

Religião a partir da experiência originária da vida: proposta de Heidegger e sua crítica ao Sagrado de Otto¹

Religion from the original experience of life: Heidegger and proposed his criticism of Sacred Otto

Miguel Angelo Caruzo²
miguelcaruzo@gmail.com

Resumo

Este trabalho visa apresentar a proposta heideggeriana de acesso ao fenômeno religioso, bem como sua crítica ao conceito de irracional no pensamento de Rudolf Otto. Este autor postulou em sua obra *O Sagrado*, publicada em 1917, a presença do elemento racional e irracional na religião. Entretanto, sua concepção está no âmbito neokantiano, cuja estrutura é transcendental, constituída pela dicotomia sujeito/objeto; perspectiva debatida criticamente no início do século XX. Entre os que visavam superar essa corrente de pensamento, está o filósofo alemão Martin Heidegger. Este pensador, entre 1918 e 1919, esboçou considerações visando um curso, intitulado *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, que não foi ministrado. Essas anotações, de cunho fragmentário, continham, entre outras abordagens, uma breve crítica ao pensamento de Otto. Além disso, a totalidade dessas anotações possui oposições aos pensamentos que, segundo o filósofo de Messkirch, visam lançar o olhar à religião a partir de constructos teóricos que obnubilam a esfera da experiência originária da vida. Nossa proposta, portanto, é apresentar a perspectiva de Heidegger e demonstrar em que medida, para este, o ponto de vista de Otto é limitado.

Palavras-chave: Heidegger; Otto; religião; sagrado; vida.

Abstract

This paper presents Heidegger's proposal for access to religious phenomena, as well as his criticism of the concept of the irrational thought of Rudolf Otto. This author stated in his book *The Sacred*, published in 1917, the presence of rational and irrational element in religion. However, its design is in the neo-Kantian framework, whose structure is transcendental, constituted by the subject/object dichotomy; perspective critically debated in the early twentieth century. Among those who sought to overcome this current of thought, is the German philosopher Martin Heidegger. This thinker, between 1918 and 1919, outlined considerations aiming a course entitled *The philosophical foundations of medieval mysticism*, which was not given. These notes, fragmentary nature, contained, among other approaches, a brief critique of the thought of Otto. Moreover, all these notes have oppositions to the thoughts, according to the philosopher of Messkirch, aim to gaze religion from theoretical constructs that

¹ Texto referente a uma comunicação apresentada na 3ª Semana de Ciência da Religião da UFJF realizada entre os dias 6 e 9 de outubro de 2014.

² Bacharel (2008) e licenciado (2010) em filosofia, especialista em filosofia clínica (2012), mestre (2013) e doutorando em ciência da religião realizando pesquisas na área de concentração de filosofia da religião pelo PPCIR/UFJF, bolsista CAPES.

obnubilam the sphere of primordial experience of life. Our proposal therefore is to present the perspective of Heidegger and demonstrate to what extent, for this, the view of Otto is limited.

Keywords: Heidegger; Otto; religion; sacred; life.

Introdução

Com o presente artigo intentamos apresentar duas perspectivas de acesso fenomenológico à religião: a de Martin Heidegger (1889-1976) e a de Rudolf Otto (1869-1937). O viés a partir do qual nos focamos está na condição de possibilidade de se pensar a experiência religiosa dentro de uma perspectiva fenomenológica. Uma vez que nos manuais de Ciência da Religião (GASBARRO, 2013; FILORAMO, PRANDI, 2010) Rudolf Otto é apontado como um dos precursores da fenomenologia da religião, nosso trabalho focará a divergência de Heidegger³ em relação ao modo como esse pensador buscou pensar a experiência do religioso. Otto postulou em sua obra *O Sagrado*, publicada em 1917, a presença do elemento racional e irracional na religião. Sua proposta é a de mostrar *o sagrado* como uma categoria *a priori* da experiência humana e, por esta, suscitada. Entretanto, sua concepção se encontra no âmbito neokantiano, cuja estrutura é transcendental, constituída pela dicotomia sujeito/objeto. Esta perspectiva é amplamente debatida de modo crítico no início do século XX. Dentre os que visavam superar essa corrente de pensamento, está Heidegger. Este filósofo, entre 1918 e 1919, esboçou considerações visando um curso intitulado *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, que não foi ministrado. Essas anotações, de cunho fragmentário, continham, entre outras questões, uma breve crítica ao pensamento de Otto. Além disso, a totalidade dessas anotações aponta para oposições aos pensamentos que, segundo o filósofo de Messkirch, visam lançar o olhar à religião a partir de constructos teóricos que obnubilam a esfera da experiência originária da vida. Portanto, nos propomos apresentar a perspectiva de Heidegger e demonstrar em que medida, para este, o ponto de vista de Otto é limitada ou inadequada para se pensar o fenômeno da experiência religiosa. Por fim, trataremos da contribuição da abordagem heideggeriana, bem como os limites desta para o estudo da religião.

³ O fato de Heidegger não ser apresentado nesses manuais pode ser esclarecido a partir das considerações presentes no tópico deste artigo no qual é apresentada sua proposta fenomenológica e na conclusão.

Rudolf Otto: *O Sagrado*

Na obra *O Sagrado*, Otto tem por finalidade mostrar que a religião é constituída de dois elementos: o racional e o irracional. O racional é o âmbito no qual a experiência irracional é organizada de modo discursivo para fins de formular uma espécie de sistematização da experiência religiosa. O irracional é o *sagrado*. Trata-se de uma categoria *a priori* presente no homem e que é fundamental para a constituição da religião. Mas, para que o sagrado se manifeste é necessário algo que o suscite, a partir de uma espécie de maiêutica socrática. No caso do cristianismo há os profetas como esses suscitadores, mas o representante mais fundamental da experiência religiosa cristã, conforme veremos abaixo, é o próprio Cristo.

Otto abre sua reflexão afirmando que o teísmo tem como característica buscas de definições claras sobre a divindade. Trata-se de atribuir aspectos como espírito, razão vontade, etc., a partir da correspondência racional presente na percepção limitada do próprio homem. Estes aspectos são absolutizados quando referidos ao divino. A religião é racional na medida em que aborda conceitualmente características da divindade tornando-as acessíveis ao pensamento. “Somente por intermédio deles [dos conceitos] é possível ‘fé’ como convicção com conceitos claros, à diferença do mero ‘sentir’.” (OTTO, 2007, p. 33). O sentir, afirmado por Goethe e Schleiermacher como predominantes da religião é, segundo Otto, rechaçado pelo cristianismo, uma vez que o conceito caracteriza a superioridade de uma religião. Por este motivo, mas não somente por isso, o cristianismo é superior às demais religiões (cf. OTTO, 2007, p. 33).

No entanto, é preciso salientar que o fato de a conceituação tornar uma religião superior, não significa que o atributo racional esgote a essência da divindade. Embora esteja presente nos discursos edificantes, na pregação, na elaboração doutrinária, o aspecto racional ocupa um primeiro plano, mas não esgota a divindade “uma vez que se referem e têm validade apenas para algo *irracional*” (OTTO, 2007, p. 34). Embora a divindade seja expressa por atributos limitados, não se pode eximir de manter essa tentativa.

Pois de alguma maneira ele precisa ser apreensível; não fosse assim, nada se poderia dizer a seu respeito. Nem mesmo a mística, ao chamá-

lo de *árreton* [inefável], queria dizer que ele não seria apreensível, senão ela só poderia consistir em silêncio. Mas justo a mística geralmente foi bastante loquaz (OTTO, 2007, p. 34).

É necessário, portanto, notar que o âmbito racional não destoa do irracional. Otto ressalta que a ortodoxia é em certa medida a mãe do racionalismo, não por uma preocupação na elaboração da doutrina ou manutenção da mesma – o que até os místicos mostraram ser.

Ao invés, ao formular doutrina a ortodoxia não soube fazer justiça ao elemento irracional do seu objeto e mantê-lo vivo na experiência religiosa, racionalizando unilateralmente a ideia de Deus, numa evidente apercepção errônea dessa experiência (OTTO, 2007, p. 35).

Essa busca por racionalizar a religião permanece, se fazendo presente tanto na teologia quanto nas pesquisas da ciência da religião. A pesquisa tende a buscar uma reconstrução evolutiva a partir do mito, da religião primitiva e das fontes. O limite dessa pesquisa, segundo Otto, está em não partir dos conceitos elevados, mas foca em âmbitos inferiores, naturais, presentes no imaginário comum, deixando de lado a experiência religiosa em seu caráter peculiar. E isto é “Admirável, ou melhor, espantoso: pois se existe um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça somente nele, esse campo é o religioso” (OTTO, 2007, p. 35).

Os adversários da religião, ao se referir à linguagem mística da religião, a tratam como um “besteirol” de palavras que não dizem nada no que diz respeito a compreensão racional. Para Otto, “Isto não deixa de ser um incentivo salutar para que se perceba que a religião não se esgota em seus enunciados racionais, e para que se passe a limpo a relação entre seus diferentes aspectos, para que ela própria se enxergue com clareza” (OTTO, 2007, p. 36).

O sagrado é, segundo Otto, uma categoria. Trata-se de um âmbito presente no campo religioso que não se restringe ao racional ou conceitual. Otto postula que o sagrado é expresso pelos termos *árreton* (impronunciável) e *ineffable* (indizível). Embora os desdobramentos do sagrado abranja a ética, não se reduz a ela. O sagrado é o elemento que confere às religiões seu cerne vivo. Mas, caracteriza-se de forma marcadamente presente entre os semitas “e de forma privilegiada na religião bíblica” (OTTO, 2007, p. 38).

Otto evoca a necessidade de designar o elemento que suscita o sagrado, mantendo sua particularidade ao mesmo tempo em que mantém sua abrangência em relação a tipos, subtipos e estágios. A este elemento, denomina *o numinoso*. Trata-se de uma categoria que se refere à interpretação, a valoração, e também ao estado psíquico numinoso, que ocorre no momento em que a categoria é aplicada.

O numinoso é *sui generis* que não é passível de uma definição rigorosa, entretanto, é possível de ser colocada em discussão. “Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente” (OTTO, 2007, pp. 38-39). Segundo o autor, o “despertar” desse caráter *sui generis*, que por este motivo pode ser até oposto a outros âmbitos psíquicos, possui também características parecidas, o que pode tornar mais “palpável” de caracterizar. “Ou seja, nosso X não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável – como tudo aquilo que provém ‘do espírito’.” (OTTO, 2007, p. 39).

O sagrado, portanto, é uma categoria composta, da qual fazem parte o racional e o irracional, mantendo-se sobremaneira seu caráter categorial *a priori*. Otto se opõe ao sensualismo e ao evolucionismo. O sagrado não se restringe a conceituação na qual elementos racionais absolutos, como perfeição, necessidade e essência estão contidos, também não é restrito ao campo ético, no qual poderia ser concebido como mero valor objetivo a fim de ditar a normatividade. “Aqui somos despachados de toda e qualquer experiência sensorial para aquilo que, independentemente de toda e qualquer ‘percepção’, está implantado em ‘razão pura’, no próprio espírito como sua primeiríssima origem” (OTTO, 2007, p. 150).

Evocando a terminologia kantiana como a “razão pura”, Otto intenta mostrar que, assim como para o autor das três críticas, há categorias *a priori* no homem que são suscitadas na experiência sensorial, mas não se restringe esta, do mesmo modo é o sagrado. Ou seja, suscitado a partir da experiência sensorial, o sagrado, que está no “fundo d’alma” (OTTO, 2007, p. 151) necessita em seguida ser purificada para ser acessada gradativamente desvinculada da experiência externa.

A *predisposição* que o espírito humano trouxe consigo quando a espécie humana entrou na história, enquanto *pendor* nele se transformou em *impulso*, em parte mediante estímulos externos, em parte por pressão endógena, ou seja, transformou-se em *impulso*

religioso, que numa movimentação tateante, numa busca formadora de fantasiosas imagens, em contínua produção de ideias a tocar para frente, procura obter clareza sobre si mesmo e encontra esclarecimento pelo desdobramento da obscura base de ideias da qual ele próprio surgiu (OTTO, 2007, pp. 153-154).

O sagrado é uma categoria *a priori* que engloba o âmbito racional e o irracional. Quanto a este, vale salientar que tem suas “próprias raízes independentes nas ocultas profundezas do próprio espírito” (OTTO, 2007, p. 173). Mas, em ambas há uma necessária e intrínseca razoabilidade interna, compreendida na cognição sintética *a priori*. Entretanto, esta não reivindica uma terminação lógica que a sustente, uma vez que o assombro e o terror diante de Deus, as orações e outras entidades que originam os costumes, apresentam-se como óbvios, simples e plausíveis. Em um exemplo retirado do Livro II da *República* de Platão, Otto (2007, p. 174) apresenta o seguinte diálogo:

Sócrates: Pois Deus é simples, é vero em ato e palavra, ele não se transforma e a ninguém engana

Adêmantos: Agora que o pronuncias, isto também fica claro para mim.

Na referida passagem, Otto destaca que a racionalização não é posta em relevo. Mas, o conceito de Deus é apresentado em sua pureza. Sócrates propõe em sua fala uma concepção dogmática, diante da qual Adêmantos admite sem titubear. O convencimento cede lugar ao reconhecimento. Esse processo de reconhecimento *a priori* se deu do mesmo modo quando Amós anuncia Javé no Antigo Testamento e, do mesmo modo, o faz Lutero em sua teologia.

A medida que os elementos racionais se juntam aos elementos irracionais conforme princípios *a priori* ao longo da evolução histórico-religiosa, os primeiros esquematizam os segundos. Isso vale para a relação do lado racional do sagrado com seu lado irracional de um modo geral, mas também isoladamente para a relação entre os elementos parciais individuais de cada lado (OTTO, 2007, p. 177).

Há dois elementos ressaltados por Otto para apresentar a experiência do numinoso: o tremendo e o fascinante. O primeiro aterroriza e distancia, e o segundo arrebatava. O tremendo, quando elaborado racionalmente, dá origem a justiça, vontade moral, exclusão do imoral e, ao ser esquematizado, fala da ira de Deus. O fascinante,

diante do mesmo processo, trata da bondade, compaixão, amor, a quintessência da graça e, em última instância, traz o matiz místico (cf. OTTO, 2007, p. 177).⁴

O fato de os elementos irracionais numa religião se manterem sempre vivos e ativos preserva-a de virar racionalismo. O fato de ela embeber-se ricamente de elementos racionais preserva-a de decair para o fanatismo ou misticismo ou neles permanecer, capacita-a a ser a religião de qualidade, civilizada, universal (OTTO, 2007, p. 178).

Há, por fim, a relação entre religião e história. Otto deixa claro que não aceita a concepção de religião natural uma vez que a religião é manifestada na história por uma seqüência de elementos que não se restringem a um movimento histórico “natural”. Para mostrar a relação da religião com a história, Otto destaca três razões:

A religião *vem a ser* na história, em primeiro lugar, quando na evolução histórica do espírito humano o jogo entre estímulo e predisposição faz com que esta última se torne ato, ato conformado e determinado também pelo jogo mútuo. Em segundo lugar, religião se torna histórica quando a própria predisposição permite reconhecer certas partes da história como manifestação do sagrado; esse reconhecimento influi sobre a qualidade e a intensidade do primeiro aspecto acima. Em terceiro lugar, religião se torna histórica quando, em função dos primeiros dois aspectos, se estabelece comunhão com o sagrado na cognição, na psique e na vontade. Assim sendo, religião não deixa de ser produto da história na medida em que somente história, por um lado, desenvolve *predisposição* para a cognição do sagrado, e, por outro lado, na medida em que ela própria, em partes, é *manifestação* do sagrado. Existe religião histórica, mas não religião “natural”, menos ainda religião inata (OTTO, 2007, p. 206).

Conforme observamos acima, as cognições *a priori*, como defende Otto, não são total e estritamente racionais, nem podem ser concebidas como inatas. Trata-se de uma característica que toda pessoa *pode vir a ter*. Mas, não tem, a princípio, um caráter de manifestação espontânea. Assim, se faz necessário ser despertado por pessoas que possuam uma capacitação superior. A analogia usada por Otto para fundamentar esse grupo seletivo de “pessoas superiores”, que trazem consigo um dom peculiar, é a do artista. Para o autor de *O Sagrado*, o artista é distinto em grau e qualitativamente em relação aos apreciadores de sua arte. “Ora”, conclui Otto, “algo semelhante se dá na

⁴ Há ainda outros elementos que derivam da experiência do numinoso como espantoso (*mirum*) e *absolutum* e seus desdobramentos. Mas, optamos por não desenvolvê-los aqui, uma vez que não prejudicará o bom andamento de nossa reflexão (cf. OTTO, 2007, pp. 177-178).

área do sentir religioso, da experiência e produção religiosa” (2007, p. 207). E no caso da religião, o dom em questão é dada em uma predisposição ao que suscita o Espírito e se manifesta como “testemunho do Espírito” (OTTO, 2007, p. 207). Em outras palavras, o profeta, traz consigo a posse do Espírito, que manifesta em seu interior sua voz e divinação. A partir da exposição e anúncio do profeta, se dá nele a possibilidade de produção da religião. Entretanto, há ainda outro nível. Se por um lado, podemos compreender o artista como um análogo, mas não comparável, ao profeta, há outro testemunho que está qualitativamente acima do profeta. Segundo nos atesta Otto:

Acima desse patamar do profeta, porém, pode-se imaginar e esperar outro patamar mais elevado, um terceiro, que também não pode ser derivado do segundo [profeta], assim como o segundo patamar não podia ser derivado do primeiro [pessoas que recebem o anúncio do profeta]. Trata-se do patamar daquele que, além de possuir o Espírito em plenitude, em sua pessoa e em sua obra passa a ser *objeto* da divinação do sagrado em sua manifestação.
Esse é mais que profeta. Ele é Filho (OTTO, 2007, p. 207).

Conforme observamos, além do fato de todo raciocínio de Otto se encaminhar para uma defesa da grandeza do cristianismo como religião mais elevada, há também a proposta de mostrar que na categoria *a priori* do sagrado se encontrar o “fundamento” da religião. Entretanto, não cairia Otto na mesma crítica que Kant, com seu constructo apriorístico, foi tão criticado por Nietzsche (2013, pp. 31-33), que afirmou, em tom sarcástico, haver em toda ideia difícil de defender, a existência de uma faculdade *a priori* que a fundamente? Em que medida Heidegger busca superar a noção de Otto ao criticá-lo ao mesmo tempo em que propõe sua solução?

Heidegger e a consciência religiosa: a faticidade

O manuscrito no qual Heidegger fez seu esboço crítico de *O sagrado*, é datado de junho de 1918. Trata-se de um texto impresso em menos de uma página e meia. Lançando mão deste manuscrito, desenvolvemos a contraposição de Heidegger feita a Otto.

A proposta de Heidegger é a de identificar e problematizar a exposição de Otto a partir de dois pontos: a primeira diz respeito ao “*Problema da consciência histórica*”,

em seguida ao “Problema do irracional” (HEIDEGGER, 2010, p. 316). Em relação ao primeiro, o autor aponta para a “Consciência da existência pessoal e da esfera de vida originária e plenificada, e, a partir daqui, forma percorrente e dominante de constituição em relação ao restante dos mundos que se impõe” (p. 316). Antes de discorrer sobre o segundo tópico, precisamos clarificar algumas questões suscitadas por essa definição de consciência.

Primeiramente, cabe notar que o conceito de consciência traz de certo modo uma ambigüidade que, pouco depois do período desse esboço, o autor abandona para tratar exclusivamente de vida fática. O próprio conjunto de escritos que deu origem a esse texto, estava em uma pasta intitulada *Fenomenologia da consciência religiosa*, na qual posteriormente Heidegger riscou o termo *consciência* e escreveu *vida*, conforme atestam os editores (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 325). Consciência era um termo utilizado por Husserl contra o qual, já neste período, Heidegger iniciava suas oposições. Essa concepção husserliana, em última análise defrontava quem a possuía (a consciência), o sujeito, com aquilo a que ela era referida, ao objeto. Em outras palavras, a forte tendência neokantiana orientada para pensar a questão da dualidade sujeito/objeto, na qual Husserl em alguma medida tendia, estava sendo contraposta por autores como o próprio Heidegger. Por isso, o termo “consciência” nos cursos ministrados – por exemplo *Introdução à fenomenologia da religião* e *Agostinho e o neoplatonismo*, ministrados entre 1920 e 1921 – não aparece.

Em seguida, ao tratar do limite de se pensar a questão do *irracional*, Heidegger observa:

O irracional é considerado sempre ainda como contraposição [*Gegenwurt*] ou limite, mas jamais é considerado em sua originariedade e constituição própria; por isso, a concessão de algum privilégio à razão ou “à crítica da razão”. Ainda não possuímos nenhuma visão verdadeira que nos entronize na consciência viva e seus mundos originários, os quais têm um enraizamento – totalmente originário e comum, embora sendo pluriestratificado –, no sentido fundamental de uma existência pessoal genuína. (Deve-se combater o enxerto do irracional no racional.) (HEIDEGGER, 2010, p. 316).

Para Heidegger, ao recorrer ao irracional, Otto nada mais faz do que manter-se no âmbito da subjetividade. Para o filósofo, é necessário encontrar um âmbito mais originário, no qual ou a partir do qual emergem essas concepções de racional, irracional,

entre outros. Nessa instância reclamada por Heidegger, a existência está inserida em sua totalidade de significado. Onde entra o elemento religioso nessa construção do filósofo de Messkirch? Segundo Heidegger,

O mundo religioso da vivência não precisa assegurar-se de sua certeza própria, comparando-se com “normatividades” da crítica cultural e das ideias. Para poder deixar isso transparente será preciso expor o fenômeno *principal* da autoconsistência de dados originários de certeza, expondo-o no respectivo domínio separado de sua consciência (HEIDEGGER, 2010, p. 316).

Com isso, Heidegger exige o estudioso da religião de compará-la a outras manifestações culturais. O fenômeno religioso possui seu âmbito próprio dentro da totalidade significativa da experiência originária da vida. Desse modo:

[...] o sagrado não pode ser problematizado como um noema teórico – tampouco como um noema irracional teórico – mas como correlato ao caráter do ato de “fé”, o qual, por sua parte, só pode ser explicitado a partir do nexos essencial-fundamental da vivência da consciência histórica. Isso não significa explicar o “sagrado” como uma “categoria da consciência”. Ao contrário, o caráter primário e essencial nele é a constituição de uma objetividade originária (HEIDEGGER, 2010, p. 316).

Nos cursos proferidos a partir de 1920, Heidegger trata da questão do pré-teórico. Para este filósofo, toda experiência humana deriva de uma instância originária: a vida fática. Esta é constituída por uma totalidade de significado que precede toda concepção epistemológica, ética e psicológica que construímos. Para ele, cabe à filosofia, por vocação própria, voltar-se sempre a essa instância que a constitui, ao passo que, todas as demais áreas são originadas desse âmbito originário, mas a ela não se voltam, uma vez que sua finalidade é outra – em geral, todas se voltam aos entes, enquanto na filosofia, o ser que os precede é seu “alvo” de pesquisa (CARUZO, 2013a).

No curso proferido entre 1920 e 1921, intitulado *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger trata do protocristianismo, valendo-se das epístolas paulinas – os primeiros textos neotestamentários. Nestas preleções, o filósofo apresenta um modo de acesso à faticidade: *indícios formais*. Em seu constructo, Heidegger aponta três sentidos a serem levados em conta quando se trata da experiência originária da vida fática: o sentido de conteúdo, o sentido de referência e o sentido de realização. Grosso modo, o

primeiro diz respeito àquilo diante do qual me encontro (os entes, concretos e abstratos de modo geral), o segundo diz respeito a relação com estes entes e o terceiro, ao *modo*, ao *como* me comporto ou lido com os dois primeiros sentidos. No caso da conversão paulina, Heidegger defende que o mundo (o conteúdo e a referência) permanecem, mas é o sentido de realização, o modo como me comporto ou interajo com o mundo, que muda (CARUZO, 2013b).

Diante disso, para Heidegger não é possível conceber o *sagrado* como um elemento *a priori* do homem, suscitado pelo numinoso. Isso acontece porque o que é suscitado não é um *a priori* “despertado” na experiência humana, mas uma mudança no modo de lidar com o mundo de significações no qual já estamos. Em seguida, Heidegger levanta as seguintes questões:

O “numinoso”: o “elemento estranho” no *sagrado minus*, o momento moral e racional. Onde se radica a ligação deste com aquele? Pertence de algum modo à estrutura originária do numinoso?

É necessária uma discussão principial em relação à categoria e à forma e sua função.

Distinga: o puro *sagrado* e os mundos e objetos *sagrados* constituídos (HEIDEGGER, 2010, pp. 316-317).

Retomando a reflexão de Otto, que o numinoso permite o “despertar” do *sagrado* que, posteriormente é racionalmente formulado em termos de dogmas, normas morais, etc. Também o *sagrado* é uma categoria *a priori* que, após suscitada, necessita de um processo de desvinculação aos elementos que a mostraram, a fim de chegar a sua forma pura. Para Heidegger, todo processo constitui um problema. A experiência originária da vida religiosa não é um despertar de um *a priori*, mas uma mudança no sentido de realização daquele que experimenta. Os objetos *sagrados*, pelo que podemos inferir, são sinais desse *como* do crente lidar com o mundo – já que todo objeto *sagrado* estava presente enquanto referência e conteúdo – e não o surgimento de um elemento externo ao “mundo” (CARUZO, 2013c).

Portanto, temos em Heidegger uma noção de compreensão de religião distinta da possibilidade de se pensar o divino, a divinação e o *sagrado* como Otto propõe. Para o filósofo de Messkirch, a pesquisa da religião a partir de uma proposta fenomenológica está em apontar para instância originária na qual a experiência tem sua condição de possibilidade e compreender elementos fundamentais dessa experiência na vida fática

do crente. Em textos posteriores, o autor chega a afirmar que discorrer acerca de Deus não é tarefa da filosofia nem da teologia, uma vez que a esta cabe pensar a vida cristã a partir da fé (e não ao que a fé se refere).

Conclusão

As duas propostas, tanto a de Rudolf Otto quanto a de Martin Heidegger, são situadas. Conforme Greschat (2005), para o europeu o cristianismo não só é uma referência do que seja religião, como todas as demais manifestações religiosas terão o cristianismo como um parâmetro de pureza. Isto é claramente visto em Otto. Os cursos de Heidegger sobre religião também se focam no cristianismo. Porém, neste caso, o autor reconhece que o “mundo” do qual faz parte já possui estes referenciais para se pensar a religião; isso pode justificar o fato de o filósofo não a comparar com outras. No entanto, negar pensar a religião naquilo que ela propõe como sendo fundamental – no caso do cristianismo, Deus – pode constituir um limite para pensar a religião, mesmo sob uma perspectiva fenomenológica ou filosófica.

O que podemos tomar como contribuição de ambos é o elemento mais profundo ao pensar a manifestação religiosa. Seja como um caráter *a priori* do sagrado, seja na mudança de sentido de realização na faticidade, a religião promove mudança de paradigma daquele que a vivencia e disso deriva a necessidade de pensá-la não somente como uma parte da expressão cultural, social ou psicológica, mas o que ela em si tem a proporcionar em prol da compreensão da humanidade.

Bibliografia:

CARUZO, Miguel Angelo. A faticidade no jovem Heidegger. In. **Seara Filosófica**. N. 7 Verão, 2013, pp. 110-121.(a)

_____. O tempo a partir da Introdução à fenomenologia da religião do jovem Heidegger. In: **26º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião: Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas.**, 2013, Belo Horizonte. Anais do Congresso da Soter. Belo Horizonte: PUC Minas, 2013. p. 443-453.(b)

_____. Religião sem Deus: contribuição do jovem Heidegger para a filosofia da religião. In. **Sacrilegens**. Juiz de Fora, v. 10, N. 1, jan/jun 2013, pp. 33-45.(c)

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Trad. José Maria de Almeida. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 75-99.

GRESCHAT, Hans-Jüngen. **O que é ciência da religião?** Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Os fundamentos filosóficos da mística medieval. In: _____. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 289-320.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.