

A filosofia da religião de Henry Duméry: crítica do método

The philosophy of religion of Henry Duméry: a critique of the method

*Domenico Costella**

*“O confronto com o cristianismo é
uma das provas em que a filosofia
melhor revela a sua essência”
(Merleau-Ponty)*

Resumo

O presente estudo investiga a análise crítica dos esquemas e categorias cristãs por meio das quais atingimos a intencionalidade da fé. Para tanto, Duméry elabora um método fenomenológico derivado de Husserl no sentido de salvaguardar a originalidade dos conteúdos da religião e da fé, mas ao mesmo tempo sublinhando que as manifestações históricas da linguagem e do significado religiosos devem passar pelo crivo da análise crítica para obter uma compreensão racional, e não absurda.

Palavras-chave: Henry Duméry; Filosofia da Religião; Fenomenologia; Cristianismo.

Abstract

This study investigates the critical analysis of the Christian structures and categories through which we achieve the intentionality of faith itself. For this purpose, Duméry articulates a phenomenological method derived from Husserl in order to safeguard the originality of the content of both religion and faith, but at the same time underlining that the historical manifestations of religious language and meaning must go through the scrutiny of critical analysis to reach an understanding that is rational, and not an absurd one.

Keywords: Henry Duméry; Philosophy of Religion; Phenomenology; Christianity.

Brevíssima Biografia de Henry Duméry

Henry Duméry nasceu em 1920 em Auzances (Creuse), na França. Foi professor do *Collège Stanislas*, membro do Centro Nacional de Pesquisa Científica e Secretário Adjunto do Instituto Internacional de Filosofia. A partir de 1966,

* Domenico Costella é membro da Congregação dos Missionários Xaverianos. Professor aposentado da PUCPR, onde lecionou história da filosofia, metafísica e epistemologia. Atualmente é professor de Ética na FAVI (Faculdade Vicentina), membro-fundador do IFIL (Instituto de Filosofia da Libertação) e membro do Conselho Estadual de Educação do Estado do Paraná. O presente artigo é haurido da sua tese doutoral, defendida na Pontifícia Universidade de Santo Tomás de Aquino, Roma, em 1974, intitulada *La filosofia della religione di Henry Duméry: critica del metodo*. O trabalho foi publicado sob o mesmo título pela Parmagraf, de Parma, em 1974. Email: <domenicox@terra.com.br>.

passou a ensinar na Universidade de Nanterre (Paris), no Departamento de Letras e Ciências Humanas. Antes disso, foi professor na Universidade de Caen.

Na tradição filosófica, Duméry se insere na corrente fenomenológica, mas tendo como pano de fundo o pensamento especulativo presente na filosofia *de l'action* de Maurice Blondel.

O tema em questão se concentra nas seguintes obras: *Critique et religion*, Problèmes de méthode en philosophie de la religion (1957); *Le problème de Dieu en la philosophie de la religion*, examen critique de la catégorie d'Absolu et du schéma de transcendance (1957); *La tentation de faire du bien* (1958).

Introdução

O presente artigo busca trilhar o caminho da reflexão acerca da relação entre o conteúdo da fé e o conteúdo da razão filosófica até chegar à contribuição específica de Henry Duméry.

A fé é uma atitude do crente que consiste fundamentalmente em atribuir um sentido à totalidade do mundo. Pergunta-se se tal atitude pode coexistir com uma perspectiva igualmente incondicional e que visa à totalidade tal qual a crítica radical. Se observarmos a trajetória do pensamento ocidental, reconhecem-se quatro modelos na tipologia do discurso filosófico encontrado na tradição cristã.

O primeiro protótipo designado pela palavra *medieval* não defende a tese de que seja possível haver uma coexistência pacífica entre a crença e o discurso filosófico; por isso, o discurso filosófico é dirigido de modo exclusivo aos *entia* (seres) que podem ser acessados pela razão. Desse modo, a filosofia medieval distingue várias classes de princípios e proposições verdadeiras, das quais algumas são acessíveis via *rationis lumine* (a luz da razão) e que são, portanto, objeto de estudo da filosofia. No entanto, aquelas classes de verdades ou proposições acessíveis por intermédio da revelação ou à luz da fé são reservadas à teologia.

O segundo modelo é o cartesiano. Ao ampliar o objeto do conhecimento, isto é, os dados da consciência ou ideias, incluindo todos os *entia* (seres), a filosofia cartesiana tornou possível a reflexão racional sobre a fé que é o dado particular da consciência cristã. Nasceram, assim, as primeiras filosofias da

religião, especialmente a de Locke e do deísmo inglês. O seu ponto de partida possuía um duplo sentido: de um lado a tentação de interpretar a fé cristã como uma crença ou religiosidade genérica e universalmente válida, esquecendo-se do fato fundamental de que não existe uma única religião, e sim várias religiões. Por conseguinte, a filosofia da religião nos moldes cartesianos não serve como fundamento metodológico para estudar a religião enquanto fenômeno. A ênfase desse modelo de filosofia da religião era metafísico sem levar em conta a especificidade do fenômeno religioso; por isso, a filosofia da religião *à la* cartesianismo não levava em conta o cristianismo.

Esta dificuldade cartesiana de compreender a religião enquanto tal desaparece com Kant. A revolução copernicana priorizando o papel do sujeito não podia não problematizar a coexistência no mesmo sujeito que conhece e que possui uma vontade, ou seja, um sujeito que vive duas atitudes fundantes: a da fé e a da filosofia. Em Kant, o problema da relação entre fé e razão é solucionado ao considerar a atitude religiosa idêntica à atitude ética numa e mesma racionalidade do sujeito. Tendo presente essa redução kantiana da religião à ética, o que ocorre é uma ruptura radical entre o campo teórico e o campo prático: *Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* [Tive, portanto, de suprimir o saber para abrir espaço para a fé].

A tematização filosófica positiva da fé cristã encontra-se na filosofia pós-kantiana seguindo três tendências principais. A primeira delas é a de Hegel: a atitude religiosa coincide substancialmente com o pensar. Sob o prisma hegeliano, a religião é subsumida na filosofia, e uma vez que para Hegel o sujeito é um sujeito histórico, a filosofia hegeliana examina as diversas mentalizações e representações figurativas do fenômeno religioso ao longo da história. Hegel insiste de maneira particular na tradição cristã, pois no interior descobre-se o pensamento filosófico – entenda-se *Absoluto* – como aquela *verdade* – absoluta – almejada pela atitude religiosa cristã. Seria interessante observar que a crítica à religião provinda de Feuerbach e de Marx não é outra coisa senão uma variação do esquema especulativo-histórico de Hegel.

A segunda tendência na filosofia pós-kantiana é a de opor a atitude religiosa à atitude filosófica. A atitude religiosa parece contribuir para a destruição da fé cristã: o filósofo que emerge é Kierkegaard, opondo a atitude religiosa ao pensamento filosófico. Entretanto, para reforçar a contraposição

entre essas duas atitudes, Kierkegaard se vê obrigado a pensar filosoficamente a fé cristã de maneira negativa, propondo-a como o absolutamente impensável – o *paradoxo absoluto* – que vem revestido de inúmeros pseudônimos.

A terceira tendência, além destas duas posições antagônicas, é a que parte da atitude religiosa e da fé cristã reconhecendo que a fé cristã, mesmo não coincidindo com o pensamento filosófico, apela para este e requer ser pensada de maneira positiva. Isso porque a fé é, de direito e de acordo com suas próprias pretensões, uma atitude universalmente válida e, como tal, deve ser universalmente comunicável. Nesta perspectiva, a filosofia torna-se uma reflexão sobre as condições de possibilidade da própria existência do crente. Esta versão de reflexão filosófica está presente nas primeiras obras de Maurice Blondel.

O exemplo de Hegel, Kierkegaard e Blondel mostra claramente que a problemática não se reduz a uma questão de incompatibilidade entre duas atitudes, uma da fé e a outra da reflexão racional filosófica, como se o crer e o pensar se excluíssem reciprocamente. O verdadeiro problema é a questão do conteúdo para o pensamento reflexivo e crítico. O conteúdo específico da fé cristã propõe ao crente uma determinada estrutura de sentido último. Esse conteúdo pode ser pensado também em termos filosóficos, pois a filosofia não possui um objeto ou um conteúdo restrito, reduzido e limitado. O pensamento filosófico é ilimitado e não se reduz. Não se trata, então, de rejeitar o conteúdo da atitude religiosa ou o bojo conceitual da fé cristã apenas porque está ligado a uma tradição específica. Na verdade, nem mesmo o conteúdo da fé cristã é reduzido, restrito e limitado. Há, portanto, um âmbito congênito entre o conteúdo da fé cristã e o conteúdo filosófico.

Ao tentar aproximar a fé cristã da filosofia, nem uma única perspectiva e nem outra deveria se dar ao luxo de se fechar ao diálogo honesto e crítico. A fé é aquilo que pretende ser a verdade (última) válida para todos. Todavia, para tanto, ela pode ser submetida à contraprova: ela pode se tornar também um conteúdo pensável? Logo, exclui-se a solução superficial de uma simples *coexistência pacífica* entre a fé e a filosofia bem como a tentativa de substituir a verdade de fé pela verdade filosófica.

Permanece, conseqüentemente, a afirmação de fé que exige e, de certa forma, põe a razoabilidade, a intencionalidade e a sensatez filosófica de seus próprios conteúdos. Longe de ser um conteúdo irracional e meramente

sentimentalista, os conceitos ligados à fé cristã podem ser compreendidos pela razão humana. É exatamente nessa problemática que se insere o projeto fundamental de Duméry. Seu projeto filosófico visa analisar crítica e reflexivamente os esquemas, os conceitos e as categorias cristãs por intermédio dos quais se reconhece a existência da intencionalidade da fé.

1. A obra de Henry Duméry

A obra de Henry Duméry visa refletir sobre a possibilidade ou não de aplicar a *epoché* fenomenológica à fé cristã. O termo *epoché* é originário da fenomenologia de Husserl. Nela, o conceito é definido como um estar *in suspensio*:

Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida universal, nós poderíamos fazer surgir agora a *επογη* universal, no nosso sentido nitidamente determinado e novo. [...] Nosso propósito, porém, é precisamente a descoberta de um novo domínio científico, e de tal que deve ser alcançado justamente pelo método de parentetização, submetido, contudo, a uma determinada restrição. [...] Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ontico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses. Se assim procedo, [...] não nego este “mundo”, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a *επογη* “fenomenológica”, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal. Tiro, pois, de circuito todas as ciências que se referem a esse mundo natural [...]. [...] Não se deve confundir a *επογη* em questão aqui com aquela exigida pelo positivismo, contra a qual ele mesmo peca. [...] Não se trata agora de tirar de circuito todos os preconceitos que turvam a pura objetividade da investigação. [...] Aquilo que exigimos está em outro plano. O mundo inteiro posto na orientação natural, encontrado realmente na experiência e tomado inteiramente “sem nenhuma teoria”, tal como é efetivamente experimentado e claramente comprovado no nexos das experiências, não tem agora valor algum para nós, ele deve ser posto entre parênteses sem nenhum exame, mas também sem nenhuma contestação. Da mesma maneira, não importa quão boas elas sejam, não importa se são fundadas positivisticamente ou de algum outro modo: todas as teorias e ciências que se referem a este mundo devem sucumbir ao mesmo destino (Husserl, 2006, p. 81-82).

Duméry toma por base a *epoché* fenomenológica e propõe a seguinte questão metodológica: a *epoché* (suspensão do juízo) é capaz de contribuir para que haja um desenvolvimento livre do pensamento filosófico e ao mesmo tempo o respeito ao valor original e específico do cristianismo? A crítica de Duméry se

mantém no nível das condições de possibilidade: sua reflexão crítica acerca da *epoché* se dirige ao âmbito da relação do ato de fé efetivo.

A posição do filósofo aparece tão precária que muitos comentadores têm visto na tentativa de Duméry uma oscilação constante entre a decisão firme e consciente em adotar uma filosofia puramente crítica e/ou argumentar a favor da existência de uma filosofia cristã da religião. O pensador francês está diante deste dilema: seria possível justificar racionalmente o cristianismo compreendido e vivido pelo crente? Se for possível justificar racionalmente o cristianismo isso se deve a quê? O motivo principal para essa justificação se deve ao fato de que a razão foi alargada ou expandida ao máximo? Mas uma razão assim concebida seria ainda capaz de manter um gancho e um vínculo necessário com a filosofia para que seja considerada uma reflexão crítico-filosófica? Ainda: essa expansão ou esse alargamento da razão levaria a cabo a crítica livre e autônoma exigida pela reflexão puramente filosófica? Uma *filosofia da religião* tão respeitosa da fé que passaria a justificar racionalmente o cristianismo compreendido e vivido pelo crente não seria, sem percebê-lo de modo consciente ou até mesmo sem admiti-lo, uma *filosofia cristã*?

Se a resposta ao questionamento se é possível ou não justificar racionalmente a fé cristã for negativa, então a razão atuaria exclusivamente com suas próprias forças. Porém, se a razão assim o fizesse, ela não conseguiria captar a essência própria do cristianismo, pois sua essência é de ordem sobrenatural. Se a razão não pode justificar filosoficamente (racionalmente) a fé, ela se negaria a levar a cabo sua própria razão de ser, que é a de refletir crítica e racionalmente sobre algo. Ou seja: ao rejeitar em princípio a reflexão racional sobre os conteúdos da fé cristã, a filosofia estaria se anulando a si mesma, já que estaria rejeitando a possibilidade da reflexão enquanto tal. Duméry soluciona o dilema da justificação ou não dos conteúdos da fé cristã. Sua solução é defender a tese de que existe uma terceira posição.

A terceira posição consiste em elaborar uma crítica filosófica das modalidades das afirmações da fé. Duméry não determina a modalidade judicativa intrínseca à fé, e sim as modalidades racionais, pois essas últimas autorizam as afirmações de fé a utilizar representações, significados humanos, simbolismos, e a utilização desses componentes racionais oferece um sustentáculo sólido que serve de base para compreender a intencionalidade

sobrenatural. O método que auxilia o autor francês a elaborar uma crítica filosófica das modalidades racionais da fé cristã é a *epoché* fenomenológica. O pensador argumenta a favor de uma filosofia da religião cujo método é a *epoché*.

2. Natureza e tarefa da filosofia da religião

Levar a cabo a *epoché* é a tarefa principal da filosofia da religião. Essa tarefa examina dois planos solidários mas distintos: 1) de um lado *le plan concret*, o plano da ação vivida; 2) do outro lado *le plan réflexif*, o âmbito da consciência reflexiva. A filosofia não deve anteceder as atividades do espírito, deve só julgá-las, compreender aí o significado. Duméry pretende absolutamente salvar a originalidade e a primazia da ação (com uma forte acentuação antropológica) e, ao mesmo tempo, por meio da reflexão e da análise crítica, descobrir o sentido e o valor inerente a qualquer experiência humana, inclusive a religiosa. Há uma intencionalidade de base inerente a qualquer experiência humana. A intencionalidade é a *condição* ou o elemento *sine qua non* para a reflexão fenomenológica. Todavia, a intencionalidade é refletida dentro de um método específico: o da *epoché*, o método do *in suspenso* (Husserl, 2006, p. 133). Ao levantar as questões que possibilitam a suspensão do juízo (a ação judicativa), a pergunta que é inevitavelmente suscitada é respectivamente: a tarefa da filosofia é somente descritiva (reproduzir idealmente o conteúdo da ação humana) ou também judicativa? Evidentemente a filosofia não pode ser reduzida a uma simples descrição do vivido, mas é uma busca das *condições* do vivido.

As condições são compreendidas em termos de prospecção e retrospecção (*prospection et rétrospection*) (Duméry, 1948), pelas quais a existência humana adquire significado e coerência. Mais do que uma mera descrição, o filósofo francês busca por uma unificação dos elementos descritos. As atitudes que impulsionam essa unificação são a prospecção e a retrospecção. No entanto, tudo o que tende a uma unificação, tende, em última instância, a uma totalidade. A unificação dos elementos numa totalidade torna-se uma reflexão filosófica por excelência. Dentro da tradição filosófica, a unificação dos elementos contrários é efetuada pela metafísica. Ele apresenta o método e, com base no método, estuda a religião, e esse estudo o permite balizar sua perspectiva metafísica.

3. Relação entre filosofia e religião

A filosofia deve estender sua reflexão a todo o campo da experiência humana. Nesta abertura total à experiência humana, a filosofia se depara com o fenômeno religioso, que deve tornar-se objeto da sua atividade crítico-reflexiva. Ao se deparar com o fenômeno religioso, a filosofia reconhece-o como sendo um objeto privilegiado. De fato, a partir do momento em que a religião orienta sua reflexão visando unificar e descobrir uma unidade e um sentido ao fenômeno religioso, ela encontra aí a expressão mais rica e completa das aspirações humanas. A experiência religiosa aviva as situações-limite da existência humana tais como a morte, o enigma do destino. Aplicando a análise filosófica ao dado religioso, é preciso salvaguardar a originalidade do fenômeno religioso, e ao mesmo tempo não renunciar à radicalidade da crítica filosófica: isso só é possível por meio da *epoché*. Enquanto fenômeno religioso, a religião pode ser estudada pela *epoché* fenomenológica (Duméry, 1957a, p. 16), pois “*toute la matière historique est homogène, tous les phénomènes humains [...] s’offrent à l’observation, à la compréhension, ont en commun un même tissu d’intelligibilité*” [todo o dado histórico é homogêneo; todos os fenômenos humanos se oferecem à observação, à compreensão, [já que] têm em comum a mesma tessitura de inteligibilidade] (Duméry, 1965, p. 48).

Pelo uso do termo *homogêneo* não se exclui a heterogeneidade das experiências vividas, a heterogeneidade dos níveis ou dos modos de significar. “Homogêneo” designa cada tomada de sentido, de significado que é possível graças a uma lógica fundamental. A lógica fundamental é prerrogativa de todos. Em outras palavras, *homogêneo* se refere ao significado considerando-o universal, haja vista que ele deriva de um só gênero de significação e de linguagem, e é essa característica lógica que permite que as comunicações interpessoais sejam reconhecidas para além de o serem condicionadas ao âmbito histórico-espacial.

A religião, enquanto fenômeno humano, possui um significado universalmente comunicável, embora reserve aos seus adeptos um experiência e captação de sentido mais interior, mais particular, mais cultural, e mais profundo. Esse significado universalmente comunicável é recíproco; logo, vê-se que o limite da filosofia moderna foi o de ter criado uma antinomia entre a afirmação do homem e a afirmação de Deus, garantindo que um exclui o outro.

Para Duméry, a antinomia entre a afirmação do homem e a afirmação de Deus sucedeu devido à seguinte confusão: duas noções distintas foram equiparadas – *réduction au transcendental* [redução transcendental], *réduction de la Transcendance* [redução da Transcendência] (Duméry, 1965, p. 47). Até o pensamento moderno, foram atribuídas a Deus todas as funções transcendentais: esta via levou paradoxalmente ao ateísmo. Duméry duvida que o ateísmo ao tentar ser verdadeiro naquilo que nega, seja verdadeiro também naquilo que afirma; pode ser que ele seja apenas a antítese de um teísmo de alienação. De qualquer maneira, o exame crítico da religião não pode prescindir de tal problema.

Chegamos até Kant, quem inscreveu a transcendentalidade sob o prisma do *Cogito*. Num outro momento, temos Fichte e, com ele, a colocação no Eu da instância dialética, que faz surgir o universo como teatro da liberdade. Posteriormente, com Hegel há a submissão do Espírito que rege a constituição do mundo, no lugar de priorizar a integração de todas as particularidades e diferenças no saber universal. Por sua vez, Feuerbach e Marx julgaram normal restituir ao homem cada uma das indeterminações do infinito nas determinações do finito (Duméry, 1965, p. 46-47). A religião não é apenas mais uma das inúmeras determinações do infinito ou do finito. Mas há uma religião à qual é aplicada sua crítica.

O exame crítico de Duméry se aplica somente às religiões positivas. O autor cita a expressão de Van der Leeuw: “a religião é real somente nas religiões” (apud Duméry, 1957a, p. 7).¹ Por este motivo, Duméry exclui o termo ambíguo de *filosofia religiosa* e, no lugar desse, utiliza a expressão *filosofia da religião*, que entende como “crítica racional da religião positiva” (Duméry, 1957a, p. 8).

Não é tarefa da filosofia se pronunciar sobre *a verdadeira religião*. Nenhuma filosofia pode emitir este juízo. O filósofo pode tão-somente afirmar em que condições uma religião não é irracional. O filósofo da religião tem consciência de que o *inefável* da religião é alcançável somente por parte de quem vive a experiência religiosa ou de fé. Nas palavras de Duméry em *Critique et Religion*: “a única coisa que o filósofo pode entender é tão-somente aquilo que ele pode compreender, a saber, o sentido, a significação, a intencionalidade” (Duméry, 1957a, p. 16-17).²

Estamos aqui na presença de uma distinção de grande valor, que caracteriza a obra de Duméry, a saber, a distinção, no interior da espiritualidade vivida³, entre a subjetividade profunda e as suas expressões. Trata-se, em última instância, de uma distinção na unidade. O sentido é imanente nos signos corporais, isto é, nos significados atribuídos ao comportamento visível. Nesse comportamento se manifesta a subjetividade profunda como fonte que supera as suas próprias expressões, ainda que exista uma inseparabilidade entre as duas. São dois níveis distintos, que não devem ser confundidos: de um lado há uma originalidade fontal e não completamente expressa, mas que contém uma imanência expressiva e atingível somente pela experiência direta; do outro lado, existe um conjunto de signos, de fenômenos, cujo sentido pertence ao domínio do manifesto e que, por isso mesmo, está aberto à análise crítica.

Dizer que o filósofo não pode tematizar diretamente a subjetividade profunda pode ser uma apresentação ambígua do problema. A intenção não é confiar à outra disciplina esta tematização direta, pois isso implicaria em excluir a dimensão espiritual fora do domínio do filósofo. Ora, a interioridade religiosa não seria de algum modo alcançável se não se manifestasse. Desta forma, fica mais determinado o objeto da filosofia da religião: as estruturas expressivas da consciência religiosa, isto é a religião manifesta, como diz Hegel. Duméry admite a possibilidade de submeter ao exame crítico qualquer religião, mas de fato faz uma escolha. Restringe o seu campo de análise ao cristianismo, por ser a religião mais conhecida pelo autor. A consciência ocidental o produziu, ele por sua vez reagiu sobre esta: entre as duas houve interação. Fora de dúvida, sem o encontro do judaísmo e do helenismo, não teríamos o cristianismo, como historicamente se apresenta (Duméry, 1957a, p. 12).

Mas *na filosofia* é possível estudar o cristianismo? Não há heterogeneidade entre fé e razão, teologia e filosofia? Sem uma iluminação especial, não precisaria “reservá-lo”, ao mesmo tempo por respeito e por incapacidade de colher o sentido? Por outro lado, se a luz do alto penetra o exercício da reflexão, esta deixa de ser puramente racional, de seguir a agenda filosófica. Temos o seguinte dilema: “seja o filósofo inapto para perceber as verdades da religião, ou receba ele um suplemento de iluminação para fazer seu julgamento em seu nível, ele cessa de ser filósofo. Nos dois casos fracassa” (Duméry, 1957a, p. 14).⁴

Partindo de uma determinada filosofia há que se emitir um juízo racional sobre uma religião manifesta? Qual juízo? Para Duméry, o filósofo deve descobrir “os constituintes da razão [...] Ele busca um fundamento, não uma origem” (Duméry, 1965, p. 65-67).⁵ Qualquer dado histórico e positivo, religioso ou não, possui uma intencionalidade profunda que se expressa em termos de uma interposição de mediações de significado. A filosofia não esgota a sua tarefa apenas recebendo um conjunto simbólico, mas deve também determinar quais funções transcendentais, quais funções psico-empíricas são exercidas pelo homem religioso considerando-o fundamentalmente um sujeito humano como qualquer outro. Daí conclui-se: o crente e/ou o não-crente devem convir ao menos neste ponto: “a filosofia falharia em seu dever se negligenciasse o aplicar de sua reflexão ao conteúdo integral da experiência humana” (Duméry, 1957a, p. 47).⁶ A filosofia da religião tem por tarefa aplicar a reflexão filosófica à experiência humana denominada experiência religiosa.

As outras ciências aplicam também sua reflexão à religião. Contudo, a filosofia da religião se diferencia das outras ciências no estudo do fenômeno religioso, e, mesmo assim, mantém-se em contato com as mesmas (ciências históricas e sociológicas da religião) no âmbito do interesse por um objeto comum: a religião. Duméry oferece uma leitura filosófica dos constitutivos lógico-expressivos da religião. Não se pode negar que possa haver um limite na apresentação dos constitutivos lógico-expressivos do cristianismo. No entanto, não se pode afirmar que essa apresentação não é de todo legítima. Ou a religião não tem sentido e é, conseqüentemente, assignificante (*Unsinn*); ou, então, ela possui *de facto* um sentido fundamental, embora ele não seja verificado na captação imediata. Trata-se, pois, do sentido humano, que, de direito, é universalmente transmissível, reflexível e analisável.

A possibilidade de refletir criticamente sobre o cristianismo deriva do fato de que a fé necessariamente se formula e se insere no contexto humano da linguagem. Não existem duas lógicas formais, duas espécies de expressão no espírito humano, dois procedimentos para forjar imagens e conceitos. A fé cristã não pode fugir desta lei imanente no pensamento e, portanto, deve possuir uma estrutura significante. No caso do cristianismo, nota-se uma formalização do contexto lógico-expressivo em conceitos e categorias do pensamento filosófico.

Todavia, Duméry não nega a originalidade no modo com que se dá o conhecimento (Duméry, 1957a, p. 109). O filósofo verifica em tese apenas com o instrumento da razão, mesmo quando adota, em hipótese, um conteúdo da religião. Entretanto, impostando a tese sobre o cristianismo assim, Duméry implicitamente coloca entre parênteses (na *epoché*) o conteúdo das religiões reveladas. Para ele, a manifestação simbólica e linguística de seus significados pode ser pensada racionalmente. Se não analisarmos criticamente essa manifestação, cai-se num fideísmo cego do tipo *credo quia absurdum est*.

Abordamos agora o ponto mais importante e de maior dificuldade: quais modalidades ou aspectos particulares da religião cristã, entendida como dado objetivo e exposto, a filosofia pode e deve analisar criticamente? Duméry quer salvaguardar a originalidade da revelação e da fé, como também um sentido teológico, que escapa da racionalidade filosófica por estar além de seu escopo. É possível uma terceira atitude: tentar uma crítica filosófica da modalidade das afirmações de fé, isto é, determinar não a modalidade judicativa intrínseca à fé, mas as modalidades racionais que autorizam as afirmações de fé a utilizar representações que revelam a existência de uma intencionalidade sobrenatural. Por ser uma intencionalidade sobrenatural há que se concluir que não se colocaria o problema se a fé se formulasse em estruturas inconsistentes. O que se nota é bem o contrário: a partir do momento em que a religião cristã se expressa, a filosofia deve poder controlar a elaboração do dado por intermédio dos conceitos e da linguagem humanos, isto é, por meio de nossa competência, e isso acontece *sem contradição*, ou seja, razoavelmente, racionalmente, logicamente, imanentemente no pensamento.

4. A *epoché* fenomenológica como método para compreender o fenômeno religioso

Uma das principais preocupações de Duméry é respeitar o dado religioso na sua originalidade e especificidade. O método de compreensão tem a vantagem de acolher os fenômenos, como são em si, sobretudo quando se trata de fenômenos humanos. A fenomenologia pede a qualquer pessoa que esqueça o que sabe, para aprender a ver as coisas como são.

Com referência à fenomenologia de Husserl, Duméry expõe a tríplice redução: eidética, fenomenológica e constitutiva.⁷ A redução *eidética* (Duméry,

1957a, p. 136) deixa de lado os resíduos empíricos para perceber a essência, o *eidós*. Trata-se da nossa compreensão natural do mundo, uma leitura imediata do seu sentido e do seu significado. A fenomenologia pretende colher os fatos de consciência, não mais como acontecimentos empíricos, interiores ou exteriores, mas como essências cujas características proeminentes são a necessidade, a universalidade, a estrutura interna, a estrutura imanente, a estrutura lógica da consciência, e a impessoalidade e a objetividade do observador ou do pesquisador. A visão das essências condiciona a passagem para o inteligível e o necessário graças a uma intuição doadora (*intuition donatrice*) que se mantém contemporânea aos próprios dados, isto é, ela não vem nem como pré-dado e nem como pós-dado, e sim num dado fenômeno enquanto ele aparece.

Em Husserl, intuição e intencionalidade são estreitamente unidas – “a consciência é sempre consciência de algo” –, de modo que o conhecimento outra coisa não é senão uma série de relações intencionais. As vantagens da análise da intencionalidade para estudar o fenômeno religioso são: 1) supera-se o nível empírico e psicológico do dado religioso, pois passa-se do fato à essência); 2) pode-se elaborar uma fenomenologia religiosa, que leve em consideração o universo do sagrado naquilo que tem de original e irreduzível. Assim sendo, a religião pode se manifestar em suas estruturas inteligíveis, e não unicamente nas suas expressões contingentes e individuais.

A redução *fenomenológica* é mais radical. Ela reduz, ou melhor, coloca *entre parênteses* o próprio mundo e nos faz perceber o eu transcendental. Isto não significa que o mundo seja suprimido ou rejeitado; antes, o mundo é objetivado no sentido de ser um correlato intencional do eu. Em outras palavras, o mundo torna-se um fenômeno para o próprio sujeito: o *cogitatum* do *Cogito*. A *epoché* tolhe o homem da atitude natural e *naïve* [ingênua] de comunhão involuntária e imperceptível com o mundo para que sua atitude seja aperceptiva, ou seja, esteja além para que veja o aquém na sua essencialidade enquanto existente. O sujeito deve “se desapegar do mundo para compreendê-lo, pois é pela consciência que surge seu sentido, e todo sentido” (Duméry, 1957a, p. 143).⁸

Empregar a redução fenomenológica (*epoché*) à religião é o mesmo que evitar arrancar da religião aquilo que aparece ao homem, mas, no lugar disso, buscar aquilo que na religião doa um sentido para o homem. Essa atitude fenomenológica da *epoché* ampliada vale também para o cristianismo como

religião revelada: “basta suspender a reivindicação de verdade própria ao crente, as modalidades características que isso implica, o assentimento pessoal” (Duméry, 1965, p. 51).⁹ Desse modo, o teólogo pode repousar tranquilo, pois a revelação, enquanto expressão, está situada inteiramente do lado do homem, mas prevê uma intencionalidade sobrenatural que é essencial a esse mesmo homem: a *epoché* protege, destarte, o caráter sobrenatural da religião positiva. De fato, o sujeito se torna um *donneur de sens* [doador de sentido]. O sujeito não é somente o *locus* das intenções, a fonte dos fenômenos, mas ele é, antes de tudo, um agente consciente e em ato, pois que a redução fenomenológica é a tomada de consciência de uma subordinação de essências ao ato que se expressa por intermédio delas.

Nesta perspectiva, emerge a exigência insubstituível da relação, para, desse modo, explicar a relação eu-mundo em nível de significado. Não existe de um lado o sujeito e do outro a totalidade dos fenômenos, e sim a relação entre os dois lados que, agora, passam a ser quatro lados: o humano no próprio sujeito, o mundo, o divino, o próximo que se apresentam todos a um mesmo homem e a uma mesma mulher, já que o *Cogito* husserliano é sempre um “*Cogito* concreto, encarnado, situado” (Duméry, 1957a, p. 148).¹⁰

Ora, além da função que o mundo tem na relação intencional, também o corpo, a corporeidade, é tido como um relevo significativo e significante na planície do mundo e do próprio sujeito. É todo homem, na inteireza das suas dimensões, que é envolvido na relação com os quatro lados. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl afirma que não é possível a existência de um *ego* que tem experiência do mundo, a não ser como membro de uma sociedade de mônadas, em que cada mônada é orientada a partir dele ou dela (Husserl, 2001, p. 142-149). Com base em Husserl, Duméry valoriza outrem, pois a vivência em comunidade é um centro de referências (Duméry, 1957a, p. 149). Husserl reintroduziu no rol das questões filosóficas o problema do *alter ego*. Tal perspectiva é fundamental no cristianismo, uma vez que a relação com o outro é o paradigma para entender as exigências da interioridade pessoal e da reciprocidade interpessoal.

Sintetizando o segundo ponto (a redução fenomenológica), temos que a exigência de colher o significado dos fenômenos religiosos em relação ao homem representa primariamente a dimensão da pessoa humana como estando situada

no mundo por meio da corporeidade. A corporeidade não é interpretada no sentido de ser uma mônada, mas de um corpo que percebe estar em contínua intercorporeidade. Sendo assim, a religião é repleta de símbolos, ritos e mitos que revelam que a expressividade situada e relacional é fundamental nos fenômenos religiosos devido ao seu cunho pessoal e interpessoal. É por intermédio dessa expressividade situada e relacional que o sujeito alcança o *mundo do sagrado* (Duméry, 1957a, p. 151). Dito de outro modo: a intencionalidade não pode ser limitada ao *hic et nunc*, mas é muito mais ampla e é precisamente essa amplitude que a torna flexível o suficiente para refletir filosoficamente e criticamente sobre todas as experiências humanas buscando o que lhe é constitutivo, essencial.

A redução constitutiva é o momento em que emerge a intencionalidade produtiva, a saber, o momento em que se percebe que as essências são compatíveis com a estrutura intencional do *Cogito* do sujeito situado, concreto, encarnado, histórico. Aplicada ao fenômeno religioso, a redução constitutiva tem a finalidade de determinar, no que tange o cristianismo, a constituição da fé. A constituição da fé é a extrapolação da consciência por meio da percepção dos mistérios cristãos, pois são aí nesses mistérios que se descobrem as estruturas expressivas nas quais esses mistérios se encarnam (Duméry, 1957a, p. 151). Em sentido amplo, descobrir a constituição de um objeto religioso por meio da redução constitutiva é o mesmo que encontrar o *aparelho expressivo* na intencionalidade do sujeito (Duméry, 1957a, p. 151).

O aparelho expressivo une *noese* e *noema* – intencionalidade entre o ato de fé e o objeto da revelação – em estreita colaboração: na ordem noemática é preciso diferenciar os valores, as verdades religiosas objetivas, e na ordem noética, igualmente, as adesões, os assentimentos e as certezas correspondentes, intencionadas e constitutivas. Todavia, para um sujeito que se coloca diante de uma crença, de uma religião já constituída, a tarefa é religar a intencionalidade ao objeto. Mas essa religação não é direta; antes, ela é garantida pelo testemunho dos crentes e, portanto, de modo indireto. A tarefa consiste em trazer à consciência a constituição interna e originária do objeto religioso, sua essência para, num segundo momento, retomar esse mesmo dado utilizando a *epoché*. Dito de outra forma: no caso de uma religião histórica, em especial o cristianismo, fazer fenomenologia da fé não é somente declarar que *noema* e *noese* são ligados na consciência de um homem religioso. Trata-se, em última

instância, de reconhecer o aparelho expressivo presente na intencionalidade do sujeito e na positividade do elemento histórico-institucional da experiência cristã.

Uma quebra com a tradição fenomenológica, contudo, verifica-se no pensamento de Duméry. No nível da intencionalidade do sujeito e da positividade do elemento histórico-institucional da experiência cristã, a redução fenomenológica é insuficiente por estes dois motivos: 1. A fenomenologia husserliana corre o risco de comprometer a afirmação *teísta*; 2. Ela põe eficazmente os problemas de estrutura, mas não suficientemente os problemas da gênese; 3. Faltam-lhe critérios verdadeiramente judicativos, apropriados para os diferentes níveis de evidência.

Para sanar esses limites da insuficiência da redução fenomenológica refletir-se-á acerca desses três pontos: 1) O problema do *Absoluto*; 2) O problema da *Sinngensis*; 3) O problema da *dimensão metafísica* da análise fenomenológica. Com relação ao problema do *Absoluto*, mesmo admitindo que o eu-transcendental é caracterizado como sujeito produtor de essências, permanece a dificuldade de qual papel reservar ao Absoluto. Husserl parece indicar uma solução para esta dificuldade em termos de conceber um absoluto que permaneça fora de circuito. Por um lado, o eu puro permanece fora de circuito, mas não como uma exclusão do circuito, e sim como um ficar *in suspenso*. O eu puro é uma transcendência na imanência; de outro lado, o Absoluto, a transcendência de Deus, permanece fora de circuito, como uma transcendência totalmente diferente do absoluto da consciência. Nas palavras de Husserl:

Resta um eu puro (e, neste caso, um eu diferente por princípio de cada fluxo de vivência), então com ele se oferece uma espécie própria de transcendência – não constituída –, uma transcendência na imanência. Devido ao papel essencial imediato que essa imanência desempenha em cada *cogitatio*, não nos é permitido submetê-la à exclusão do circuito, embora para muitas investigações as questões acerca do eu puro possam ficar *in suspenso*. [...] O que nos importa aqui, depois da mera indicação de diferentes grupos de tais fundamentos racionais para a existência de um ser “divino” extramundano, é que esta não seria transcendente apenas em relação ao mundo, mas manifestamente também em relação à consciência “absoluta”. Ele seria, portanto, um “absoluto” num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo. Naturalmente, nossa redução fenomenológica é extensiva a esse “absoluto” e a esse “transcendente”. Ele deve permanecer fora de circuito no novo campo de investigação a ser estabelecido,

uma vez que este deve ser um campo da própria consciência pura (Husserl, 2006, p. 132, 134).

No entender de Duméry faltou em Husserl a tentativa de alternar a redução transcendental com uma redução mais radical, capaz de perceber o Uno ao interior do próprio sujeito.¹¹ Contudo, permanece em Husserl a indecisão no campo da relação do sujeito humano com o Absoluto. Duméry pensa que esta tarefa de fundamentação radical é muito importante, pois precede e condiciona a instauração do sentido de *Deus*, como é proposto pelas religiões, numa variedade de representações.

O problema da *gênese* do sentido – *Sinngenesis*. O cristianismo tem uma história; antes, ele é uma história. Compreender o seu significado é procurar entender também a gênese do significado. Não se trata de uma gênese empírica, que pode ser colhida por intermédio de uma explicação psicológica e histórica, mas de uma gênese transcendental que determina, ao nível da redução fenomenológica, o surgimento do sentido como acontecimento intencional. Refazer a gênese do sentido é a tarefa da consciência filosófica. A intencionalidade religiosa, o ato de fê, é uma retomada ativa de uma intencionalidade e de um objeto, que já estão unidos. Se quisermos entender o sentido desta retomada é preciso determinar transcendentalmente a dimensão genética presente em tal ato. Estrutura e gênese procedem juntas: são os dois elementos da constituição do sentido.

O problema da *dimensão metafísica* da análise fenomenológica é um ponto fundamental nas pesquisas de Duméry. Ele reconhece que Husserl transferiu os problemas do ser aos problemas de significado; ele substituiu o idealismo construtivo pelo idealismo intuitivo. Enfim falou do eu, autor das sínteses, centro das relações intencionais. Não obstante isso, para Duméry, a fenomenologia é uma compreensão *sem juízo*. Certamente, a passagem para o ser é uma tarefa do sujeito concreto, mas a análise crítica deve definir as condições desta passagem. Não é suficiente para Duméry, como defendeu Husserl, pôr o “mundo natural como correlato da consciência” (Husserl, 2006, p. 111-113). O *Ego cogito* deve manifestar-se sobretudo como dinamismo criador, pois se levada a cabo diversamente, a fenomenologia se reduz a um formalismo transcendental, a saber, à contemplação das essências ao nível da correlação consciência-mundo.

Em Duméry, dado que a filosofia é reflexão segunda, é preciso manter a distinção entre ontogênico e ontológico. Ao manter a distinção entre ontogênico e ontológico a filosofia se torna uma *judication ontologique* sobre uma *judication ontogénique* [um juízo ontológico sobre um juízo ontogênico], e não tanto um “juízo predicativo como exemplo” da “esfera de essências fundadas”, como propunha Husserl (2006, p. 215), pois o juízo está relacionado à lógica, mas não à metafísica. Diferentemente, para Duméry, é possível uma reflexão crítica com uma base ontológica que situa cada expressão no seu nível, segundo uma hierarquia de níveis noéticos relacionando-a concomitantemente à intencionalidade vivente.

Ao observar a distinção entre o nível ontogênico e o nível ontológico tem-se a impressão de que esta formulação conduza a uma espécie de constituição *a priori* da religião. Tal interpretação é precisamente oposta ao projeto de Duméry. A filosofia crítica diz respeito às estruturas da fé, a qual é autoafirmativa. Seu escopo é somente definir em quais condições o objeto religioso pode se constituir, tendo presente e satisfazendo os requisitos da razão. O filósofo da religião se pronuncia sobre o caráter racional da fé, como ela se apresenta na sua forma manifesta. Dizer que um fenômeno é *razoável* ou menos *razoável* permanece no âmbito de uma afirmação crítica. O filósofo realiza uma discriminação crítica, mas deixa subsistir o objeto desta discriminação. Não cabe ao filósofo da religião substituir nem a ação vivida, nem os valores nela contidos.

Duméry adota uma posição muito sutil: por intermédio da *epoché*, ele não quer reduzir o específico da fé à filosofia; por outro lado, por intermédio de um método transcendental denominado *método da discriminação*, ele pretende determinar as condições lógicas e críticas da realização efetiva da reflexão filosófica bem como sua justificação imanente (tarefa do sujeito concreto, mediante uma livre escolha). Tomemos como exemplo os temas da representação de Deus e da revelação.

A representação de Deus media uma aspiração que tem realmente Deus por objeto, mas que, nem por isso, difere, na sua estrutura expressiva, das outras representações. De fato, ela serve-se do mesmo material simbólico das outras representações. A religião outra coisa não é senão a exigência do Absoluto, vivida como uma tensão no sujeito que se inclina intencionalmente para Deus, mas ao mesmo tempo essa exigência é representada na consciência

sob as formas de imagens, ideias, a partir de objetos tidos por reveladores de Deus.

A revelação, por sua vez, é um processo complexo: tem Deus por fundamento, pois é ele que estimula a exigência espiritual, mas tem por órgão ou aparelho expressivo a consciência encanada, situada e socializada. O teólogo usa uma linguagem simples ao propor que a revelação é a Palavra de Deus. O filósofo corrige este antropomorfismo evidenciando que, na verdade, Deus fala ao modo humano para que os humanos entendam: Deus fala *more humano*. A consequência metodológica do método transcendental denominado *método da discriminação* é clara: a revelação é um dado cuja origem é divina, mas possuindo uma estrutura humana e que, assim sendo, pode ser tematizada pela análise crítica. A estrutura mais fundamental da religião consiste no *processo de revelação*. No plano vivido, o homem tende para Deus diretamente; no plano cognitivo, por intermédio de signos. Podemos chamar o primeiro momento de intencionalidade religiosa (atividade concreta e pessoal), e o segundo momento é designado de representação religiosa (intelectiva e sensível, objetiva e impessoal, pois as representações da mediação cognitiva servem para todos).

Agora é preciso verificar a união e a dialética destes dois momentos, isto é, se as estruturas mediadoras correspondem à finalidade da intencionalidade religiosa. Eis o programa de Duméry: 1) descrever as estruturas religiosas seguindo o método de compreensão; 2) levar em conta os dados das ciências positivas, sobretudo da história; 3) ligar ao momento fenomenológico o âmbito metafísico e axiológico, para poder unir a *discriminação* ao dinamismo do espírito (da mente humana).

O primeiro ponto não apresenta problemas, depois daquilo que foi dito sobre as reduções husserlianas. O segundo ponto tampouco, sobretudo pelo espaço concedido ao elemento histórico – com particular relevo ao elemento genético. O mais delicado é o terceiro ponto: como unir descrição e juízo, fenomenologia e ontologia? Há perspectivas para uma fenomenologia da religião (van der Leeuw) ou para uma morfologia (Eliade) e, enfim, para uma tipologia (numerosas classificações depois de Hegel). Mas no nível propriamente filosófico, anota Duméry, é preciso tentar refletir pessoalmente em termos filosóficos, ou seja, tendo consciência dos próprios postulados. Para esta finalidade, são úteis alguns pormenores quanto aos níveis de consciência.

Já falamos dos níveis da consciência: o sentido e o alcance desta expressão são relacionados ao sujeito e à sua intencionalidade. Existe uma pluralidade de níveis noéticos, em correspondência com os níveis de intencionalidade. Donde provém tal pluralidade? Do dinamismo espiritual, da liberdade espontânea e, portanto, *irreflexa*. Sendo assim, a liberdade é tendência para o infinito; ela se serve, porém, de determinações de significados para superar essas mesmas determinações.

O sujeito livre possui: a) um dinamismo espiritual (a liberdade) que impede a consciência de se fixar numa intuição neutral e estática; a axiologia subjaz ao momento teórico; b) um dinamismo orientado, porque a autorrealização da liberdade é feita no sentido da unidade e espontaneidade; c) um dinamismo expressivo, pois o sujeito não pode relacionar-se com o mundo sem fazer surgir ideias e valores. Reunindo os três elementos temos a noção de consciência: “uma exigência de libertação de si por meio da reflexão e por via da ação. Em consequência disso, todas as coisas devem ser julgadas a partir dessa exigência” (Duméry, 1957a, p. 206).¹²

As etapas e os momentos da libertação tornam-se graus de ser e de verdade. Para definir estes momentos, Duméry retoma o esquema clássico, ao menos na terminologia: distingue os níveis do *inteligível*, do *racional* e do *sensível*. O nível *inteligível* designa o ego transcendental husserliano como aquele que desvela as essências, mas, dessa vez, por intermédio de uma intencionalidade criadora; o nível *racional* designa os significados, como expressos nos conceitos e análogo ao *lógico-expressivo* de Husserl; o âmbito *sensível* designa a ordem da percepção, mais geralmente, o conjunto das operações por intermédio das quais o homem, como corpo e *psyché*, se torna presente ao e no mundo.

Estas distinções só têm significado no homem e para o homem. Duméry esboça, assim, a base antropológica de sua crítica: uma escala de valores que se transforma ela mesma em norma discriminatória. Com relação à religião, a vantagem é dupla, já que, primeiramente, a hierarquia dos níveis permite diferenciar níveis internos da experiência religiosa sem alterá-la e, em segundo lugar, há a vantagem de observar como a experiência religiosa, diferentemente de outras, abrange a totalidade dos níveis noéticos.

A reflexão não pode senão alcançar intencionalidades perceptivas, afetivas e cognitivas, colocadas a serviço de uma intenção mais radical: o livre projeto da consciência. A crítica filosófica pode indicar o grau de verdade e eficácia de tal projeto que une o homem a Deus com base na experiência vivida. Duméry utiliza a terminologia kantiana de *categoria* e de *esquema* para estabelecer um vínculo entre o plano inteligível e o plano racional: não existe nada de inteligível sem uma determinação racional. Não há ideia sem conceito: a categoria é precisamente a ligação entre as ideias e o conceito na consciência atual. Aplicando o uso das categorias à análise da religião, evita-se o perigo de cair na racionalização da religião em detrimento do elemento emocional, tão bem realçado na corrente de pensamento que vai de Schleiermacher e Fries e Scheler a Otto. Sem o perigo da racionalização, a religião é intenção total, engajamento integral; recapitula e unifica todos os recursos do homem. É o homem na sua totalidade que é *religioso*.

Duméry expressa com uma fórmula a sua tentativa: *intellectus, media fide, quaerens intellectum* (Duméry, 1957a, p. 233). É uma variação do clássico princípio agostiniano: *fides quaerens intellectum* e *intellectus quaerens fidem*. A inteligência busca a inteligibilidade *media fide* (por meio da fé).

Considerações finais

A utilização da *epoché* fenomenológica oferece a base para uma reflexão que é por demais estreita, e isso se observa mais nas análises das expressões e das categorias do que naquelas versando sobre o homem cristão, ou seja, aquele ser humano sujeito, e não objeto, do fato religioso existencial. Ao fazer uso da *epoché* fenomenológica, Duméry acaba se deparando com uma incongruência metodológica que provocou reações por parte da comunidade acadêmica dos teólogos. A incongruência consistiu nisso: o que houve foi uma transgressão ou um esquecimento da modalidade da fé enquanto tal, quando se tratava de conduzir uma análise crítica até chegar ao nível do juízo ontológico. Na verdade, o motivo causador dessa incongruência foi o fato de aplicar a *epoché* indiscriminadamente aos dados do cristianismo como se eles fossem iguais a todas as experiências vividas por um mesmo sujeito. Ele se esqueceu de que ao aplicar a *epoché* aos dados o que aparece não é o sentido humano, e sim o

sentido sobrenatural, ou seja, o sentido pura e simplesmente (*tout court*) indeterminado da expressividade mistérico-teológica.

O comentador de Duméry, Mansir (1967, p. 149-186), assevera que não é o mesmo perguntar se Duméry foi capaz ou não de realizar seu projeto fundamental e levantar questões a respeito da exatidão ou não de sua impostação metodológica. Para Mansir, a questão de fundo não é essa capacidade de Duméry, e sim a relevância, para o futuro, da relação entre a filosofia e a teologia.

Se a exigência filosófica não for radical, pode-se admitir tranquilamente que a *epoché* sobre a fé não é indispensável, porque a reflexão racional continua ainda a beneficiar-se da luz da fé. Se o contrário acontecesse, dever-se-ia admitir, então, que uma suspensão metodológica é necessária contanto que distinga dois modos de pensar e de saber. Há que se lembrar que essa distinção é precisamente o papel atribuído por Duméry à *epoché* fenomenológica. Se acontecer que a *epoché* seja inoperante e que a fé não possa ser garantida; logo, constatar-se-á que existe a impossibilidade de uma crítica radical das expressões religiosas. Por conseguinte, para emitir um julgamento positivo acerca do método de Duméry e de sua validade para os estudos da religião é necessário levar em consideração o fato de que em sua metodologia a filosofia é definida como uma reflexão segunda e que, conseqüentemente, ela tem por tarefa descobrir e encontrar as raízes (a radicalidade) das condições do ser e, dentre essas condições se destacam a liberdade do sujeito no seu exercício de ser. Nesse ponto, então, faz sentido o uso da *epoché* husserliana no binômio ação/reflexão, pois é essa utilização que permite analisar criticamente qualquer dado e ao mesmo tempo colher seu significado essencial. Ademais, essa utilização da *epoché* na ação/reflexão é que oferece um gancho concreto entre sujeito e realidade. Essa é precisamente a tarefa da *epoché*: abrir espaço para a reflexão por meio da suspensão metódica da iniciativa efetiva, criadora do sentido e do valor, na ordem do desvelamento das estruturas racionais que estão aí envolvidas. Aplicando essa metodologia aos estudos da religião, a *epoché* assegura a autonomia da pesquisa e da reflexão crítica e concomitantemente preserva o sentido real e teológico das afirmações dos seguidores das religiões.

Nesse sentido, a experiência cristã é pré-contida na expressão literal e simbólica da religião. É, logo, por meio da *epoché* que o filósofo se interdiz ao

tentar tematizar a experiência da fé. Com a *epoché*, o filósofo é capaz de colher a existência cristã num mesmo e único movimento buscando apresentar as razões da experiência cristã e da sua expressão. Não há, conseqüentemente, uma transgressão da *epoché* fenomenológica quando Duméry efetua a passagem da análise crítica para o juízo ontológico sem cair num dualismo metafísico. Por esse motivo, é impossível sustentar, na metafísica de Duméry, um dualismo metafísico que seria expresso em termos de uma existência desdobrada em dois sentidos: um teológico e outro humano. Existe apenas um sentido, e não dois. A tarefa da *epoché* não é isolar um sentido de todos os outros sentidos: o sentido humano do sentido teológico. Na verdade, o sentido só existe em relação a um sujeito que vive tanto as experiências humanas naturais quanto as experiências sobrenaturais, e ainda assim humanas.

A *epoché* suspende um ato de fé, e não um sentido particular. Ela contribui com a tarefa fundamental da fenomenologia que é a de acolher o ser por meio da compreensão do seu sentido. No caso de Duméry, trata-se da ciência filosófica cuja característica principal é a mediação racional sem dispensar a metafísica que no âmbito religioso é exercitada concretamente não tanto à guisa de uma reflexão crítica e racional, mas no espaço do pensamento vivido.

Não obstante a seriedade e a profundidade das observações de Mansir, aplicam-se ao projeto filosófico de Duméry algumas retificações indispensáveis no que tange os pressupostos metafísicos por ele escolhidos. Ele vincula intimamente o problema do método ao problema dos pressupostos filosóficos. Já se evidenciou que a inspiração fundamental é blondeliana e que a metodologia é influenciada por Husserl. Outra orientação influente no projeto filosófico do autor é a forte acentuação metafísica nos moldes de Plotino. É no gancho entre o método fenomenológico e a perspectiva metafísica do Uno que se percebe o autoposicionar-se do sujeito, e é aí que se revela o ponto crítico da filosofia da religião de Duméry.

Ele faz uma crítica contra a demonstração da existência de Deus em termos de causalidade porque a natureza absoluta de Deus seria, aí nessa demonstração, truncada e comprometida. Para evitar esse fracasso, ele pensa Deus em termos de uma redução apofática na qual o sujeito aparece como autocriador. Mas devido à dificuldade em relacionar Deus ao mundo, Duméry prefere, em contrapartida, conceber Deus como o Uno de Plotino para além de

todas as determinações. Mas, aí, a relação fica totalmente comprometida. O Uno é absolutamente incomunicável excluindo, destarte, qualquer forma de participação ou procissão no sentido plotiniano de posição e autoposição. Se entrasse na relação em termos de participação o que haveria seria uma relativização da absolutidade de Deus. Sob esse prisma é impossível, conseqüentemente, conceber Deus nos termos cristãos no que se refere à natureza ou à realidade da Trindade, pois essa realidade aborda diretamente a questão da relação em geral ou como um Todo e das relações individuais entre as três pessoas da Trindade: Pai e Filho e Espírito Santo.

É a realidade da Trindade que é, do ponto de vista mesmo da filosofia ocidental, o desafio mais radical a ser empreendido por uma filosofia da religião: essa é a questão de como o princípio parmenidiano (Parmênides) do Ser, como conceito monádico, se mesclou com o cristianismo. O cristianismo nos apresenta a possibilidade não de um Uno como se fosse um motor imóvel, e sim como uma unidade e uma trindade de três relações vitais e conscientes. Uma vez tendo afirmado que por meio da *epoché* se pode analisar e criticar as categorias e as noções do cristianismo, não se entende o motivo pelo qual Duméry se esqueceu da noção do Deus Trino. Vale lembrar que essa noção cristã é racional e histórica. Mas não só isso. Essa noção de Trindade explica também a relação entre Deus e o mundo. Por vezes, nosso autor fala da Trindade, mas a aprisiona dentro de uma concepção que é apenas a expressão da nossa intencionalidade e, fazendo isso, extrai da Trindade qualquer carga ou apelo metafísico. Desse modo, nos parâmetros estabelecidos por Duméry, o conceito de Absoluto exclui qualquer relação ao interno de si mesmo. No lugar de esclarecer ou de por em evidência a manifestação de uma noção intencional que descreve uma relação, um conteúdo importante do fenômeno cristão é condenado ao empobrecimento filosófico-racional. Mas não é apenas Duméry que evita atribuir à Trindade um cunho metafísico ou nocional racional, preferindo, ao invés disso, restringir a Trindade a uma simples noção de fé. Essa parece ser uma tendência da filosofia grega enquanto tal, adotando o conceito de divindade como um ato puro, como um Ser primeiro totalmente solitário e transcendente. Em contrapartida, em nível de discurso teológico concebe-se Deus como Trino.

Na filosofia de Duméry, o Absoluto e o Trino não podem coexistir. Entretanto, o conceito de Trindade pode ser utilizado filosoficamente como uma noção racional e histórica. Mas, nesse caso, não se estaria concordando com

Merleau-Ponty para quem ser filósofo e cristão ao mesmo tempo é em tese impossível?

Entre o filósofo e o cristão (quer se trate de dois homens ou daqueles dois que todo cristão carrega dentro de si) haveria uma verdadeira troca? A nosso ver, isto seria possível desde que o cristão, exceção feita das fontes últimas de sua inspiração e das quais ele é o único juiz, aceitasse sem restrições a tarefa de mediação a que a filosofia não pode renunciar sem se suprimir (Merleau-Ponty, 1960, p. 184; 1975, p. 416).

Mesmo se o conceito de Trindade fosse prescindido da fé, ainda assim ele poderá ser utilizado pela razão como um de seus pressupostos. Sabe-se que a filosofia não pode alçar voo sem partir dos pressupostos. Se for possível tomar a Trindade como pressuposto para pensar a realidade, não se entenderia o motivo pelo qual ela não poderia ser usada como um dos muitos pressupostos filosóficos. A contribuição de Duméry vai nesse sentido. Embora ele mesmo não tenha utilizado a Trindade como um conceito filosófico, seu método da *epoché* permite valorizá-lo como tal. Exemplo dessa valorização da Trindade como pressuposto filosófico é a filosofia de Hegel. Ele foi o filósofo que mais obteve sucesso ao transferir um conceito eminentemente teológico-cristão para a filosofia como uma forma de enriquecer realmente o pensamento humano, o raciocínio e o próprio discurso filosófico.

Este contenido se encuentra en la doctrina de la Trinidad, profesada por la Iglesia cristiana. Dios es concebido como espíritu, en cuanto que es considerado como uno y trino. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión hallanse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno e trino. Un modo de saber esto es de la fe; otro es el del pensamiento, que conoce la verdad y es por ende la razón. Entre ambos está el entendimiento, que fija las diferencias. Quien no sabe que Dios es uno e trino, no sabe nada del cristianismo (Hegel, 1986, p. 544-545).

Sob a influência do panteísmo estático de Spinoza e do panteísmo dialético de Hegel, a filosofia moderna excluiu certamente a noção do Uno-Absoluto. Quanto ao panteísmo estático de Spinoza, há uma comunicação imanente entre Deus e o mundo, e Hegel concordaria com isso: *omnis determinatio est negatio*, axioma da *Ética* de Spinoza segundo o qual, na versão hegeliana, é determinando-se que o Todo passa da abstração para a plena realização.

Contudo, ao determinar-se, a totalidade deve necessariamente autonegar-se nas determinações particulares. Porém, é precisamente nas determinações particulares que a totalidade se concretiza, se determina. A autonegação é um ato livre de renúncia ao próprio *esse in se* para conquistar a realização plena do ser autêntico no fora de si, ou seja, na alteridade que, por sua vez, é um perfeito retorno para-si. Dito de outro modo: para ser, o Absoluto tem que se autonegar no relativo para poder se realizar.

Ainda em Hegel, Deus se realiza com o mundo. E essa intuição é uma influência de dois místicos: 1) Meister Eckhart; 2) Jakob Böhme.¹³ No entanto, Hegel propõe um avanço no âmbito da autoconstituição do Absoluto. O avanço hegeliano resultou não numa forma de panteísmo estático, e sim dialético. No contexto do panteísmo dialético hegeliano o que acontece é a amalgamação do processo *ad intra* (ao interno) da Trindade com o processo dialético histórico e temporal do homem e do mundo. É daí que resulta o limite do sistema hegeliano desembocando num círculo imanente e panteísta fechado. Diga-se de passagem que esse é um de seus pouquíssimos limites, pois não se observa na história da filosofia ocidental uma tentativa tão ousada de interpretar a Trindade filosoficamente.

A interpretação hegeliana do conceito teológico da Trindade permanece um processo circular ascendente dialeticamente, mas, mesmo assim, fechado. Por um lado, Hegel é grego na circularidade imanente e, portanto, fechada; mas, do outro lado, é cristão na progressividade ou no avanço da divindade e da própria história humana. No que se refere ao círculo imanente panteísta fechado, note-se, por exemplo, essa citação da *Fenomenologia do Espírito*: “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim” (Hegel, 2002, § 18, p. 35).

Porém, muito antes da filosofia moderna pregando a *morte do Deus-Absoluto*, já em Tomás de Aquino havia uma dificuldade em demonstrar a existência de Deus como Absoluto. Quando Tomás de Aquino falava da criação ele apresentava Deus como uma causalidade real, mas arrancava dessa relação expressa em termos de causalidade qualquer relação que fosse real: *relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis*.¹⁴ Dito de outro modo: o Absoluto não traz

consigo nenhuma forma de relação, pois perderia sua absolutidade. Os objetos mudam quando a realidade for concebida não de modo monádico, e sim como relação: no princípio não existe o Uno, mas a Unidade-Trinitária: “No Trino tem-se a alteridade do Primeiro, do Segundo e do Terceiro, há a unidade no vértice e a individuação lá onde o Primeiro não é o Segundo” (Volta, 1970, p. 7).

Ao optar por incluir a noção de Trindade no raciocínio filosófico há a possibilidade de defender alguma forma de *apriorismo*, pois se parte de uma noção já pré-definida e, ainda mais, de uma noção de fé, mas não se poderia dizer que é *apriorismo* partir do princípio parmediniano do Ser? De fato, a filosofia tem por tarefa não a de criar a realidade, senão de mostrá-la como ela é, na medida em que se consegue compreendê-la e, sobretudo, com a finalidade de não cair em contradição. Se o filósofo parte da noção de Absoluto entra em contradição, mas, se parte da noção de Trino, encontra uma explicação para a realidade. Quem se salva? Salva-se a originalidade da fé cristã e da reflexão crítica da filosofia, pois ambas buscam interpretar e julgar a realidade sem cair numa contradição.

Referências bibliográficas

Obras de Henry Duméry

DUMÉRY, Henry. *La philosophie de l'action*, essai sur l'intellectualisme blondélien. Paris: Aubier, 1948.

_____. *La tentation de faire du bien*. Paris: Seuil, 1958.

_____. *Critique et religion*, problèmes de méthode en philosophie de la religion. Paris: SEDES, 1957a.

_____. *Philosophie de la religion*, essai sur la signification du christianisme. Vol. I e II. Paris: P.U.F., 1957.

_____. Philosophie et Religion. *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (Séance du 25 avril 1964), LIX, 1965, n. 2, p. 37-113.

Demais obras

DIEMER, A. *Phénoménologie de Husserl*, Les Etudes philosophiques, nouvelle série, n.1, 1954.

GURVITCH, George. *Dialettica e sociologia*. Roma: Città nuova, 1974.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *Ideen: directrices pour une phénoménologie pure*. Trad. Paul Ricouer. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

LUIJK, Henk Van. *Philosophie du fait chrétien, l'analyse critique du christianisme de Henry Duméry*. Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1964.

MANSIR, Jean. *Réflexions sur les conditions d'une critique philosophique de la foi, a propos de l'emploi de l'époché phénoménologique dans la philosophie de la religion de Henry Duméry*, *Rev. scienc. phil. théol.*, 1967, p. 149-186.

MERLEAU-PONTY, M. *Christianisme et Philosophie*. Paris: Signes, 1960.

_____. *Cristianismo e Filosofia*. Vol. XLI. São Paulo: Abril, 1975 (Os Pensadores).

VOLTA, Silvestro. *Alternanza*. Parma, 1970 (mimeo).

¹ “La religion n'est réelle que dans les religions”.

² “La seule chose que le philosophe puisse cerner, c'est ce qu'il peut comprendre, à savoir le sens, la signification, l'intencionalité”.

³ O termo “espiritualidade” ou “espiritual” aqui designa a subjetividade ou a interioridade do sujeito, sem qualquer interstício místico.

⁴ “Ou bien le philosophe est inapte à percevoir les vérités de la religion, ou bien s'il reçoit un supplément de lumière pour établir son jugement à leur niveau, il cesse d'être philosophe. Dans les deux cas, il échoue.”

⁵ “des constituants de raison [...]. Il cherche un fondement, non un commencement”.

⁶ “La philosophie faillirait à son devoir s'il négligeait d'appliquer sa réflexion au contenu integral de l'expérience humaine”.

⁷ Duméry utiliza alternadamente os termos *compreensivo* ou *descritivo* ou *fenomenológico* para indicar o método fenomenológico. No que se refere à relação com Husserl, aceita a problemática, mas de maneira autônoma. Verifique-se: “Tout en usant d'une terminologie husserlienne, je ne reprendrai pas à mon compte le système de Husserl” [Ainda que use de uma terminologia husserliana, eu não tomo como meu o sistema de Husserl] (Luijk, 1964, nota n. 1, p. 49). Das obras de Husserl, Duméry utiliza sobretudo Edmund Husserl (1950).

⁸ “se depende du monde pour le comprendre; car c'est par la conscience que surgit son sens, e tout sens”.

⁹ “Il suffit de suspendre la position de vérité propre au croyant, les modalités caractéristiques qu'elle implique, l'assentiment personnel”.

¹⁰ “Cogito concret, incarné, situé”.

¹¹ Nas obras inéditas, Husserl retoma um argumento finalístico a favor de Deus: “La téléologie nous conduit à reconnaître que Dieu parle en nous dans l'évidence des décisions qui, à travers les aspects du monde fini, indiquent l'infinité [...]. Quelle est ma voie, la voie qui me conduit à l'infini? Dieu n'est rien d'autre que le pôle [...] situé au delà du monde et de l'homme” [A teologia nos conduz a reconhecer que Deus fala a nós nas evidências das decisões que, através dos aspectos do mundo finito, indicam o infinito (...) Qual é o meu caminho, o caminho que me conduz ao infinito? Deus nada mais é que o pólo (...) situado para além do mundo e do homem] (apud Diemer, 1954, p. 47).

¹² “Une exigence de libération de soi par voie de réflexion et par voie d’action. En conséquence, toutes choses sont à juger d’après cette exigence”.

¹³ A esse respeito, veja-se o estudo de George Gurvitch (1974).

¹⁴ Tomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, p. 45, a. 3, ad I.

Recebido em 12/08/2011, revisado em 25/09/2011, aceito para publicação em 15/12/2011.