que se chega à consciência pura. Em Otto essa realidade é identificada como sentimento puro e surge do vivido pela criatura em relação ao numinoso. Husserl busca com sua fenomenologia a evidência da subjetividade transcendental pela descrição dos fenômenos. Otto, em sua fenomenologia do sagrado, ruma em busca da essência do divino fora do elemento racional, e o faz pelo viés da descrição do sentimento numinoso. Com a descrição do sentimento numinoso, Otto acredita estar especificando os elementos essenciais do objeto numinoso e reconhece no sentimento numinoso uma estrutura a priori, realidade absolutamente *sui generis*, possuidora de uma essência específica.

Olhando criticamente, Piper (2019), considera que era corrente no ambiente intelectual da Alemanha do início do século XX, obter como meta encontrar alguma categoria a priori para assentar a religião. Portanto, se essa observação já é encampada por fenomenólogos da religião, como fica a crítica que se faz à fenomenologia por se ancorar numa **noção vaga de sagrado** e, em virtude disso, não dar atenção ao empírico, ao contexto social, ao particular.

Ademais o que o trabalho de Otto acaba mostrando na busca das *eideicidades*, é que se firma sobre uma plataforma determinista explicativa (contramão epistemológica da fenomenologia filosófica), onde não ouve uma **postura** de total “despojamento de pré-conceitos e pré-juízos”, “ausência de pressupostos”, não “colocou entre parênteses”, não foi um “expectador desinteressado” ou “imparcial” no seu contato com a essa suposta experiência com o sagrado, ferramentas as quais, cruciais na metodologia Husserliana. Deixou-se também influenciar-se pelas *hierofanias* dominantes dos fiéis e não se orientou assim exclusivamente *pelas coisas mesmas*.

A crítica à abordagem nasce de uma demarcação mais estrita dos limites epistemológicos da disciplina, numa compreensão metateórica que alimenta dúvidas sobre a legitimidade de afirmações metafísicas no âmbito acadêmico. Ao mesmo tempo, acusa-se o ramo clássico da Fenomenologia da Religião de um **reducionismo** porque a concentração exagerada na experiência religiosa negligência a maior parte das facetes fundamentais para mundo religioso concreto. (USARSKI, 2004) Nesse entendimento, o que justamente cabe a fenomenologia filosófica é a sua preocupação em relação aos determinismos dos sistemas

vigentes na obtenção de conhecimento, como os historicismos, psicologismos, naturalismos da própria filosofia, biologismos etc. (KAHHALE, 2002) Ou no caso de Otto um “teologismo”.

Otto, “infeccionando” ainda mais sua tese, afirmando ser capaz de compreender a essência de qualquer religião, motiva qualquer representante do "velho" paradigma a sentir-se instigado a "**provar**" a existência do sagrado por meio da sua própria experiência. (USARSKI, 2004)

Cruz (2009) também alega que para Otto, o sagrado mostra-se como uma categoria complexa, que se constitui de dois fatores importantes: o elemento não racional, definido como o *numinoso*, e o elemento racional, que é o predicador, onde discurso racional religioso seria um reflexo tortuoso da experiência irracional. Ao lançar sua crítica em relação ao racional presente na ideia de sagrado, o autor quer mostrar que enunciados, conceitos e definições, por mais claros que transpareçam, em nenhum momento explicam por completo o sentimento religioso, o sagrado e a religião. Porém, há um entrave epistemológico aqui, onde na obra de Otto, ele parece querer explicar o que é esse sagrado e a religião de um modo universalista e determinista (advinda do positivismo e divergente da fenomenologia filosófica). Segundo Usarski (2004), no sentido metodológico, o verdadeiro objeto de Otto consiste em uma experiência individual e irracional, portanto incomunicável entre os membros de uma comunidade. O fato de que uma espécie de "iniciação ao método de pesquisa fenomenológica" não existe, é sintomático para o **caráter esotérico** da Fenomenologia da Religião.

Além do mais, parece que suas explicações e alegações impostas sobre o *numinoso* que é *tremendo* e *fascinante*, perpassam em uma fundamentação cosmogônica dualista, onde por exemplo há a existência constante e invariável de um “equipamento” ontológico que se conecta com outra esfera suprema e inalcançável, e que ainda, se subjaz **em todos** os humanos, não considerando às variações teológicas, cognitivas, culturais, cosmogônicas e sócio- históricas nos mais diversos tipos de experiência religiosa dentro da inerente multiplicidade humana. Usarski (2004) fortalece esse entendimento quando alega que embora as formas diversificadas e variáveis no tempo e espaço façam parte do mundo religioso empírico, elas não desviam a atenção de um pesquisador comprometido com o programa da Fenomenologia da Religião, sendo que sua tarefa mais importante é a de superar a multiplicidade dos fatos produzidos nos âmbitos de diferentes religiões para compreender a essência da religião. Dito de outra forma, tentando compreender o sagrado como fenômeno universal, único e trans histórico, os elementos culturais, sociais, filosóficos e práticos inerentes da pluralidade das religiões concretas, podem limitada e equivocadamente se tornar secundários, ou até mesmo, irrelevantes

em relação ao objetivo final da sua pesquisa. Portanto, o cientista da religião tem que "decodificar" o valor cultural dos relatos sobre as experiências religiosas promovidas pelo contexto cultural. Nesse mesmo horizonte, Piper (2019:813), fundamentado na proposta de Kristensen, que parte do empírico para compreender a religião, significa e abordá-la como vivida. Apontar os significados das vivências religiosas é encontrar a relevância que elas têm para os religiosos e para o fiel. **Isso, no entanto, não significa que se deva restringir à perspectiva do religioso.** Reforça:

Toda religião busca ser compreendida do seu próprio ponto de vista, isto é, como ela é compreendida por parte de seus fiéis [...]. Mas o historiador não pode compreender o caráter absoluto dos dados religiosos do mesmo modo que o crente os compreende. Há uma distância entre ele e o objeto de pesquisa, pois não pode se identificar com o objeto como o crente faz. (KRISTENSEN, 1971, p. 7 APUD PIPER, 2019, p.813)

Segundo (Schüte, Hans Walter, 1969:41 apud Usarski, 2004:95) até mesmo “Husserl ironizou alegando que o teólogo Otto levou em suas asas o fenomenólogo Otto embora”.

Finalizando as três típicas abordagens já trabalhadas e relacionadas com a fenomenologia filosófica (considerado modesta e importante imersão), dos itens 2 a 2.3.2, considero relevante para essa obra, trazer abaixo importantes enfoques de filósofos fenomenólogos que podem ser de grande valia para a Ciência da Religião e Teologia, uma vez que assiduamente dedicaram-se à uma fenomenologia da experiência religiosa. Tornando assim, o entendimento da terminologia fenomenologia na experiência religiosa, mais dilatado, transparente e além dessas três usuais ópticas.

### **3. ALÉM DAS TRÊS LINHAS EM FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO**

#### **3.1. A CONTEMPORÂNEA FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE ÂNGELA ALES BELLO**

Pioneira na difusão do conhecimento de Edith Stein (1891-1942 -Santa Teresa Benedita da Cruz no Brasil), Ângela Ales Bello – filósofa fenomenóloga contemporânea italiana, apresenta o seu enfoque fenomenológico a partir de algumas alegações a seguir:

A fenomenologia das religiões, ou melhor, da experiência religiosa, que eu proponho é uma disciplina que se funda sobre a filosofia fenomenológica, sobre a história das religiões e sobre a antropologia cultural e, justamente por isso, se distancia de outras posições que se definiram como “fenomenologia da religião”. Creio que, do ponto de vista filosófico, é muito importante responder à pergunta: o que é o ser humano, como se constitui? Porque, dessa maneira, pode se analisar qual lugar ocupa a experiência religiosa no âmbito das várias experiências humanas e, nessa investigação, a fenomenologia de Husserl e de Edith Stein pode nos dar uma descrição muito clara e convincente a respeito do humano. Além disso, todas as diferenças culturais possuem como pano de fundo diversas formas de religião, pelo que é importante considerar as pesquisas da antropologia cultural, que, segundo meu ponto de vista, deve ser

adicionada à antropologia filosófica no estudo dos fenômenos religiosos e à história das religiões. (BELLO, 2021:484 APUD FILHO, 2021:484)

Segue sua linha de pensamento dizendo que se a experiência religiosa se articula de diversos modos no curso da história, ela permanece sempre presente. Para ela, antes de tudo necessita-se destacar aquele aspecto interior, subjetivo, da dimensão religiosa, depois pode-se falar da religião como fato social, porque também a sociedade não é um ente abstrato, mas é constituída de seres humanos que são produtos da cultura. A meta de Husserl é colher o sentido dos fenômenos. Para dar cabo em seu projeto de investigar os fenômenos, ele investiga um novo início, uma “nova esfera de ser”, e a rastreia através de muitos percursos, que ele chama “via da redução”, termo que significa de eliminação daquilo que é supérfluo para se alcançar a meta. E, enquanto se percorre tais caminhos, muitas coisas são “colocadas de lado”: a eliminação não é destruição, mas um colocar à parte, uma não utilização. Após deixar de lado tudo o que obstaculiza, procede à primeira redução, que tende à evidência daquilo que é essencial, ou seja, o “sentido”; por isso, toda “coisa”, material, intelectual, espiritual, tem uma essência que é obtida através da intuição intelectual. A redução à essência é aplicada ao próprio *eu* na tentativa de apreender o ponto inicial da investigação relativa à nova esfera de ser. Na visão da fenomenóloga, a originalidade da fenomenologia de Husserl consiste em ter individuado a corrente das vivências das quais somos conscientes e que constituem um terreno estruturalmente igual em todo ser humano singular; então, é oportuno estudar de que maneira, mesmo no interior das vivências, torna-se possível interpretar as distinções no âmbito das manifestações religiosas. Essa breve premissa de caráter metodológico, é necessária para compreender como o significado da dimensão do sagrado e/ou do religioso pode ser rastreado de volta à complexidade das vivências que o exprimem. Então, para Bello se justifica o trabalho regressivo que é tarefa do fenomenólogo, quando vasculha o interior da consciência humana para compreender as manifestações culturais que a caracterizam. (BELLO, 2021 APUD FILHO, 2021)

Mesmo com seu olhar fenomenológico filosófico, somado à história das religiões e sobre uma antropologia cultural de, nota-se também no trabalho de Ales Bello, uma faceta da antropologia filosófica que abarca uma antropologia teológica em seu discurso: “religião não é um fato abstrato, mas diz concretamente respeito ao *homo religiosus*, que é aberto ao Divino”. (BELLO, 2021:495 APUD FILHO, 2021:495) “Também, se a experiência religiosa se articula de diferentes formas no curso da história, permanece sempre presente; então, essa é a prova de que a relação com o sagrado ou com o divino é constitutiva do ser humano”. (BELLO, 2021:484 APUD FILHO, 2021:484)

Já em Edith Stein, percebe-se a influência Husserliana quando a experiência de uma de uma subjetiva interioridade humana religiosa é reconhecida e que pode se transformar a partir da experiência de algum sofrimento, o que faz como que o sujeito se dirija, se comunique em oração pessoal contemplativa com o ser supremo e que até mesmo, renuncie a si mesmo, ficando à mercê desse Deus supremo, em uma espécie de “espírito em repouso”. Sendo assim, uma fenomenologia dirigida e focada na experiência religiosa e em uma transformação íntima a partir de um “relacionamento íntimo com Deus”, que promove mudanças e determina vontades na vida do fiel. Nesse horizonte Bello ( 1998, Apud Vargas, 2012), declara que na Ciência da Cruz, que começa como um projeto intelectual incentivado pela ordem carmelita, visando o quarto centenário de São João da Cruz, Edith Stein ou irmã Teresa Benedita da Cruz, baseia-se em parte, na análise que já havia feito da empatia fenomenológica e na teoria da interioridade que já havia aparecido na obra *Ser finito e Ser Eterno*, a qual foi influenciada pela fenomenologia Husserliana, mas também pela filosofia e mística medieval, apresentando uma filosofia sobre o sentido do ser e uma comparação entre pensamento tomístico e fenomenológico. Nesta linha de pensamento, Stein viu a si mesmo como uma filósofa cristã que trabalhou em uma perspectiva conciliadora entre Husserl e São Tomás de Aquino, na medida em que ambos assumiam uma dimensão objetiva da verdade que existe independente do sujeito, que é buscada pela filosofia e pela ciência por meio da intuição original de verdades essenciais. O tema da interioridade, assumindo esses pressupostos epistemológicos, tomistas e fenomenológicos, foi, de alguma maneira, aprofundado em Ciência da Cruz, onde ela usa a doutrina de São João da Cruz como painel de fundo para apresentar a atitude daquele que, diante do sofrimento, muda o *centro de gravidade do espírito*, polarizando-se em torno ao ser supremo e sacrificando a vontade de protagonismo. Na biografia de Edith Stein também se pode identificar que ela passou das reflexões de Husserl sobre lógica e matemática para a fenomenologia, aumentando cada vez mais a importância das experiências religiosas e da transformação completas da alma na busca da verdade. Stein foi atraída pela oração pessoal, que possibilita ao sujeito religioso sair da superfície externa do mundo, o que colabora, inclusive, para atualizar as potências do espírito e do intelecto. Sendo assim, ela recomendava a oração diária para compreender a vontade de Deus na vida e no mundo.

Considero importante pontuar um olhar fenomenológico teológico cristão de Stein, onde Vargas (2012), inclusive advoga que a autora mudou sua perspectiva epistemológica, assumindo uma postura teocêntrica e considerando a experiência humana integral em todas as suas implicações. Isto não ocorreu por infidelidade à metodologia rigidamente filosófica de

Husserl, mas por um movimento fenomenológico mais profundo que também visava o retorno às coisas mesmas. Esse retorno, em Stein, é instalação pessoal, crente e amorosa no Ser Supremo, o qual é princípio, fundamento e finalidade de toda realidade finita e de toda vida pessoal, especialmente da vida humana compreendida à luz da ciência da cruz. É preciso que as coisas mesmas designadas pelas palavras e símbolos sejam apresentadas ao sujeito de forma clara e intuitiva. Essa “coisa” que se alcança na análise fenomenológica propriamente dita não é a coisa concreta, nem é a cruz concreta, mas é algo universal, pois é a ideia ou a *essência* das coisas. Tal *essência* não é percebida pela experiência sensível, mas é intuída por meio de um ato intelectual específico: a *intuição eidética*. **A análise fenomenológica não exclui a relação da consciência com o divino**, pois a fenomenologia do símbolo místico estuda a consciência e seus fatores constitucionais na maneira religiosa. E as análises fenomenológicas incluiriam, assim, a atividade da oração que é entendida como uma forma de intencionalidade na medida em que é, essencialmente, um ato de interioridade na relação empática entre a consciência humana e Deus. Nesta perspectiva, a análise fenomenológica mostra-se um meio de clarificar o simbolismo a experiência mística, assim como uma estrutura e essência da alma correspondente, desenvolvendo a clarificação fenomenológica do simbolismo místico de São João da Cruz, onde Edith Stein continua a disciplina fenomenológica de Edmund Husserl como filosofia da consciência ou fenomenologia, que não se estuda pelos métodos psicológicos propriamente ditos, mas pela fenomenologia dos conteúdos da consciência, buscando suas *eidecidades* (ou conteúdos relativos às essências eidéticas originalmente doadoras) e suas *veracidades*.

### **3.2. TEORIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO FENOMENÓLOGO EXISTENCIAL GABRIEL MARCEL (1889-1973)**

O francês Gabriel-Honoré Marcel foi um filósofo e dramaturgo que influenciou as tendências existencialistas e fenomenológicas. Sua obra caminha na contramão ao racionalismo, que vangloria a razão sobre as experiências, rejeita o cientificismo e que toma o homem como mero objeto. Faz parte de um grupo de renovadores do pensamento sobre o cristianismo, entre eles Santo Agostinho, Blaise Pascal e Sören Kierkegaard. Sua obra possui uma originalidade por analisar a existência como uma expressão do testemunho, da fidelidade, do amor e da esperança, vinculando a existência ao Ser e partindo da realidade concreta do homem em relação a comunhão íntima e pessoal com a transcendência. (CARRASCO, 2017) Chegou a ser classificado por Sartre como existencialista católico, mas, seguiu o seu próprio caminho e não pode ser tratado como membro de uma escola específica. Em 1950, rechaçou o

rótulo de “existencialismo cristão”, propondo para seu pensamento a qualificação de “socratismo cristão” (RUBEN, 2022). Logo, apesar dessa contestação, sua obra acaba inevitavelmente tendo essa faceta existencialista cristã.

Segundo Carvalho (2014), a obra desse filósofo fornece grande contribuição para a teoria da experiência religiosa. Marcel apontou seu campo como aquele da participação ontológica, presença-tu (thou-presence) e de intersubjetividade. Demonstrou como o objetivo religioso essencial pode ser revelado nas situações cotidianas da existência humana completa e vívida dos fatos concretos da vida religiosa, com abundância de sentimento e experiência. Portanto, com uma peculiar combinação de capacidades filosóficas e poéticas, o filósofo francês buscou uma teoria da experiência religiosa com três ênfases: ontológica, antropológica e fenomenológica. A experiência religiosa, segundo Marcel é em sua essência, participação ontológica, a qual é também o objetivo principal da experiência existencial. É compreendida como a experiência de seres na condição humana de encarnados, em situação, em rota, que vivem em tensão, ambiguidade e que buscam realização naquilo que vai além do seu estado presente. Nas mãos dele isso foi desenvolvido em um meio vívido e maleável de uma iluminação e despertar humano; ele pratica o que prega e maneja o concreto concretamente. As totalidades vivas das experiências religiosas e existenciais são aproximadas em seu espírito integral, acolhedor, sensível, humano e mental, o qual vive em nós e, portanto, “fala” conosco. É nessa capacidade de fazer viver, de tornar presente, de fazer falar que jaz a contribuição de Marcel, tanto quanto em sua reflexão interpretativa rigorosa da interpretação metafísica.

Para Gabriel Marcel, a existência de Deus não é uma conclusão resolutória de um problema. A fé não é questão de crer *o que*, mas de crer *em*. Deus é o tu absoluto, a presença absoluta e misteriosa. Mas há diversos modos de se orientar em direção à presença absoluta: o homem pode abrir-se para esta presença — Deus — mediante as relações intrassubjetivas, tais como o amor e a fidelidade criadora, que são sustentados por Deus e para ele apontam; ou pode também encontrar Deus no culto e na prece, invocando-o e respondendo a seu chamado. Os diversos modos não são, logicamente, exclusivos. São caminhos para chegar a experimentar a divina presença. (RUBEN, 2022)

### **3.3. ADENTRANDO À HERMÊNEUTICA**

Agora então penetro no mundo da hermenêutica, passando por alguns filósofos fenomenólogos hermeneutas nas suas relações com as experiências religiosas.

### 3.3.1. A HERMENÊUTICA

Nas rodas de debate filosóficas, literárias, teológicas e nas religiões comparadas, essa terminologia vem ocupando lugar de destaque. Porém, entende-se que a mesma a partir de uma gama de pensadores, que caracterizam essa ciência em vertentes histórica e filosófica. Pode-se citar alguns importantes representantes dessa temática, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer e Paul Ricouer. (XAVIER, 2022)

**O exercício da interpretação** a partir dessas referências acima, passa a ter considerações pontuais a partir da hermenêutica filosófica contemporânea. Explicar é uma forma de interpretar. Ademais, o conceito *hermeneuein*, traduzido por interpretar aparecem algumas vezes em textos filosóficos que remetem à Antiguidade. (XAVIER, 2022)

Nesse horizonte, é considerável observar a hermenêutica filosófica ganha importante corpo quando se trata da relação entre a mesma e as religiões. (XAVIER, 2022)

Acentua-se a essas pontuações, de que Pontifícia Comissão Bíblica considera nas pautas de suas discussões, a atividade da exegese bíblica em sua relação com a hermenêutica contemporânea, ligada à importante questão da subjetividade no conhecimento e principalmente no que se refere ao terreno histórico. A análise da comissão, atenta-se à história da hermenêutica fundamentada principalmente no trabalho de vários pensadores alemães, que colocaram em destaque que essa ciência se define a si mesma como o estudo da própria compreensão. (IBI, n. 71 APUD XAVIER 2002)

### 3.3.2. A HERMÊNUTICA TEXTUAL DE FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER (1768-1834)

Esse filósofo e teólogo considerou de total importância a temática da religião, uma vez que para ele, ela toca pontualmente a relação do homem com a Totalidade e identifica a experiência religiosa no contexto do **império dos sentidos**. Nessa linha, esse hermeneuta considera que a interpretação de um texto religioso ou não, deve ir além do simples entendimento do conjunto de regras ou de uma hermenêutica meramente filológica, mas sim de uma **hermenêutica geral** que possa servir de base para todos os tipos de interpretação de textos. Schleiermacher compreende a religião por exemplo, a partir de do sentimento religioso chamado por ele de “sentimento de dependência absoluta”, onde há uma importância nas experiências profundamente sentidas. Logo, intuição e sentimento do absoluto ganham

notoriedade. O sentimento religioso nas suas nuances, a partir dessa óptica hermenêutica, é uma manifestação do sentimento de dependência desse absoluto. Nesse foco, a hermenêutica se torna uma arte da compreensão (XAVIER, 2002). Sendo assim, somos convidados a entender que essa **hermenêutica geral** invoca uma relação vivente com o processo de criação que naturalmente conclama uma relação crítica, que se desdobra em sua vontade de elaborar as regras universalmente validas da compreensão (RICOEUR, 1980, P.71 APUD XAVIER, 2022, P. 514).

### 3.3.3. A HERMENÊUTICA TEXTUAL DE WILHEM CHRISTIAN LUDWIG DILTHEY (1833 – 1911)

Seguindo as pegadas de Schleiermacher, Dilthey com a “crítica da razão histórica”, alegava que hermenêutica das expressões essenciais da vida humana, seja no setor jurídico, da literatura ou das escrituras sagradas, implicam um movimento de compreensão histórica e que iria na contramão do domínio científico do mundo natural. Dessa feita, encontrava-se o destaque do sujeito em relação a mensagem decorrente do texto, uma vez que só ele é capaz de expressar-se por meio do texto. Esse hermeneuta, compreendido como o intérprete entre hermenêutica e história, concentrava-se em conceber o encadeamento histórico, pois a história vem antes da coerência de um texto, além de ser a máxima **manifestação e expressão do seu existir**. O homem então, não tem apenas um texto a interpretar, mas, concomitantemente a sua própria historicidade. Seu olhar hermenêutico reivindica estruturas históricas que viabilizam a interpretação, ou segundo Reale; Antisere (2007, p. 455, apud, Xavier, p. 514): “Toda beleza, toda santidade, todo sacrifício, revividos e interpretados, descerram perspectivas que revelam uma realidade”.

### 3.3.4. A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

Conforme Xavier (2002), essa hermenêutica caracteriza-se pela passagem da epistemologia das ciências humanas à ontologia da compreensão. Não se refere à ciência ou regras da interpretação textual, mas a **explicação fenomenológica da própria existência**. Uma hermenêutica do ser como existente. O filósofo de cunho fenomenológico-existencial em questão, entende que as ciências do espírito não são apenas objeto de reflexão, mas sim que elas devem ser compreendidas a partir de sua constituição ontológica na relação com o sujeito. Olha a hermenêutica como uma prática fenomenológica que compreende o *Dasein* (ser - aí no mundo que se relaciona com si mesmo, outros e coisas) na sua *facticidade* (esse ser - aí “jogado” no mundo que se compreende imediatamente como finito, *angustiado* e como um autoprojeto

a realizar-se pelo cuidado na sua relação cotidiana em busca de um sentido). A questão do *Dasein* para a hermenêutica exige a passagem do compreender-se a si mesmo. Nesse horizonte, advoga Xavier (2002:515): “para o filósofo, compreensão e interpretação são modos **fundantes** da existência humana”.

Jervolino (1993, p. 81 apud Xavier, 2022, p. 515) fomenta maior compreensão das explanações acima quando alega: “[...] o ato da compreensão constitui-se pelo círculo hermenêutico construído pelo signo em sua estrutura de *mundalidade*, que revela um mundo em situação; o mundo como possibilidade de ser.

A hermenêutica, por sua vez, é o modo unitário de ter acesso, de questionar, de organizar, de abordar e explicar a facticidade. (HEIDEGGER, 2004b APUD GONÇALVES, 2012) Esta é o objeto da hermenêutica, porque é a *vida fática* que está capacitada a ser compreendida e interpretada. Cabe à hermenêutica propiciar que a *facticidade*, que é o existir próprio do homem, concebido em seus diversos momentos, em sua temporalidade, se efetive no “como” realizar a vida enquanto vida vivida. (GONÇALVES, 2012)

Gonçalves (2012), apresenta a análise da religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, centrada na *faktische Lebenserfahrung*. Isso se justifica pelo fato de o filósofo alemão ter construído uma fenomenologia hermenêutica e ter utilizado esse instrumento filosófico para analisar a experiência religiosa em personagens importantes do cristianismo, evidenciando seu foco nessa forma religiosa de expressão de fé. A fenomenologia hermenêutica formulada por Heidegger tem seu ápice na expressão *faktische Lebenserfahrung*, elaborada nos primórdios de sua obra. Essa formulação não está isenta da ocupação com questões religiosas por parte do Heidegger, especialmente por esse filósofo ter estudado filosofia e teologia com jesuítas, apreendendo o neotomismo e ter desenvolvido sua livre-docência sobre o beato Duns Escoto, excelente pensador cristão do período medieval. (HEIDEGGER, 1978 APUD GONÇALVES, 2012) Além disso, esse crucial filósofo preocupou-se com a história do ser tomada da metafísica clássica, para quem atribuiu o esquecimento do ser e o aprimoramento do ente, principalmente do ente supremo – Deus. A trilogia que fundamenta a fenomenologia hermenêutica é composta das seguintes obras: *Phänomenologie des Religiösen Lebens, de 1920-21; Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, de 1921-22; e Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, de 1923*. Delas serão inferidos os conceitos de fenomenologia, de hermenêutica e de facticidade, que fundamentam outros conceitos importantes, tais como mundo, história, fenômeno e experiência. É possível inferir o conceito de fenomenologia hermenêutica da facticidade e **aplicá-lo à análise da religião**, tendo como elemento analítico

de concentração fundamental a *faktische Lebenserfahrung*. As três configurações podem ser apresentadas respectivamente da seguinte maneira: o “como” viver a fé cristã, a experiência religiosa em meio às tensões da vida e o “irracional” da experiência religiosa. Em seguida, será apresentado o modo como, em três experiências cristãs, o filósofo desenvolve esses conceitos na análise da religião: as cartas paulinas aos Gálatas e aos Tessalonicenses, o livro X das Confissões de Agostinho e a mística medieval. Pode-se de certa forma, entender que a religião é experiência religiosa desenvolvida em meio à vida fática com todas as suas tensões, inquietações e projeções. A religião é, então, experiência do divino no *locus fático* da vida em que a existência encontra seu próprio sentido. (GONÇALVES, 2012)

Heidegger atenta para a necessidade do cuidado com a *vida fática* do *Dasein*, que é o homem imerso na existência à procura de sentido para sua própria vida, e apreendida em sua situação própria. Esse cuidado implica em ater-se ao significado da experiência de vida, compreendido nas mutações, no dinamismo e na abertura às diversas possibilidades que se apresentam na própria vida do *Dasein*. (HEIDEGGER, 1985 APUD GONÇALVES, 2012) Por isso, o método fenomenológico a ser aplicado na análise da religião deverá assegurar a análise da vida, vista em sua facticidade, implicando romper com estruturas analíticas que desembocam em prescrições normativas e dogmatismos. Consequência disso é que Heidegger não desenvolveu qualquer âmbito de uma análise exegética e teológica, mas concentrou-se na análise fenomenológico-hermenêutica da facticidade. Ao considerar o caráter histórico da experiência mundana do homem, ele compreende que a experiência religiosa é uma experiência de *vida fática*, na qual emerge a preocupação de “como” viver o que se acredita, em assumir as tensões da própria vida, para se buscar a *beata vita*, e em mergulhar na relação com o divino, de modo a silenciar-se diante dele, para venerá-lo, admirá-lo e senti-lo afetivamente. Com isso, a experiência religiosa é marcada pelos diversos afetos, supera o conjunto das prescrições rituais, morais e dogmáticas que as instituições religiosas desenvolvem com intensidade e densidade. Ao aplicar a fenomenologia hermenêutica da facticidade na análise da religião, Heidegger possibilita a apropriação da experiência religiosa em sua densidade de significação e de despojamento humano na relação com a divindade. Apropriação de um conteúdo que é marcado por afetos que correspondem às mais diversas experiências que o homem faz ao longo de sua vida e, principalmente, pela busca de sentido dessa mesma vida. (GONÇALVES, 2012)

Diante de todas as explanações dedicadas acima nesse item, ressalto o caráter ontoteológico da metafísica nesse momento específico da grande obra do grande filósofo, onde

a experiência religiosa da *fé* cristã alinhada com a divindade, podem ser fontes de sentido existencial na *vida fática* do sujeito como já apresentado.

### 3.3.5. A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HANS-GEORG GADAMER (1900 – 2002)

Gadamer se contrapõe ao conceito de verdade de seu professor Heidegger e o de método de Dilthey, fundando assim uma descrição fenomenológica da compreensão. Foca sua hermenêutica no horizonte da linguagem que pode ser compreendida como uma inteligência capaz de mostrar sua vida íntima, como acontece no interior da do diálogo e do acontecimento da compreensão. Introduz aos problemas epistemológicos o caráter finito da compreensão enquanto tema ontológico e se colocou à disposição de debater sua filosofia com as ciências humanas, na Arte, História e Linguística, aplicando o conceito de *estranheza*, que seria uma postura de distanciamento por parte do sujeito em relação ao objeto estético, histórico e linguístico. (XAVIER, 2002) Na primeira disciplina a captação da realidade estética do homem depara-se com o juízo distanciado do gosto; na segunda confronta a postura da objetivação da historiografia documental e na última defende que o caráter linguístico da experiência humana seria muito mais do que se de qualquer metodologia linguística, semiótica ou semântica. (RICOEUR, 1992, P. 456 APUD XAVIER, 2022, P. 516)

De acordo com Gadamer, entender adequadamente um texto, seria misturar o meu inevitável horizonte de preconceitos e expectativas com o que teve o autor, e se insinua no resultado literário, porém, o que não seria interessante fazer, caso realmente se queira entender algo, é forçar o autor a entrar no meu horizonte de compreensão. Se se encontra muito distante do meu tempo e da minha cultura, perceberei que preciso me munir de conhecimentos suplementares, capazes de ampliar esse meu horizonte prévio. De forma alguma poderei transladar por inteiro para a desconhecida perspectiva daquele a quem leio a séculos de distância e com o prisma deformador de uma tradução. No entanto, é um dever tentar o máximo que se puder. Exemplifica-se no evidente problema da exegese neotestamentária, que foi campo de batalha e se forjaram as melhores armas da hermenêutica, pelo menos antes do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa. (GARCIA-BARÓ, 2015)

Gadamer, baseado no conceito de *Dasein* de seu professor Heidegger, entende que a compreensão não é apenas um dos modos de comportamento do indivíduo, mas o **modo de ser** do próprio *Dasein* e como é cunhado aqui o conceito de hermenêutica. Sendo assim, a questão da hermenêutica não perpassa pela questão do método, não se interessa por um método da compreensão que permita submeter os textos igual a qualquer outro objeto da experiência ao

conhecimento científico, não sendo assim então, uma metodologia das ciências do espírito, embora também se trate de ciência. (XAVIER, 2002)

Na perspectiva desse filósofo, seu trabalho pode ser aplicado a toda experiência cultural, a tudo que possa ser expresso linguisticamente, o que permite a ele tecer a expressão “experiência hermenêutica”. (JERVOLINO, 1993 APUD XAVIER, 2022)

Nesses termos acima, a hermenêutica é um encontro do ser com a linguagem, a compreensão, a história, a existência e a realidade. (XAVIER, 2002)

### **3.3.6. A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR (1913 – 2005)**

Para esse hermenêuta, é o ser filósofo que impulsiona uma boa investigação teológica. Além disso, a ideia de sentimentos e atitudes identificados como religiosos, ocupa lugar de destaque em sua obra, principalmente a temática do sentimento de consciência absoluta, que é inserida no que chamou de consciência religiosa. Esse sentimento compreende o sujeito de um modo mais “profundo” e se suporta por uma fonte originária. Pode se afirmar, que as aproximações teológicas de Ricoeur, fundamentam-se na experiência existencial de sua fé e na busca daquilo que pode ser compreendido no sentido da experiência entre o homem e Deus. (XAVIER, 2002)

Em relação a hermenêutica textual, ele se preocupa com uma interpretação baseada em uma instância metodológica em oposição a uma compreensão hermenêutica. Nesse horizonte, a hermenêutica ricoeuriana se coloca em uma tarefa específica: “buscar o sentido mais rico, mais elevado e mais espiritual”. (RICOEUR, 1995, P. 48-49 APUD XAVIER, 2022, P. 516)

Xavier (2022), afirma que Ricoeur entende que o texto escrito é um discurso que poderia ter sido dito e que nasce no lugar da fala. A escrita seria um modo do discurso se libertar da *factualidade* da voz, o que permite compreender que o texto é em sua origem um fenômeno do discurso. E esse fenômeno da escrita torna o texto autônomo na sua inteligibilidade, garantindo a diferença entre significação textual em si e a significação psicológica original do autor, que para ele não coincidem. Tem-se um texto e não um sujeito falante. Desse modo, esse filósofo defende que se deve explorar a singularidade da obra que permeia o desdobramento de uma exegese que procura romper com essa significação do autor. Nessa toada, Ricoeur elabora seu estatuto epistemológico da teorização de um texto em cinco tratados, onde dois se destacam devido ao seu teor existencial, sendo: a obra do discurso como projeção de um mundo e a obra de discurso como mediação da compreensão de si. Com essa perspectiva, ele entende que há

uma dialética entre a fala e a escrita, o que exige o fenômeno da distanciamento pelo leitor para estabelecer a autonomia do texto, que há uma certa distância da compreensão do sujeito em si mesmo, na sua relação com o mundo e sua escrita. Uma hermenêutica além texto.

Esse autor, propõe uma hermenêutica não do texto em si, mas dessa problemática apresentada acima pelos textos escritos, indo da “coisa do texto” (Gadamer) ao mundo do texto, percurso esse fundamentado pelo ser-no-mundo heideggeriano. (XAVIER, 2002)

No que tange a subjetividade do leitor, ocorre uma espécie de reconfiguração, onde o mundo da obra e o mundo do leitor são alterados pelo caráter estético da receptividade do texto, condição *sine qua non* da sua hermenêutica textual. O leitor também é afetado na sua compreensão de si e do mundo. (XAVIER, 2002)

Ricoeur, transporta essa sua epistemologia para a especificidade do discurso religioso no que tange a linguagem religiosa. Em suas obras elucida que a linguagem religiosa não carece de sentido, mas ao contrário, é uma linguagem supercarregada de sentidos e que é possibilitadora de desvelar novas facetas da realidade e da verdade, pois nesse é dito o que não se é dito em outras modalidades de discurso. (RICOEUR, 2011 APUD XAVIER, 2022) É até mesmo, uma porta para que o leitor do discurso religioso possa-se identificar com o projeto de uma nova existência que o mundo do texto desvela, onde o ministério de Deus usa a linguagem para manifestar-se. Os textos considerados sagrados permanecem em aberto, flertando o tempo todo para uma referencialidade que os transcende. (XAVIER, 2022)

Finalizando, Xavier (2022:519) alega: “[...] dizer Deus ou sagrado significa encontrar na linguagem o seu sentido e a sua função semântica e ontológica”.

### **3.3.7 BREVE CONSIDERAÇÕES SOBRE A HERMENÊUTICA TEXTUAL E A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA**

Salientando a contribuição de uma fenomenologia hermenêutica filosófica para a fenomenologia da religião, entende-se que há uma hermenêutica geral textual em Schleiermacher e Dilthey. Já em Heidegger (antigo assistente de Husserl), Gadamer (aluno de Heidegger) e em Ricoeur (aluno de Gabriel Marcel), percebe-se já um caráter fenomenológico-hermenêutico, advindos de maior convergência com a fenomenologia Husserliana, destacado **as peculiaridades internas da obra de cada autor discutidas já explanadas acima.** Integrase a isso, o crédito de uma possível contribuição metodológica de uma fenomenologia-hermenêutica filosófica como *organon* à uma hermenêutica em Ciência da Religião e Teologia

que podem ser enviesadas por um processo interpretativo, conforme veremos brevemente abaixo.

### 3.3.8. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A HERMENEUTICA TEOLÓGICA

Xavier (2022), traz o entendimento de que a hermenêutica filosófica apresentada acima, nos seus variados pensadores, serve de ferramenta para a prática de uma hermenêutica teológica. Por exemplo, como *organon* à uma hermenêutica bíblica sob o enfoque de Schleiermacher, que pregou a sua hermenêutica geral, como modo de o que é o compreender, sobre o lugar do leitor, a historicidade do sentido etc. Nesse sentido, a hermenêutica teológica se mostra como um tipo particular de hermenêutica filosófica e Ricoeur arquitetou um caminho para esse tipo de aplicação da hermenêutica. Dessa feita, a teológica, supõe uma análise dos textos em relação experiência religiosa, mas pede necessariamente uma reflexão filosófica sobre os discursos que constituem, o que pode ser dito da confissão de *fé* enquanto tecido do discurso religioso. Ricoeur ao propor essa relação entre as duas, chega perto da teologia da correlação do teólogo alemão Paul Tillich (1886-1965), que também entendeu a importância dessa relação Filosofia x Teologia, deixou claro que a filosofia se ocupa da questão fundamental sobre a pergunta que o homem faz sobre sua própria existência, e que a Teologia se ocupa em na busca em tentar fornecer essa resposta. Diante de tudo isso, o trabalho de Ricoeur, se mostra como uma profícua **arqueologia de sentido**, que permite tocar a unicidade de seu referente, o **inaudito da manifestação do divino velado no texto**. Nesse horizonte, a hermenêutica filosófica aplicada na Ciência da Religião e Teologia, tem como alvo mostrar a “humanidade do texto”, enquanto experiência narrativa da manifestação do homem com aquilo que considera sagrado.

“A hermenêutica de Ricoeur, em sua fatura textual nos apresenta um processo de decifração com alcance relevante: vai de um conteúdo e de um significado manifestos para um significado latente ou escondido”. (XAVIER, 2022, P. 520)

### 3.3.9. A HERMENEUTICA FILOSÓFICA APLICADA NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO E À TEOLOGIA.

Pode-se considerar dadas as explicações acima, que há uma nova configuração da hermenêutica que emerge como um ato fenomenológico, onde ela mesma se apresenta como ponto crucial dos atuais problemas das religiões comparadas. Nesse sentido, entende-se que a relação entre fenomenologia e a hermenêutica pode ser valiosa para percorrer uma análise

profunda das marcas que o sagrado imprime na história, pois o homem na sua relação com o que considera sagrado é um objeto fenomenológico. (XAVIER, 2022)

Ricoeur (2008:65 Apud Xavier:520) alega: “[...] a ideia de hermenêutica não pode reduzir-se a mera interpretação filológica, ela é possuidora de uma razão original que invoca uma epistemologia e uma metodologia dinâmicas de apreensão do sentido, das palavras e das escrituras. Nessa mesma perspectiva, Xavier (2022), advoga que a hermenêutica é relevante à Ciência da Religião e Teologia, para se aventurar na interpretação do sagrado velado e escondido. Devido ao esquecimento do significado instantâneo das hierofanias enclausurados pela precisão da linguagem técnica e unívoca, necessitamos de uma crítica que possa restaurar os sentidos originários, ao invés de reduzi-los com uma interpretação competente. Tecidas essas considerações, não se pode deixar de destacar a linguagem sob uma óptica semântica, pois é na instância do discurso que a linguagem falada tem uma referência, o que significa dizer que falar é dizer alguma coisa de alguma coisa. Aplica-se uma hermenêutica na linguagem religiosa, pois ela é antes de tudo uma experiência religiosa que se mostra cheia de sentidos. **Entende-se assim que o ser é o ato que vem à tona na linguagem.** O sentido da experiência religiosa é compreendido na linguagem, na sua codificação textual, seja na intertextualidade bíblica, seja nos relatos antropológicos ou transcendentais em sua invocação de interpretação.

Finalizando, deve-se pontuar também, que quando estamos em frente à um texto religioso por exemplo, ou de até mesmo uma manifestação em *loco*, podemos descobrir novas possibilidades de ser, pois nessa união de horizontes existenciais emerge um resultado ontológico inevitável.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe ressaltar que o termo fenomenologia já era empregado desde a segunda metade do século XVIII, no caso da Alemanha e surge com o correspondente de Kant, Johan Heinrich Lambert, como leis dos fenômenos. Já no contexto inglês, é utilizado como descrição e classificação de dados segundo características observáveis. (JAMES, 1995, p. 23 APUD PIPER, 2019, p. 802)

A partir do trabalho de Husserl, principalmente com a obra *Ideia para uma filosofia pura* e *Uma filosofia fenomenológica* de 1913, que alguns teólogos e filósofos interessados nos estudos da experiência religiosa tornam-se mais influenciados por essa obra metodológica magna. Alguns nada, outros pouco e outros já fenomenológicos em sua estrutura. A fenomenologia é um método que pode ser usado em várias ciências na relação homem x objeto.

Surge como alternativa crítica aos determinismos e reducionismos vigentes no final do século XIX e que também serviu de influência para o estudo religioso. Abono assim, crédito para o trabalho desse célebre filósofo e professor. Nesse horizonte, Piper (2019) diz que a fenomenologia da religião surge com a intenção de superar as abordagens muito particularistas da história da religião, com sua ênfase em um grupo ou tradição religiosa específica.

Um dos que foi fortemente influenciado por esse movimento intelectual foi Rudolf Otto. Contudo, como vimos, existem críticas robustas em relação a sua obra *O Sagrado*, além de denotar que tentou introduzir uma fenomenologia originária, mas que “não resistiu” à uma certa “tentação” de **determinar** uma experiência religiosa especificamente judaico-cristã. Postura essa, que é totalmente divergente do objetivo magno da fenomenologia de Husserl.

Entendo que o conhecimento básico da fenomenologia filosófica propiciado nesse trabalho, existe como matriz e fornece material referencial crítico teórico em relação as três linhas usuais em fenomenologia da religião, principalmente ao que se refere ao ramo clássico de Rudolf Otto, conforme apresentado nessa obra, assim como, além desses três enfoques tradicionais. Soma-se a isso, a partir da modesta apresentação de filósofos fenomenólogos e hermeneutas, seguidores de Husserl, que participaram de uma fenomenologia e hermenêutica da experiência religiosa, uma dilatação do horizonte de compreensão além dessas três tradicionais linhas em fenomenologia da religião, obtendo assim, material teórico para análises mais amplas em fenomenologia da religião, indo adiante com comparações, convergências e divergências nesse terreno heterogêneo. Pontuo também em destaque, a contribuição da hermenêutica filosófica como *organon* para uma possível hermenêutica em Ciência da Religião e Teologia, alcançando assim, uma imersão nesse tão dilatado arcabouço de compreensão da experiência humana religiosa.

Finalizando, entendo que esse trabalho tem um caráter exploratório superficial, estando em aberto para maiores aperfeiçoamentos, além de uma possível abertura para possíveis aplicações da fenomenologia e hermenêutica filosóficas, na metodologia teórica e (ou) prática, institucionais, ou não, na Ciência da Religião ou Teologia, as quais não foram objetos nesse trabalho.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARRASCO, B. Gabriel Marcel e o existencialismo. Site EX – Isto. Ateliê filosófico de atividades em filosofia e psicologia. 2017. Disponível em: <https://www.ex-isto.com/2017/12/marcel-existencialismo.html>

- CARVALHO, G.** Teoria da experiência religiosa de Gabriel Marcel. *REVISTA Ciência da Religião História e Sociedade*. Editora Revistas Mackenzie. Ciências da Religião: história e sociedade, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 243-266, dez. 2014.
- CRUZ, R.J.B.** Rudolf Otto e Edmund Husserl: considerações acerca das origens do método da Fenomenologia da Religião. *Revista Horizonte-PUC-MINAS*. Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p.122-141, dez. 2009 – ISSN: 2175-5841.
- FILHO, J. R. F. M.** Por uma fenomenologia da religião. Entrevista à Ângela Ales Bello. *Revista Caminhos-PUC-GOIÁS*. Goiânia, v. 19, n. 2, p. 483-496, 2021.
- GARCÍA-BARÓ, M.** A hermenêutica como método. In: Husserl e Gadamer. *Fenomenologia e hermenêutica*. São Paulo. Salvat. 2015, p, 121-133.
- GONÇALVES, P. S. L.** A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. *Revista Horizonte-PUC-MINAS*. Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 566-583, abr./jun. 2012 - ISSN: 2175-5841.
- KAHHALE, E. M. P.** Fenomenologia: Fundamentos epistemológicos e principais conceitos. In: KAHHALE, Edna. M. P. *A diversidade da Psicologia. Uma construção teórica*. São Paulo. Cortez, 2002, p, 178-186.
- MENDES, E. S.** Introdução à fenomenologia. *Revista Caminhos-PUC-GOIÁS*. Goiânia, v. 19, n. 2, p. 497-501, 2021.
- PIEPER, F.** Fenomenologia da religião como essencialista e criptoteologia: reconsiderações críticas. *Revista Horizonte, Belo Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 801-831, maio/ago. 2019 – ISSN 2175-5841.
- RUBEN, M.** Site história da Igreja. História da Igreja Professor Márcio Rubem. Marcel, Gabriel. 2022. Disponível em <https://historiadaigreja-com.webnode.page/n/marcel-gabriel-1889-1973-/>
- STERN, F.** Metodologia em Ciência da Religião. *Revista Relegens Thréskeia- 2020- UFPR*. V.09N1 (2020) –pp.138a160. ISSN 2317 – 3688.
- USARSKI, F.** Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *REVER-Revista de Estudos da Religião*. São Paulo /Nº 4 / 2004 / pp. 73-95 ISSN 1677-1222.
- USARSKI, F.** Verbete Fenomenologia da religião. In: USARSKI, F. TEIXEIRA, A. DECIO, J. *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo. Paulinas. Loyola. Paulus, 2022, p, 406-408.
- VARGAS, C. E.** A clarificação fenomenológica de Edith Stein. Ponte epistemológica entre a antropologia filosófica e a teologia simbólica. *Revista Interações*. PUC-MINAS - Cultura e Comunidade. Uberlândia, v. 7 n. 12, p. 165-181, jul./dez. 2012.
- XAVIER, J. D. F.** Verbete Hermenêutica. In: USARSKI, F. TEIXEIRA, A. DECIO, J. *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo. Paulinas. Loyola. Paulus, 2022, p, 512-522.





