

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

CAMILA BRAGA MEDINA MARÇAL

**EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENQUANTO
EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA: REFLEXÕES A
PARTIR DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE
HANS-GEORG GADAMER**

**CAMPINAS
2019**

CAMILA BRAGA MEDINA MARÇAL

**EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENQUANTO
EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA: REFLEXÕES A
PARTIR DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE
HANS-GEORG GADAMER**

Dissertação de mestrado apresentada como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben.

**CAMPINAS
2019**

Ficha catalográfica elaborada por Talita Andrade Rodrigues CRB 8/9675
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

200
M299e

Marçal, Camila Braga Medina

Experiência religiosa enquanto experiência hermenêutica: reflexões a partir da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer / Camila Braga Medina Marçal. - Campinas: PUC-Campinas, 2019.

87 f.: il.

Orientador: Newton Aquiles Von Zuben.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2019.

Inclui bibliografia.

1. Religião. 2. Experiência - Religião. 3. Hermenêutica. I. Zuben, Newton Aquiles Von. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

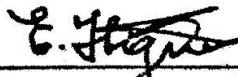
CDD - 22. ed. 200

CAMILA BRAGA MEDINA MARÇAL

**EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENQUANTO EXPERIÊNCIA
HERMENÊUTICA: REFLEXÕES A PARTIR DA
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG
GADAMER**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

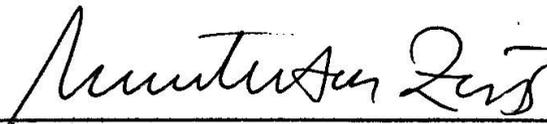
APROVADA: 19 de Dezembro de 2019.



DR ETIENNE ALFRED HIGUET (UMESP)



DR WALTER FERREIRA SALLES (PUC-CAMPINAS)



DRA. NEWTON AQUILES VON ZUBEN – Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben,
que me orientou de maneira sempre tranquila e generosa, motivando-me e acreditando no meu potencial.

Ao Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves,
que, desde o primeiro contato, mostrou-se solícito e incentivou minhas ideias.

Ao Prof. Dr. Renato Kirchner,
por sua participação na banca de qualificação e seu companheirismo na atuação como coordenador do PPGCR.

Ao Prof. Dr. Walter Ferreira Salles,
por sua participação nas bancas de qualificação e defesa e por, mesmo sem intenção, ter me apresentado o pensamento de Gadamer.

Ao Prof. Dr. Etienne Alfred Higuët,
por ter aceitado o convite de participar da minha banca de defesa.

Aos Profs. Drs. Breno Martins Campos, Glauco Barsalini e Douglas Ferreira Barros; e às Profas. Dras. Ceci Maria Costa Baptista Mariani e Ana Rosa Clocllet da Silva,
pelas palavras de incentivo e discussões estimulantes dentro e fora da sala de aula. Cada um contribuiu verdadeiramente não só para a minha pesquisa quanto para que eu me sentisse em um ambiente que de fato respeita a educação e o pensamento livre.

À Marlei Costa e a todos os funcionários e funcionárias da PUC-Campinas,
pela solicitude e gentileza sempre.

Aos meus colegas de curso e do grupo de pesquisa Ética, Epistemologia e Religião,
pelas contribuições em sala de aula e eventos, e pelas conversas e reflexões sinceras.

*

Ao Rubens, meu marido,
Pelo carinho, parceria e aprendizado mútuo, por tudo que vivemos e estamos construindo.

À minha família, em especial meus pais, meu irmão, minha irmã e minha sobrinha,
pelo apoio incondicional e por serem referência de amor e respeito às diferenças.

Aos meus amigos antigos e novos,
pela amizade de sempre, mesmo que distante, e por fazerem me sentir acolhida nesta cidade, o que me ajudou a passar por esta etapa de maneira leve e alegre.

À minha avó Syléa,
que concluiu sua jornada na Terra durante esta minha trajetória e permanece sendo exemplo de força, coragem e caridade, além de contribuir constantemente para meu desenvolvimento espiritual, tornando real o que até então eu não compreendia sobre tradição e ancestralidade.

*

A Hans-Georg Gadamer e sua obra,
pelo diálogo que realizamos neste período, e por proporcionarem uma ampliação de horizontes e algumas lufadas de ar em tempos sombrios.

*

À vida, à linguagem e ao aberto de possibilidades que nos move.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
tem mil faces secretas sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível, que lhe deres:
Trouxeste a chave?*

Carlos Drummond de Andrade

*O oposto de uma afirmação correta é uma
afirmação falsa. Mas o oposto de uma verdade
profunda pode ser outra verdade profunda.*

Niels Bohr

RESUMO

MEDINA, C. **Experiência religiosa enquanto experiência hermenêutica**: reflexões a partir da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. 2019. 87f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2019.

A dissertação tem como objetivo refletir sobre o conceito de experiência religiosa, partindo do pensamento de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e da discussão que sua hermenêutica filosófica propõe sobre os conceitos de experiência e de verdade. Admitindo as considerações do autor sobre o caráter hermenêutico da experiência humana, pretendemos investigar se os conceitos elaborados por ele podem contribuir para o nosso entendimento sobre a experiência religiosa. Além disso, perguntamo-nos também se tais reflexões seriam capazes de oferecer concepções interessantes para a compreensão de fenômenos religiosos atuais e para os estudos no âmbito da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Para isso, apresentamos um breve panorama da teoria filosófica de Gadamer, bem como sua elaboração sobre o conceito de experiência e em que medida este se relaciona com a verdade. Depois, apresentamos uma problematização do conceito de religião, para então refletir sobre diferentes abordagens e olhares sobre a experiência religiosa. A partir daí, buscamos demonstrar que, com base no que Gadamer entende por experiência hermenêutica e dada a sua universalidade, podemos afirmar que a experiência religiosa é, ela mesma, uma experiência hermenêutica, ou seja, um modo do ser humano compreender o mundo e onde a verdade se dá a conhecer. Por fim, chegaremos também à conclusão de que essa dimensão de "experiência de verdade" que observamos na religião, por ser universal, não é privilégio da esfera religiosa, podendo ser encontrada por toda a parte.

Palavras-chave: Experiência religiosa. Experiência Hermenêutica. Verdade. Hermenêutica filosófica. Hans-Georg Gadamer.

ABSTRACT

MEDINA, C. **Religious experience as hermeneutic experience**: reflections from the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. 2019. 87f. Dissertation (Master in Sciences of Religion) – *Strictu Sensu Post-Grad Program in Sciences of Religion of the Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas, 2019.*

This dissertation aims to discuss the concept of religious experience, from the thought of Hans-Georg Gadamer (1900-2002) and the discussion that his Philosophical Hermeneutics proposes about the concepts of experience and truth. Admitting the author's considerations about the hermeneutic condition of human experience, we intend to investigate whether these concepts can contribute to our understanding of religious experience. In addition, we also wonder if such discussion can offer interesting insights for understanding current religious phenomena and for Religious Studies. For this, we present a brief overview of his philosophical theory, as well as his elaboration on the concept of experience and how it relates to the truth. Then we present a discussion of the concept of religion, important to think about different approaches and views on religious experience. From this, our expectation is to demonstrate that, based on what Gadamer means by hermeneutic experience and its universality, we can say that religious experience itself can be considered a hermeneutic experience, that is, a way for human beings to understand the world and where the truth happens. Finally, we will also come to the conclusion that this dimension of "experience of truth" found in religion, being universal, is not a privilege of the religious sphere and can be found everywhere.

Keywords: *Religious experience. Hermeneutic experience. Truth. Philosophical Hermeneutics. Hans-Georg Gadamer.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O conceito de experiência na hermenêutica filosófica	14
1.1. A hermenêutica filosófica de Gadamer	14
1.2. A experiência hermenêutica	21
1.3. Experiência e verdade	29
2. A experiência religiosa	36
2.1. O conceito de religião	36
2.2. Sobre a experiência religiosa	45
3. Experiência religiosa enquanto experiência hermenêutica	60
3.1. Experiência religiosa enquanto experiência de verdade	61
3.2. A universalidade da experiência de verdade	70
EPÍLOGO	79
REFERÊNCIAS	85

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo refletir sobre o conceito de experiência religiosa, partindo do pensamento de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e da discussão que sua hermenêutica filosófica propõe sobre os conceitos de experiência e de verdade. Admitindo as considerações do autor sobre o caráter hermenêutico da experiência humana, pretendemos investigar se os conceitos elaborados por ele poderiam contribuir para o nosso entendimento sobre a experiência religiosa. Além disso, perguntamo-nos também se tal entendimento seria capaz de oferecer concepções interessantes para a compreensão de fenômenos religiosos atuais e para os estudos no âmbito da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)¹.

Assim como Gadamer questiona sobre a possibilidade da arte e da história serem lugares de acontecimento da verdade, no intuito de refletir sobre uma epistemologia das ciências humanas que não seja nem simplesmente baseada em métodos e princípios das ciências naturais, mas também não busque uma metodologia própria universal para si (o que seria, de todo modo, seguir o paradigma das ciências naturais), perguntamo-nos se a religião não poderia ser considerada também nessa reflexão. Afinal de contas, aí também parece haver um modo de experiência com a verdade diferente da que ocorre na ciência, ou da qual o modo de compreender científico não dá conta.

Sendo assim, nossa proposta é refletir sobre o conceito de experiência religiosa, a partir do conceito de experiência para a hermenêutica filosófica, numa tentativa de ir além do que parece, em nosso campo, na maior parte das vezes, colocado pela fenomenologia clássica ou pelas ciências empíricas. Nossa percepção é de que esse conceito hoje parece se encontrar dividido entre o que seria uma experiência que poderíamos chamar puramente objetiva (ou seja, condizente com a visão dos teólogos ou dos próprios indivíduos religiosos, de que há de fato uma realidade religiosa a ser experimentada ou conhecida) ou vista como meramente subjetiva ou cultural, sendo aqui a realidade religiosa ou a

¹ Frente à pluralidade de nomenclaturas em nosso campo, optamos, nesta dissertação, por utilizar sempre Ciência(s) da(s) Religião(ões), como forma de respeitar todas as possibilidades consideradas.

própria experiência considerada apenas uma projeção do sujeito ou uma construção social.

Nossa expectativa é demonstrar que, a partir do que Gadamer entende por experiência hermenêutica e dada a sua universalidade, podemos afirmar que a experiência religiosa é, ela mesma, uma experiência hermenêutica, ou seja, um modo do ser humano compreender o mundo e onde a verdade se dá a conhecer. Isso quer dizer que não partimos do pressuposto de que existe uma realidade religiosa específica (ou uma essência religiosa) mas que, no entanto, é possível afirmar que há a realidade, a qual o homem, de maneira religiosa, pode experimentar. Por fim, chegaremos também à conclusão de que essa dimensão de "experiência de verdade" encontrada na religião, por ser universal, não é privilégio dessa esfera cultural, podendo ser encontrada por toda a parte.

Para isso, haverá a necessidade de explicitar o conceito de "experiência hermenêutica" para Gadamer (o que está proposto no capítulo 1); problematizar o de "experiência religiosa" a partir do que comumente se entende por esse termo (como propõe o capítulo 2); e refletir sobre ele a partir da hermenêutica filosófica (o que propõe o capítulo 3). Por fim, a ideia é sugerir, a partir das reflexões anteriores, que a experiência religiosa (assim como qualquer outra experiência humana) abarca tanto a dimensão daquilo que observamos como construção subjetiva ou social, ou seja, nesse caso, suas características de culto ou de crença, como afirma Jean Grondin (2012b), quanto a de encontro com a verdade.

O primeiro capítulo tem como principal objetivo apresentar o que Gadamer entende por experiência hermenêutica. Antes, no entanto, faz-se necessário situar o pensamento do autor e explicar o que é a sua hermenêutica, uma vez que esse termo encontra-se tão frequentemente utilizado, nem sempre com a conotação que o autor emprega (ora aparece como mero sinônimo de interpretação, ora como método ou disciplina interpretativa própria da contemporaneidade etc). Assim, realizamos um breve panorama histórico do conceito, conforme apresentado pelo próprio Gadamer. O ponto principal aqui é mostrar como, para o autor, a hermenêutica deixa de ser considerada uma ferramenta metodológica das ciências humanas ou uma capacidade intelectual do sujeito (no sentido de ser uma capacidade para interpretar corretamente algo ou uma etapa posterior ao conhecimento racional, por exemplo), para ser considerada o próprio ser do homem, ou seja, o modo como o ser humano se relaciona com as coisas e

compreende o mundo. Essa compreensão, exatamente porque situacional e relacional, sempre se dá pela experiência.

Na segunda parte do capítulo, procuramos apresentar o caminho percorrido por Gadamer para chegar à sua concepção do conceito. Seu ponto principal é que este estaria sendo tratado hoje em dia de maneira deficiente, uma vez que o fazemos, na maior parte das vezes, sob o viés de um paradigma cientificista. O autor resgata, então, algumas características pré-modernas do conceito, sem deixar de agregar, no entanto, questões propriamente modernas (como a dialética e a questão da historicidade).

Toda a argumentação em torno do conceito de experiência hermenêutica foi proposta pelo autor exatamente como forma de resgatar um outro entendimento sobre a verdade, mais apropriado para as ciências humanas, a filosofia, e outros modos de compreensão da realidade pelo homem da qual, segundo Gadamer, a ciência (ou a ideia de verdade moderna, proposta pela ciência) não dá conta. Ao nosso ver, ao pensarmos sobre a experiência religiosa, é interessante seguir também esse caminho de pensamento, principalmente se levarmos em conta que a questão da verdade é, possivelmente, uma das questões mais fundamentais colocadas tanto pelas próprias religiões quanto por aqueles que as estudam (principalmente nos campos da teologia ou da filosofia da religião). Por isso, na terceira parte do primeiro capítulo, expomos brevemente a problematização do conceito apresentada por Gadamer.

Em poucas palavras, o autor entende que, na modernidade, verdadeiro é aquilo que satisfaz o ideal de certeza. Aqui o lugar da verdade é o juízo, e ela somente pode ser determinada pela adequação do discurso à coisa. Compreender verdadeiramente algo, ou compreender a verdade de algo, seria então verificar (muitas vezes por meio de um método) se nossa elaboração racional sobre esse algo é adequada ou corresponde à sua realidade. No entanto, Gadamer sugere que nem sempre é assim que ocorre. Há questões que essa ideia de verdade não responde (ou nem mesmo as realiza). E, para o autor, ainda que não haja respostas fechadas, tais questões continuam devendo ser colocadas.

Sendo assim, ele resgata a concepção heideggeriana de verdade, como desocultação, desvelamento, ou seja, algo que simplesmente se dá ao homem pela própria realidade das coisas, na medida em que eles se relacionam em um

mundo e no tempo. Esse “ser” das coisas que se revela, no entanto, por conta exatamente das condições da realidade do homem (o tempo e a linguagem), ao mesmo tempo deixa muito de si encoberto ou velado, não podendo o acesso à verdade nunca ser pleno ou completo. A verdade aqui, então, não é uma essência do objeto (no sentido de uma característica sua) que é descoberta ou obtida pelo sujeito, mas se coloca como um acontecer que se dá na relação entre sujeito e objeto. A verdade aqui seria aquilo que se dá, portanto, na própria experiência (e não como resultado dela), que transforma tanto o objeto (eu o defino, e de certa maneira, o reduzo, ao “descobri-lo”) como o sujeito (ao compreender o objeto, dialogando com ele, posso compreender a mim mesmo).

Para propor esse novo entendimento sobre o conceito de verdade, Gadamer promove uma discussão sobre a experiência da arte, trazendo a noção de jogo para exemplificá-la. Poderíamos dizer aqui que a experiência está para a verdade gadameriana (vista sob o aspecto da verdade na arte) assim como o método para a verdade científica. No entanto o termo “experiência”, para ele, não se reduz à experimentação metódica e objetiva, sendo a interpretação, a compreensão, e portanto o conhecimento, uma elaboração *a posteriori*; e nem apenas uma experiência sensorial, calcada nas sensações, que só depois a racionalidade e a subjetividade dá um sentido (uma interpretação). A experiência, para Gadamer, é já experiência de sentido, é já interpretação e compreensão do outro, que não é mais somente seu "objeto", mas sim interlocutor.

Dessas concepções sobre a arte, propomos fazer o caminho inverso, para pensar sobre a religião e a experiência religiosa, para demonstrar como aqui também se dá um tipo de experiência de verdade aos moldes do proposto por Gadamer. Para isso, o segundo capítulo se inicia com uma problematização do conceito de religião, apresentando a ideia de Frederico Pieper (2015; 2019), de que o termo, do modo como normalmente o utilizamos, começou a ser amplamente utilizado na modernidade. Desse conceito moderno e ocidental, muitos autores tentaram explicar inclusive práticas anteriores ou de outras culturas, por meio sociológico ou em busca de uma essência religiosa no ser humano. Observando a complexidade do termo e entendendo sua insuficiência em definir exatamente o que seria um fenômeno religioso, vemos que precisamos, no entanto, partir de algum lugar. Assim, propomos uma distinção entre a experiência religiosa que ocorre numa dimensão tanto do ritual quanto da

crença (o que poderíamos corresponder ao “culto crente” de Grondin), e outra que possuiria um caráter de compreensão de sentido (que Grondin até cita mas sua definição não dá conta), que optaremos por chamar de “experiência da verdade”, ou “experiência hermenêutica autêntica”, para que fique clara à alusão ao pensamento de Gadamer. Para demonstrar esses dois aspectos, apresentamos também um breve panorama de como a experiência religiosa vem sendo entendida, a partir de suas definições e dos estudos modernos sobre a religião.

No terceiro capítulo, nosso foco de análise recai sobre esse segundo aspecto da experiência religiosa, que alguns autores entendem por experiência espiritual (cf. Faustino Teixeira) ou do Sentido radical (cf. Henrique Claudio de Lima Vaz), a qual associamos ao sentido gadameriano de experiência. Tal experiência pode ser considerada como aquela de uma compreensão que simplesmente “acontece” e transforma o indivíduo, não necessariamente de cunho puramente objetivo (correspondendo a uma experiência de causa e efeito com uma “realidade” religiosa) ou subjetivo (correspondendo a uma consciência que experimenta na medida em que racionaliza e elabora um sentido para essa “realidade”). Como veremos aí, percebemos que é geralmente quando se realiza uma experiência de sentido desse tipo (quando o sentido é, simplesmente, *compreendido*, no sentido hermenêutico que Gadamer propõe) que o ser humano afirma ter realizado uma experiência religiosa de encontro com a verdade.

Retomando a discussão sobre o elemento comum da linguagem (a ser visto também no primeiro capítulo), sugerimos como, a partir da hermenêutica filosófica, podemos afirmar que essa experiência que investigamos pode ser considerada universal, afirmação assim justificada pela universalidade do problema hermenêutico. Veremos também como, devido a esse caráter de mediação total da linguagem (enquanto condição para que o homem experimente e compreenda o mundo) tal experiência de verdade não pode ser considerada somente como possível no âmbito religioso e quais são as implicações disso.

Por fim, damos-nos conta de que as considerações realizadas neste trabalho, sobre a experiência religiosa enquanto experiência hermenêutica e a universalidade da experiência da verdade, à luz do pensamento de Gadamer, abrem-nos alguns caminhos para pensarmos que contribuições a reflexão que fizemos pode trazer para a compreensão e o estudo do fenômeno religioso. No Epílogo, portanto, discorreremos livremente sobre algumas questões levantadas por

Gadamer a partir da experiência de finitude humana e da ontologia da linguagem, como a questão do diálogo, para ele fundamento de qualquer experiência hermenêutica autêntica. A partir de reflexões de como é possível, então, pensar o diálogo no âmbito religioso, levantamos também algumas questões sobre porque e como a pesquisa realizada pode contribuir para a discussão que visa a superar alguns dilemas epistemológicos no campo da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões).

1. O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Antes de buscarmos refletir sobre como a experiência religiosa pode ser considerada uma experiência hermenêutica, o que pode se desdobrar a partir daí e por que é importante essa reflexão, é necessário primeiro explicarmos o que estamos entendendo por experiência hermenêutica neste trabalho (e, mais adiante, faremos o mesmo ao problematizarmos o conceito de experiência religiosa). Considerando o tempo histórico em que nos encontramos e o que pretendemos alcançar com essa reflexão, parece-nos que a hermenêutica filosófica, teoria elaborada pelo filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e que teve suas bases divulgadas em 1960, por meio da publicação da obra *Verdade e Método*, nos fornece lentes interessantes para olharmos para a experiência religiosa. Apesar de não discorrer explicitamente sobre esse objeto, Gadamer nos fornece pistas para que possamos pensá-lo, principalmente quando reflete sobre a experiência da arte.

Neste capítulo, portanto, apresentaremos o pensamento de Hans-Georg Gadamer sobre o conceito de experiência para, a partir daí, refletir sobre a experiência religiosa e, mais adiante, sobre o que chamaremos nesta dissertação de “experiência da verdade” (não como um conceito, mas como uma maneira de trazer à luz uma dimensão da experiência religiosa que, como veremos, está presente em toda experiência que se configura como experiência hermenêutica autêntica). Inicialmente, será mostrado um breve panorama de sua teoria, contextualizando-a historicamente e indicando suas principais tarefas. Depois, discorreremos sobre o conceito de experiência para Gadamer e como ele define experiência hermenêutica. Ao final do capítulo, entenderemos a importância desse conceito para a reflexão que o autor propõe sobre a questão da verdade, questão essa que irá permear nossas reflexões nos capítulos seguintes.

1.1. A hermenêutica filosófica de Gadamer

Segundo Chris Lawn, ao contestar a hegemonia da modernidade filosófica (cujo racionalismo científico, dependente do método como forma de se alcançar o conhecimento, ofusca ou impede a manifestação de caminhos alternativos à

verdade e ao entendimento), Gadamer se volta para a hermenêutica, mapeando os caminhos dessa “arte da interpretação” desde as antigas hermenêuticas, até propor uma hermenêutica filosófica, na qual “todos os aspectos do entendimento humano pressupõem uma dimensão hermenêutica”, com a missão de deixar que a dimensão hermenêutica da verdade “fale mais alto novamente” (LAWN, 2011, p.65-66). Para Lawn, nesse empreendimento, Gadamer demonstrou que as hermenêuticas clássicas (que têm seu início no século XVII, com as técnicas criadas para interpretação correta da bíblia e de textos jurídicos) acabaram envolvidas na questão moderna da metodologia, numa competição com a ciência que as teria debilitado. Para reativá-las, o autor teria então realizado um resgate principalmente baseado na hermenêutica da facticidade de Martin Heidegger, mas retomando aspectos importantes de outros autores, como Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey.

Como afirma Roberto Kahlmeyer-Mertens (2017, p.44):

A hermenêutica *filosófica* é uma criação gadameriana. Dizer isso não significa que não tenha havido filosofias hermenêuticas antes de nosso autor. Embora nascida sob o signo da filologia e com o ofício de ser instrumento acessório à interpretação de textos bíblicos (e, mais tarde, jurídicos), aos poucos essa arte da compreensão (*Kunstlehre des Verstehens*) foi deixando de ter uma lida exclusivamente textual, voltando-se à tradição oral, para, enfim, dilatar-se a tudo o que é cabido no horizonte do humano. Desse modo, teríamos interpretações de acontecimentos históricos, das manifestações culturais de um povo, de gestos, de estados de coisas e de comportamentos.

Para Gadamer, o termo hermenêutica (como qualquer palavra derivada do grego que adotamos em nossa linguagem científica) abarca diversos níveis de reflexão (GADAMER, 2011, p.111). Ainda hoje é possível perceber isso, quando ora nos remetemos a esse termo como uma técnica interpretativa, ora como uma forma de conhecimento “pós-moderno”, que afirma que não há verdade, já que tudo pode ser considerado uma questão de interpretação. Para entender por que isso ocorre e na tentativa de entender em que lugar se encontra esse projeto de uma hermenêutica filosófica, apresentamos um breve panorama das concepções mais relevantes do termo, a partir do trabalho realizado pelo próprio Gadamer ao situar seu pensamento.

No sentido clássico do termo, a hermenêutica designava uma “arte de interpretar os textos”, desenvolvida no seio das disciplinas ligadas à interpretação dos textos sagrados ou canônicos, como a teologia, o direito e a filologia (GRONDIN, 2012a, p.12). Com objetivo essencialmente normativo, propunha regras, preceitos e cânones, no intuito de bem interpretar os textos, servindo como ferramenta para se compreender principalmente passagens obscuras e ambíguas. Muitas dessas regras tinham seu fundamento na retórica, tendo essa tradição hermenêutica sido marcada por nomes como Agostinho (que compilou suas regras no tratado *A doutrina cristã*, no início do século V) e por Melanchton (que, com seu *Rhetorica*, do século XVI, deu origem a uma série de tratados protestantes que promoveram uma certa renovação dessa tradição) (GRONDIN, 2012a, p.12-13). No entanto, tal concepção clássica começou a sofrer transformações no início do século XIX:

Desde a sua origem, o termo “hermenêutica” representou a nossa dificuldade de determinar precisamente o sentido de uma mensagem. Com o passar do tempo, ela foi cada vez mais se aperfeiçoando como um cânone de regras, para a exegese adequada de obras que apresentavam uma dificuldade de compreensão, como textos sagrados, jurídicos e literários. Todavia, enquanto “técnica”, a hermenêutica nunca concluiu plenamente a tarefa de transformar textos obscuros, em textos acessíveis, apenas com a leitura do texto pelo texto. Faltava, em primeiro lugar, a compreensão do contexto histórico ao qual eles pertenciam e, assim, do conjunto de expectativas e vivências em meio ao qual eles foram criados. Foi uma consequência da *Aufklärung* acreditar que até esses conteúdos da história, os quais se haviam tornado estranhos para nós, também nos poderiam ser acessíveis por meio de nossas atividades racionais, isto é, de uma reflexão teórica. No entanto, segundo Gadamer, foi somente Schleiermacher quem radicalizou essa problemática. (PEREIRA, 2015, p. 159)

Se a hermenêutica clássica poderia ser considerada uma “arte da interpretação” que conduz ao entendimento, a hermenêutica romântica de Schleiermacher, no início do século XIX, poderia ser chamada de “de uma arte geral do entender” (GRONDIN, 2012a, p.26). Isso porque, mais do que uma interpretação gramatical (que busca entender determinado discurso a partir de sua língua e sintaxe), ela se propunha a entender o discurso como expressão de uma alma individual, sendo necessária, para isso, uma técnica de interpretação

psicológica que possibilitasse reconstruir o pensamento do autor. Para Schleiermacher, o desentendimento (ou mal entendido) não seria apenas uma exceção, mas se produziria por si mesmo, sendo um perigo potencialmente universal. Ou seja, a hermenêutica não deveria ser usada mais apenas para evitar o erro ou interpretar passagens ambíguas e sim para garantir o entendimento, que precisaria ser desejado e buscado a todo momento. A partir daí, a hermenêutica ganha um alcance mais universal e de função auxiliar passa a ser condição de todo entendimento (GRONDIN, 2012a). No entanto, para a realização dessa hermenêutica geral, haveria a necessidade de se criar uma metodologia própria, uma ciência capaz de descrever as condições necessárias para o compreender.

Segundo Viviane Pereira, “a maior contribuição de Schleiermacher talvez tenha sido alertar, ao fim, para a impossibilidade de revelar totalmente o ‘mistério’ que é a individualidade humana” (PEREIRA, 2015, p.160). A autora conclui que, a partir do que Schleiermacher elabora sobre o círculo hermenêutico da parte e do todo, podemos afirmar que, ao interpretar, nunca conseguimos compreender totalmente o outro ou em definitivo (embora, segundo esse mesmo pensamento, estejamos em condições de compreender sempre melhor do que antes e, até mesmo, melhor do que o próprio autor do texto).

No entanto, essa pretensão de compreender a intenção inconsciente de um autor parece problemática, na medida em que, segundo Gadamer, na esteira da crítica de Wilhelm Dilthey, essa guinada psicologizante da hermenêutica leva à questão de como a manifestação de outra individualidade pode ser transformada em conhecimento objetivo com valor universal. Ou seja, para ele, aí a intenção de verdade do entendimento acaba sendo perdida, uma vez que o que se está buscando ao interpretar é somente o entendimento de um autor específico. Para Pereira, “esse problema epistemológico surge quando se isola o intérprete da sua própria compreensão da vida, pois, por mais que toda individualidade seja uma manifestação da vida do todo e traga em si mesma um pouco de cada um, ela mesma nunca se encontra isolada do ‘fluxo da vida’” (PEREIRA, 2015, p. 160).

Sendo assim, a contribuição de Dilthey, ao aplicar o princípio hermenêutico do todo e da parte à própria realidade histórica, se mostra extremamente importante. Para ele:

A vida humana se expressa de modos variados, que não respeitam regras lógicas, embora ela possua unidades de significado duradouras, que se transmitem ao longo do tempo por meio de suas interpretações. É por isso que podemos afirmar que a vida ligada à história possui uma estrutura hermenêutica. A cada vez que se interpreta o seu significado, ocorre nela uma espécie de acréscimo de si mesma, diferente de outras formas da natureza, que apenas se repetem. As formas históricas e as suas respectivas ciências dependem, portanto, das experiências daquele ser que é histórico, o ser humano, e do seu modo de compreendê-las. Enquanto houver vida, haverá história e significados em toda a sua variedade a serem novamente compreendidos, do mesmo modo que, enquanto houver história, haverá compreensão e autocompreensão. (PEREIRA, 2015, p. 161)

Assumindo a diferença entre explicação e compreensão, Dilthey argumenta que as ciências naturais tentam explicar os fenômenos a partir de hipóteses e de leis gerais (explicação), enquanto as ciências humanas querem entender uma individualidade histórica a partir de suas manifestações externas (compreensão). Assim, busca fundar a especificidade metodológica das ciências humanas baseada numa metodologia do entendimento (GRONDIN, 2012a). Com isso, Dilthey, por um lado, abriu caminho para que Gadamer desenvolvesse uma série de conceitos relacionados à finitude humana e à consciência histórica (que, em Gadamer, passa a ser chamada de consciência histórico-efetual, ou da história dos efeitos, como veremos mais adiante). Por outro, ele tentou elaborar uma crítica da razão histórica a partir de categorias como as do sujeito transcendental, e buscou “estabelecer o conhecimento histórico no lugar que em Hegel havia sido ocupado pelo saber absoluto do espírito” (GADAMER, 2003, p.29). Para Gadamer, no entanto, “a aplicação desse esquema pressupõe que o historiador seja capaz de se desembaraçar de sua própria situação histórica”, o que é impossível (GADAMER, 2003, p.30). Por isso, a experiência histórica jamais poderia ser um método puro e com resultados objetivos, como queria Dilthey.

O filósofo Edmund Husserl é um dos que criticam o objetivismo da filosofia tradicional e assim o faz quando busca investigar a manifestação do objeto no sujeito transcendental, “mostrando que este já aponta intencionalmente de certo modo para o objeto, *como isto ou aquilo*” (PEREIRA, 2015, p.162). Sua tarefa foi a de pensar o sujeito transcendental como fenômeno, para só então se voltar às coisas elas mesmas. Para isso, seu propósito era analisar como as coisas aparecem para a consciência, “expondo as verdades *a priori* que pertencem aos

diversos momentos constitutivos em que a consciência visa isto ou aquilo” (PEREIRA, 2015). Assim, segundo Gadamer:

Husserl fez do retorno à esfera das vivências um tema de pesquisa absolutamente universal, superando assim o ponto de vista que se limitava à problemática puramente metodológica das ciências humanas. Suas análises do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) e da constituição anônima de todo sentido e toda significação que formam o solo e a textura da experiência mostraram definitivamente que o conceito de objetividade representado pelas ciências constituiu apenas um caso particular. A oposição entre natureza e espírito é revista; as ciências humanas e as ciências da natureza devem ser compreendidas a partir da intencionalidade da vida universal. (GADAMER, 2011, p.39)

A partir da investigação da intencionalidade elaborada pela fenomenologia de Husserl foi que Martin Heidegger iniciou suas reflexões, dando a ela um sentido ainda mais radical (PEREIRA, 2015; GADAMER, 2003). Ao retomar a questão do ser, Heidegger buscou ultrapassar o campo temático da consciência transcendental e das teorias da subjetividade introduzindo “a história como condição mais profunda de possibilidade da própria subjetividade” (PEREIRA, 2015, p.164). Seu projeto foi o de

(...) transferir a preocupação filosófica de categorizar a razão, o sujeito, a consciência, para outra de buscar na própria vida os indícios de que a atitude de compreender depende muito mais de um âmbito de sentidos prévio, do que de uma análise da nossa forma subjetiva de julgar. Mais importante que a subjetividade seria o fato de desde o nascimento estarmos inseridos em um mundo permeado de significados, de nos relacionarmos com outros, de termos a experiência de presenciar a morte de outros, de algo como a história nos influenciar constantemente, de sermos no horizonte do tempo, de projetarmos possibilidades futuras de nós mesmos. (PEREIRA, 2015, p. 164)

Para ele, a forma originária de realização do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo seria, portanto, a compreensão. Ao dar um peso ontológico a esse conceito, de acordo com Gadamer, Heidegger estaria sugerindo que a “compreensão é o movimento mesmo da ‘transcendência’” (GADAMER, 2003, p.40). É por isso que a ele é atribuída uma virada existencial na hermenêutica e uma virada hermenêutica na fenomenologia. No entanto, essa compreensão não pode ser considerada como atividade abstrata ou teórica, mas encontra-se

enraizada na vida fática. É disso, então, que trata sua hermenêutica da facticidade:

O que resulta daí é que o compreender passa a não mais ser produto de uma faculdade cognoscente (como o “entendimento” seria para Kant), de operações psíquicas, de atos de consciência ou de qualquer outra derivação abarcada pela extensa tradição de uma filosofia do sujeito. (...) com Heidegger, a compreensão é tratada como um existencial, quer dizer, *ela é concretização de uma possibilidade ontológica do ser-aí no projeto de seu existir.* (...) e isso implica dizer que o ser-aí não é um ente que, vez por outra, tem compreensão, mas ele é fundamentalmente compreensão. (KAHLMAYER-MERTENS, 2007, p.48-49, grifos do autor).

Essa tese heideggeriana de uma estrutura prévia da compreensão modificou o papel da hermenêutica, que “deixou de ser empregada como um método próprio das ciências do espírito, para contribuir para a análise do modo de ser do ser humano, inclusive de ser capaz de fazer ciência” (PEREIRA, 2015, p. 165). Para Gadamer, aqui então “compreender” ou “interpretar” não significa mais “um comportamento do pensamento humano dentre outros que se pode disciplinar metodologicamente, conformando assim a um procedimento científico, mas perfaz a mobilidade de fundo da existência humana” (GADAMER, 2011, p.125).

Assumindo tal perspectiva existencial, Gadamer retoma o problema apontado por Dilthey, qual seja, o de pensar as ciências do espírito e sua possibilidade de promover o encontro com a verdade. No entanto, diferentemente de Dilthey, ele entende que os problemas das ciências humanas não se resolvem a partir de uma substituição de um método pelo outro, mas exatamente na contestação de que o método não é necessariamente o único modo com o qual se chega à verdade. Para Gadamer, essa possibilidade já está colocada em todo o compreender.

A hermenêutica filosófica de Gadamer se apresenta, portanto, como “o reconhecimento de uma estrutura ontológica (universal) do homem histórico” (BONFIM, 2010, p.77), que tem na linguagem o terreno da experiência ontológica universal. Para o autor, a linguagem é, portanto, o meio onde ocorre a compreensão, ou seja, a experiência hermenêutica. Sobre ela, detalharemos a seguir.

1.2. A experiência hermenêutica

Para Gadamer, o modo como foi configurado o conceito de experiência e a maneira como este é tratado atualmente seria deficiente, uma vez que normalmente o fazemos apenas sob o viés da metodologia científica. Essa definição, que se limita ao que chamaríamos de experiência empírica, estaria, para ele, presente não só nas ciências da natureza como também nas ciências do espírito, uma vez que, em ambas, “existe uma exigência comum que requer a necessidade de que os experimentos sejam comprovados” (LOTT, 2007, p.17). Ou seja, nessa perspectiva, uma experiência seria aquilo que é realizado por meio de um método e que alcança resultados verificáveis.

Essa noção de experiência teria surgido com Francis Bacon, que formulou tal conceito como indução. Segundo Gadamer, Bacon teria o mérito de ter introduzido na questão a problemática dos preconceitos. No entanto, para ele, os preconceitos nos induziriam a conclusões equivocadas, ou seja, as palavras e suas múltiplas possibilidades de uso criariam obstáculos ao conhecimento e nossa percepção sobre as coisas. Ainda de acordo com Gadamer, também Edmund Husserl, que estabeleceu a fenomenologia clássica e trouxe grandes contribuições acerca do conceito de experiência para a filosofia e as ciências humanas, teria uma visão negativa sobre a linguagem, ao sugerir o método da *époché* (suspensão dos juízos, contemplação desinteressada, capacidade de se abster de emitir juízos sobre o objeto) como meio para se obter uma compreensão pura ou livre de preconceitos.

Buscando ultrapassar esse viés cientificista, Gadamer procura analisar o conceito de experiência guiado por algumas ideias de Aristóteles e pela questão da dialética de Hegel. Também retoma elementos da tragédia grega para demonstrar como a experiência humana é sempre uma experiência de finitude, para, a partir daí formular sua teoria.

Dos modelos anteriores, ele assume que se pode mesmo dizer que a essência geral da experiência é o fato de que ela seja válida enquanto não é contradita por uma nova experiência. Tal constatação corresponde ao pensamento aristotélico de que a experiência, enquanto universal, acaba surgindo pela retenção de múltiplas percepções individuais. Entretanto, esse universal é diferente da universalidade da ciência (a universalidade do *logos*). Gadamer

explica que, para a ciência, a experiência é apenas um pressuposto necessário para se alcançar o saber e não ele próprio. Assim, sua universalidade consiste em que as observações individuais mostrem regularmente os mesmos resultados. É somente depois daí que se coloca a pergunta relativa à razão dessa universalidade (o que de fato conduz à ciência) e que se torna possível a capacidade de previsão. Ou seja, para a ciência, há princípios universais que são “descobertos” por meio da experiência, ou de um método, que deve se mostrar igualmente universal para a obtenção dos mesmos resultados. Desse modo, poderíamos entender que a experiência “acaba” assim que o resultado é obtido e confirmado (ou que ele não ocorra... nesse caso, teria sido uma experiência falha).

Já em Aristóteles ele percebe a afirmação de que uma experiência permanece fundamentalmente aberta para toda e qualquer nova experiência, “não só no sentido geral da correção dos erros, mas porque a experiência está essencialmente dependente de constante confirmação, e na ausência dessa confirmação ela se converte necessariamente noutra experiência diferente” (GADAMER, 2015, p.460). A experiência só se atualizaria nas observações individuais, não podendo ser conhecida numa universalidade prévia. Para ele, essa ideia demonstra que a experiência não seria então apenas algo controlado, determinado, em prol de uma universalidade prévia a ser confirmada, mas se instaura como um “acontecer que não tem dono e que a importância particular dessa ou daquela observação como tal não é decisiva para sua instauração, mas que tudo acaba se ordenando de um modo que não pode ser compreendido” (GADAMER, 2015, p.461). Ou seja, para Aristóteles, a universalidade da experiência consiste nessa abertura, onde a experiência de algo é adquirida de repente, de improviso (ainda que não sem alguma preparação), e possui validade até que apareça outra experiência nova determinante para o conhecimento daquele algo já experimentado. Tal conhecimento poderia também ser estendido a tudo o que fosse do gênero desse algo. Portanto, a universalidade da experiência não seria explicada pelo fato dela ser provida de certos princípios, mas porque a experiência é algo que acaba sempre levando à unidade.

Assumindo essa ideia de experiência enquanto abertura, Gadamer, no entanto, contesta o pensamento de Aristóteles na medida em que vê em sua teoria uma simplificação do processo pelo qual a experiência se instaura, como se

não houvesse contradições no caminho e que sempre tal processo alcançaria uma estabilidade universal. Para Gadamer, ao somente se considerar a experiência na perspectiva do seu resultado, passa-se por cima do verdadeiro processo da experiência, que é essencialmente negativo, na medida em que não pode “(...) ser descrito simplesmente como a formação, sem rupturas, de universalidades típicas. Essa formação se dá, antes, pelo fato de as falsas universalizações serem constantemente refutadas pela experiência” (GADAMER, 2015, p.462). Para o autor, a experiência verdadeira não seria aquela que corresponde às nossas expectativas e as confirma, mas aquela que simplesmente se “faz”, e é negativa no sentido de que, ao fazermos uma experiência com um “objeto”, isso significa que até então não havíamos visto as coisas “corretamente”, mas só agora nos damos conta de como elas realmente são. Ou seja, poderíamos dizer que tal experiência, em vez de confirmar nossas expectativas, as descontrói em prol de um melhor entendimento:

Assim, a negatividade da experiência possui um sentido marcadamente produtivo. Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo. Desse modo, o objeto com o qual se faz uma experiência não pode ser um objeto escolhido ao acaso. Antes, deve proporcionar-nos um saber melhor, não somente sobre si mesmo mas também sobre aquilo que antes se acreditava saber, isto é, sobre o universal. A negação, em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada. A essa forma de experiência damos o nome de *dialética*. (GADAMER, 2015, p.462)

É a partir de Hegel que podemos entender essa dimensão dialética da experiência, que, segundo Gadamer, transforma todo o nosso saber e que, em sentido estrito, não pode ser repetida. Isso quer dizer que, ainda que a experiência tenha que se confirmar continuamente pela repetição, com a repetição já não se “faz” essa experiência de novo, na medida em que antes o que era inesperado passa a ser previsto. Para o autor, “somente um novo fato inesperado pode proporcionar uma nova experiência a quem já possui experiência. Desse modo, a consciência que experimenta inverteu-se, ou seja, voltou-se sobre si mesma.” (GADAMER, 2015, p.463).

Segundo Gadamer, para Hegel, a experiência é o movimento dialético que a consciência realiza consigo mesma, em seu saber e em seu objeto, e desse

movimento surge “um novo objeto verdadeiro”. Ou seja, é experiência de negatividade na medida em que a experiência que alguém faz sobre um objeto altera as duas coisas: o seu saber e o seu objeto, podendo esse alguém dizer que agora sabe outra coisa e sabe melhor. Segundo Gadamer, isso “quer dizer que o próprio objeto ‘não se sustenta’” e o “novo objeto contém a verdade do anterior” (GADAMER, 2015, p.464). Tal participação daquele que experimenta, possibilitada pela experiência que a consciência faz consigo mesma, é essencial para que o homem aceite e admita um conteúdo por verdadeiro. Mais precisamente, para Hegel, esse conteúdo deve estar em acordo e em unidade com a “certeza de si mesmo” (GADAMER, 2015, p.464). A inversão da consciência, o reconhecimento de si mesma no estranho, no outro, é condição essencial para a experiência.

Gadamer afirma que, para Hegel, essa certeza de si mesmo no saber é consumação da experiência, ou seja, “a dialética da experiência deve culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na identidade absoluta entre consciência e objeto” (GADAMER, 2015, p.464). No entanto, para Gadamer, não é assim que ocorre:

A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências. Nesse sentido, a pessoa a quem chamamos experimentada não é somente alguém que se tornou o que é *através* das experiências, mas também alguém que está aberto a experiências. A consumação de sua experiência, o ser pleno daquele a quem chamamos “experimentado”, não consiste em saber tudo nem em saber mais que todo mundo. Ao contrário, o homem experimentado evita sempre e de modo absoluto o dogmatismo, e precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. (GADAMER, 2015, p.465, grifos do autor)

Essa perspectiva hegeliana, segundo Gadamer, não faz jus ao real papel da historicidade na experiência, uma vez que, entendendo que a experiência pressupõe que se frustrem muitas expectativas para ser adquirida (sendo, até mesmo, muitas vezes dolorosa e desagradável), ela, em seu conjunto, não pode ser poupada a ninguém. É por isso que ele afirma que a experiência faz parte da essência histórica do homem e remonta à tragédia grega para enfatizar essa característica. Após discorrer sobre o testemunho de Ésquilo sobre o “aprender

pelo sofrer”, fórmula que expressaria a historicidade interna da experiência, Gadamer declara que “a verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude” e “ensina a reconhecer o que é real”, pois

Quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna. Nesse caso, reconhecer o que é [real] não quer dizer conhecer o que se dá singularmente aí, mas perceber os limites dentro dos quais ainda há possibilidade de futuro para as expectativas e os planos: ou, mais fundamentalmente, reconhecer que toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada. A verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade. (GADAMER, 2015, p.467)

Para Gadamer, o elemento trágico da dor traduz nossos limites e nossa finitude. A partir dela, percebemos nossa condição histórico-temporal e aprendemos a reconhecer o real dentro dessa historicidade (inclusive pessoal). Essa historicidade é o que ele chama de tradição (não como uma instituição ou um sistema, mas a própria linguagem, os pressupostos e as influências históricas do indivíduo). A tradição fala por si mesma (ou seja, o homem não tem total controle sobre ela, ela não é meramente objeto) sendo, portanto, um tu. Esse falar não pode ser imposição (porque o eu também não é um objeto), mas dialógico. E é desse diálogo que pode surgir uma consciência histórica efetual e, por conseguinte, a consciência hermenêutica:

(...) a consciência da história efetual ultrapassa a ingenuidade desse comparar e igualar, deixando que a tradição se converta em experiência e mantendo-se aberta à pretensão de verdade apresentada por essa. A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na comunidade de experiência que distingue o homem experimentado daquele que está preso aos dogmas. (GADAMER, 2015, p.472)

Ou seja, a experiência hermenêutica é aquela que se mantém em relação com a tradição sem pretensão de transformá-la em mero objeto a partir de algum método ou dogma, garantindo que esta, em sua alteridade, fale. Mas como conseguir esse diálogo de fato? Gadamer traz a noção de preconceito para tentar demonstrar essa possibilidade. Como afirma o autor:

Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem uma “neutralidade” com relação à coisa nem

tampouco um anulamento de si mesma; implica antes uma destacada apropriação das opiniões prévias e preconceitos pessoais. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais. (GADAMER, 2015, p.358)

Gadamer diz que os filósofos iluministas sempre quiseram se libertar dos preconceitos, anulá-los, no intuito de conseguir uma visão puramente científica do seu objeto. No entanto, ele sugere que tal tentativa (que jamais será bem sucedida) traz o risco de não deixarmos mesmo a coisa falar, ao não percebermos os preconceitos existentes e o domínio que exercem sobre nós. Ele chega a afirmar que o próprio Iluminismo teve sua essência determinada por um preconceito, qual seja “o preconceito contra os preconceitos em geral”, o que promoveu a despontuação da tradição e a própria valoração negativa (a noção de “falso juízo”, “juízo sem fundamento” ou ainda o próprio “prejuízo”) que o termo hoje possui (GADAMER, 2015, p.360). Para ele, há um matiz positivo no termo, que significa (a partir do alemão *Vorurteil*, que ele utiliza) literalmente “juízo prévio”, e é por isso que se pode falar, inclusive, da existência de “preconceitos legítimos”.

Mas Gadamer também não pretende seguir a ideia romântica que busca reconduzir a autoridade da tradição, como se os preconceitos fossem totalmente determinantes, pois aí já se corre o risco de cair em um conservadorismo que a absolutiza. Ou seja, nossos preconceitos e pressupostos não são possíveis de serem anulados em nossa experiência com o mundo, mas também não são autoridades absolutas. A solução, portanto, seria colocá-los em jogo no processo de compreensão, uma vez que, para Gadamer, “é só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza” (GADAMER, 2015, p.360).

Porém os preconceitos não se encontram à livre disposição de nossa consciência, sendo difícil distinguirmos por nós mesmos de antemão aqueles que são produtivos daqueles que são obstáculos para o entendimento (ou que provocariam mal-entendidos). Assim que, para Gadamer, essa distinção deve acontecer na própria compreensão, no diálogo com a tradição, o que pressupõe reconhecer a distância temporal como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender (GADAMER, 2015, p.391 e 393). Henrique Lott (2007) também

afirma que é preciso um bom direcionamento do espírito e um desprendimento que nos permita interrogar hermeneuticamente a nós mesmos em relação à tradição. Esta deve nos falar pela expressão de sua própria alteridade para assim permitir que percebamos o que atua em nós como preconceito. É isso o que Gadamer quer dizer quando diz que a tradição funciona como um tu (GADAMER, 2015, p.467) e depois amplia para qualquer objeto (melhor seria, interlocutor) de qualquer experiência hermenêutica.

Nessa perspectiva, o autor define três tipos de experimentar e compreender o tu (nesse caso, a tradição). A primeira maneira seria observar o outro somente a partir do próprio ponto de vista, construído a partir da observação do comportamento alheio e buscando prever suas atitudes. O comportamento do outro (esquematizado em padrões típicos e regulares) serviria somente como meio para um determinado fim a ser alcançado, como qualquer outro meio, convertendo-o, então em mero objeto. Seria como um olhar científico sobre ele, e corresponderia, nas palavras de Gadamer, a uma “fé ingênua no método e na objetividade alcançada por esse” (GADAMER, 2015, p.469).

A segunda seria uma tentativa de se colocar totalmente no lugar do outro, reconhecendo-o como pessoa e a sua posição, mas sem se dar conta dos seus próprios preconceitos e compreendendo o outro como referência a si mesmo. Com isso, pretende-se conhecer por si mesmo e por antecipação o que o outro pretende, buscando, inclusive, compreendê-lo melhor que ele mesmo. Tal experiência do tu corresponde, para Gadamer, ao que costumamos chamar “consciência histórica” (GADAMER, 2015, p.470). Esta sabe da alteridade do outro e do passado, buscando algo historicamente único e não o caso particular de uma regularidade geral (como no primeiro modo de experiência). No entanto, busca-se sair reflexivamente da relação com o outro (do que seria uma dialética da reciprocidade), elevando-se de seu próprio condicionamento, no intuito de se fazer “senhor do passado”, e colocando-se fora da relação vital com a tradição (GADAMER, 2015, p.471). Ou seja, há uma consciência histórica, mas não há a autoconsciência dos seus próprios juízos, ou o pensamento sobre sua própria historicidade. Ao não considerar tal experiência como dialógica de fato, aquele que experimenta corre o risco de, não se dando conta dos seus preconceitos (ou acreditando que possa estar livre deles), absolutizá-los, ou seja, transportá-los para o outro (que vira também apenas objeto) ao experimentá-lo e defini-lo, ainda

que acredite estar no horizonte dele, deixando-o falar.

Já a terceira e mais elevada maneira de experiência hermenêutica seria possível a partir da compreensão de que a tradição precisa pensar a sua própria historicidade, e é o que Gadamer corresponde à “consciência histórica efetual”² (GADAMER, 2015, p.471). Ou seja, tomar consciência da sua própria finitude e historicidade, dialogando com a tradição não tentando negá-la ou fugir dela, é o que permite uma abertura dialógica efetiva à alteridade. É preciso deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, não só reconhecendo-a como uma alteridade mas deixando-a falar. Para isso, para que se experimente o tu realmente como um tu, é necessário abertura, mas uma abertura mútua (o que significa que não se pode olhar o outro “de cima pra baixo” e nem que escutar o que o outro fala seja ser submisso) e fundamental, no sentido de que a abertura para o outro implique “o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim” (GADAMER, 2015, p.472). Só assim, para o autor, pode existir verdadeiro vínculo humano.

Tal ideia parece ser o que Gadamer chama de “fusão de horizontes”: reconhecer o outro, buscar o seu ponto de vista (o seu horizonte), mas sempre tendo consciência do seu próprio horizonte e que ambos podem ser modificados durante a experiência. Tal fusão nunca seria plenamente completa, mas se constituiria continuamente no próprio diálogo, na relação, no jogo. Para Gadamer, a fusão de horizontes é o ato de deslocar-se ao outro, sendo esse deslocamento não um apagamento de si, mas um ato que mantém o horizonte presente no intuito de vê-lo melhor (GADAMER, 2015, p.404). Sendo assim, o outro a quem quero conhecer e que experimento não é somente um objeto, que analiso somente a partir do meu horizonte, ou para cujo horizonte me transporto. Se sou incapaz de suspender totalmente meus preconceitos, por outro lado, devo deixar o outro falar. Ou seja, não se trata aqui mais de uma relação sujeito-objeto, mas uma relação sujeito-sujeito (BONFIM, 2010, p.77).

De acordo com Gadamer, “o que se exige é simplesmente a abertura para a opinião do outro ou para a opinião do texto. Mas essa abertura implica sempre colocar a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das opiniões

² Ou “consciência da história das repercussões”, segundo Kahlmeyer-Mertens (2017, p.93), ou da “história continuamente influente”, segundo Pereira (2015, p.166).

próprias, ou que a gente se ponha em certa relação com elas” (GADAMER, 2015, p.358). Ou seja, aquele que compreende (que experimenta) tem sempre a consciência influenciada pela tradição, pelos seus preconceitos. No entanto, aquele que é compreendido fala por si próprio e também acaba por influenciar aquele que experimenta, fazendo-o questionar seus preconceitos (obrigando-o a colocá-los em jogo) ou contribuindo para a formação de novas convicções e preconceitos. Quem experimenta, portanto, deve sempre colocar em jogo os preconceitos para questioná-los e modificá-los, a partir da verdade que surge desse encontro com o outro. Tomar consciência dos próprios preconceitos é não só tomar consciência de sua própria historicidade mas também estar aberto à alteridade; é deixar o outro falar.

Segundo Gadamer, “é exatamente aqui que reside a riqueza do universo hermenêutico. À medida que desenrola toda a amplitude de seu jogo, obriga também o sujeito que compreende a colocar em jogo seus preconceitos. Todas essas são conquistas da reflexão emanadas da práxis e dela somente” (GADAMER, 2011, p.317-318). E essa fusão de horizontes (que nunca é total, mas deve ser buscada), esse diálogo, não deixa nenhuma das partes inalteradas.

Partindo, portanto, do conceito de experiência a partir da hermenêutica filosófica, poderíamos sugerir que é somente na consciência de finitude e historicidade daquele que experimenta e na manifestação histórica e sempre limitada do outro a quem se experimenta (a quem se busca conhecer) que a experiência é possível e pode se dar a compreensão. E exatamente por isso, essa compreensão nunca é plena ou absoluta. Nesse caso, para Gadamer, a experiência autêntica é aquela que permanece sempre aberta ao diálogo: “A experiência perfeita não é perfeição do saber, mas abertura perfeita para uma nova experiência” (GADAMER, 2011, p.313).

1.3. Experiência e verdade

Para Gadamer, a consciência da história efetual, ou seja, aquela que nos faz capazes de compreender a tradição, tem a estrutura da experiência (GADAMER, 2015, p.453). É por isso que esse conceito é tão importante para entendermos todo o projeto da hermenêutica filosófica, que visa a deslocar a ideia de que o acesso à verdade se dá especialmente pelo método (ela seria o fim, o

resultado obtido por meio de uma experiência), para a ideia de que é na própria experiência (no encontro, no processo dialógico entre “sujeito” e “objeto/sujeito”, ou entre o “eu” e o “tu”) que a verdade se dá a conhecer. Afirmar isso exigiu que fossem pontuadas aproximações e distanciamentos entre o que se entende como experiência enquanto conceito usualmente utilizado e enquanto processo hermenêutico (o que tentamos realizar no item 1.2.). Agora, precisamos refletir sobre o que Gadamer entende por “verdade” ao problematizar esse conceito.

Para o autor, na modernidade, com a passagem definitiva do *mythos* ao *logos*, a verdade não está mais atrelada à autoridade, à tradição, mas à razão, sendo a experiência vista como método ou acesso imediato às coisas e a compreensão como sendo algo posterior à elaboração racional. Aqui a verdade, cujo lugar é o juízo, aparece como sendo determinada pela adequação do discurso à coisa; uma verdade (*veritas*) que só se dá pela possibilidade de verificação por meio de um método consistente, que possa ser replicado. Ocorre que, dessa forma, o parâmetro que mede o conhecimento não é mais sua verdade, mas sua certeza, assim que, para Gadamer, “o verdadeiro *ethos* da ciência moderna passou a ser o fato de que ela só admite como condição satisfatória de verdade aquilo que satisfaz o ideal de certeza” (GADAMER, 2011, p.62).

Nesse contexto, a ciência acaba se colocando como a última instância e a única portadora da verdade. Isso não quer dizer que Gadamer não considere a importância do pensamento científico. No entanto, ele critica o fato de que esse modo de ser da ciência seja determinante para todos os âmbitos da nossa vida, sugerindo que a física moderna pressupõe a metafísica antiga e que, a despeito das tentativas românticas ou idealistas, a ciência continua sendo o “alfa e o ômega” de nossa civilização. E, no entanto, ainda que a pretensão da ciência seja a de “superar pela via do conhecimento objetivo a casualidade da experiência subjetiva, a linguagem constituída de uma simbologia plurissemântica, pela univocidade do conceito”, continuamos experimentando formas de comunicação para aquilo que não é objetivável (GADAMER, 2011, p.62-63). Como declara o autor:

Devemos à ciência à libertação de muitos preconceitos e a dissolução de muitas ilusões. A pretensão de verdade da ciência é

sempre de novo questionar os pressupostos não comprovados e deste modo conhecer melhor que antes o real. Não obstante, quanto mais se amplia o procedimento da ciência sobre o real, tanto mais se nos torna questionável se os pressupostos da ciência admitem que a questão pela verdade alcance toda sua envergadura. Perguntamo-nos, preocupados: em que medida não reside no próprio procedimento da ciência o fato de haver tanto as questões que precisamos responder e que no entanto ela mesma nos impede de fazê-lo? Ela proíbe essas questões, desacreditando-as, isto é, declarando-as absurdas. Isto porque para ela só tem sentido o que satisfaz ao seu próprio método de intermediação e de comprovação da verdade. Esse desconforto com relação à pretensão de verdade da ciência se acentua sobretudo na religião, na filosofia e na concepção de mundo. São as instâncias a que apela o cético contra a ciência, a fim de demarcar os limites da especialização científica e da investigação metodológica frente às questões decisivas da vida. (GADAMER, 2011, p.58-59)

Mas podemos perceber também que esse paradigma da verdade como postulado pela ciência acaba contaminando mesmo essas instâncias que se colocam contra ela. É o que Gadamer demonstra ao discorrer sobre a história da filosofia e sobre suas considerações sobre a estética. E complementamos que tal paradigma pode ser encontrado também na religião, ou melhor, em nossa forma de buscar compreender o fenômeno religioso, quando percebemos que, no mundo moderno ocidental, ora a verdade religiosa aparece como algo a ser verificado por critérios universais (pressupondo a existência de uma essência religiosa com a qual o homem realiza uma experiência pessoal e subjetiva), ora como algo que depende de uma fé individual, subjetiva, ou da adesão pessoal ou comunitária a crenças estabelecidas pelas tradições religiosas. Em ambos os casos, não importando se a religiosidade é considerada como uma essência do homem, uma realidade transcendental, ou uma construção humana, considera-se que a verdade pode ser verificada ou alcançada por métodos específicos.

Gadamer resgata então a recuperação que Heidegger faz da palavra grega que designa verdade (*aletheia*), que significaria, propriamente, desocultação (*Unverborgenheit*). Acessar a verdade de algo, portanto, não teria a ver com comprovar sua adequação à realidade, mas experimentá-la como algo que simplesmente se dá, a partir da própria experiência com esse algo. Também para Heidegger, qualquer revelação da verdade é, ao mesmo tempo, velamento (DOSTAL, 1994), ou seja, um acontecimento no qual nem tudo está expresso no que é dito, onde o ser se mostra e se esconde ao mesmo tempo. Isso ocorre

porque a verdade somente pode ocorrer no momento presente, no qual o homem se coloca diante de sua finitude. A ideia de que há algo que não se mostra durante o acontecimento da verdade é importante também para pensarmos que, de fato, não há como a verdade de algo ser conhecida de modo absoluto (como o objetivismo pode fazer pensar, que o sujeito pode “obter” a verdade das coisas), e também que essa verdade não é criada pelo sujeito (dado que aí também poderia ser considerada, de alguma forma, completa), mas entendermos o que Heidegger diz quando afirma que o ser-aí se encontra “na verdade”, que se dá a conhecer na “relação” do sujeito com o objeto, no espaço entre eles (DOSTAL 1994, p.53).

Essa também é a ideia de Gadamer ao sugerir a noção de jogo para se pensar o encontro com a verdade. Como explica Grondin, “aquele que joga se encontra, sobretudo, transportado para uma realidade ‘que o ultrapassa’. Aquele que participa de um jogo se dobra à autonomia do jogo: o jogador de tênis responde à bola que lhe é enviada, o dançarino segue o ritmo da música, aquele que lê um poema ou um romance é tomado por aquilo que está lendo” (GRONDIN, 2012a, p.65). Ou seja, entender algo é deixar-se levar por seu jogo, é participar de uma verdade superior que só se faz presente no momento em que se joga. Como afirma Gadamer:

O modo de ser de uma coisa só se expressa quando falamos sobre ela. O que entendemos por verdade – revelação, desocultação das coisas – tem, portanto, sua própria temporalidade e historicidade. Em todo o nosso esforço por alcançar a verdade, descobrimos admirados que não podemos dizer a verdade sem interpelação e sem resposta, e assim sem o caráter comum do consenso obtido. O mais admirável, porém, na essência da linguagem e do diálogo é que eu próprio não estou ligado ao que penso quando falo com outras pessoas sobre algo, e que nenhum de nós abarca toda a verdade em seu pensar, mas que a verdade no seu todo, no entanto, pode abarcar a todos nós em nosso pensar individual. Uma hermenêutica adequada à nossa existência histórica deveria assumir a tarefa de desenvolver as relações semânticas entre linguagem e diálogo, que nos atingem e ultrapassam. (GADAMER, 2011, p.71)

Portanto o autor, ao colocar em discussão a questão do método (comumente visto como modo universal de se alcançar conhecimento) nas ciências do espírito, quer demonstrar que não é possível compreender tal objeto a partir dos métodos das ciências naturais ou a partir de modelos criados ainda em

uma perspectiva semelhante à das ciências naturais. Sua consideração é de que, ao contrário do que prega o pensamento moderno ocidental, a experiência de verdade (ou sua manifestação) ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, conforme demonstram modos de experiência tais como a filosofia, a arte, a história e a própria linguagem. Segundo Gadamer, tais modos também se colocam como acontecimento de verdade, na medida em que provocam um encontro com ela, a partir de sua *compreensão* (e não de uma análise objetiva que seja adequado a um critério específico de verdade).

Sobre a arte, por exemplo, ele diz que pode ser vista como uma forma de conhecimento *sui generis*, distinta tanto do conhecimento sensível ou do conhecimento da natureza, como também do conhecimento racional da ética ou do conhecimento conceitual. No entanto, ainda assim, trata-se de conhecimento (no sentido de mediação da verdade). Para o autor, a experiência artística é uma experiência genuína, que não nos deixa inalterados, e diante da qual nos perguntamos pelo seu modo de ser, na medida em que, como acontecimento, nos surpreende e promove uma descoberta e uma apropriação de si. Descrição que bem poderia servir ao que iremos considerar ao falar sobre a experiência religiosa. De modo a ilustrar esse caráter de acontecimento, ele inclusive compara, ainda que de maneira superficial e genérica, a obra de arte ao fenômeno religioso: “Antes, é só na execução que encontramos a obra ela mesma – o mais claro exemplo é a música – assim como no culto encontra-se a divindade” (GADAMER, 2015, p. 173).

Podemos compreender o que Gadamer entende como acontecimento a partir da definição de objeto estético (*aesthetic object*) que Chris Lawn e Niall Keane apresentam em *The Gadamer's Dictionary*:

Para Gadamer, um objeto estético não é como uma entidade separada que pode ser apropriada e entendida conceitualmente. Uma obra de arte genuína toma conta do observador e se torna um “acontecimento” com o qual nos engajamos. Ela é apropriada na medida em que surpreende e perturba o mundo do observador pela apresentação de um mundo alternativo ou de um aspecto alternativo ao seu mundo presente. Um objeto estético, assim como um texto literário ou uma pintura, não difere muito de outros objetos no mundo: as diferenças são de grau e não de tipo. Um objeto estético abre um aspecto do mundo de maneira mais intensa que nosso encontro com o cotidiano, mas mesmo as conversações mundanas, por exemplo, são reveladoras,

promovem esse desvelamento, e, conseqüentemente, um encontro com a verdade, mas num grau menor que a arte. (LAWN; KEANE, 2011, p.7 de 25 do conteúdo “A”, tradução nossa).

Nessa perspectiva, “Gadamer, seguindo Heidegger, rejeita o discurso ortodoxo da verdade como correspondência, representação ou, como ficou conhecido, adequação” (LAWN, 2011, p. 83). Para ele, a verdade é revelação, aquilo que se manifesta no encontro entre o familiar e o desconhecido; é portanto experiência, não no sentido de repetição de um método para obter acúmulo de conhecimento, mas enquanto abertura às possibilidades que surgem da própria experiência. Para ele, é menos o controle e mais o *insight* o que leva à sabedoria, a qual não é apenas entendimento individual sobre algo específico, mas também autoentendimento.³

Portanto, em vez de enfatizar o repetível, Gadamer chama a atenção para as qualidades do único, aquilo que surpreende, considerando sempre, no entanto, sua relação com a própria finitude humana e o caráter universal que a linguagem, a história e a tradição assumem nesse processo:

É com o desejo de assimilar ou entender a novidade, de acordo com aquilo que já foi experienciado, que a verdade adota essa dimensão hermenêutica. Existe um senso daquilo que já foi entendido e aquilo que é estranho, diferente, o outro que, em sincronismo com aquilo que já foi visto, constitui a verdade hermenêutica para Gadamer. (LAWN, 2011, p.87)

A linguagem aqui assume papel primordial, tendo em vista que, mais do que mera ferramenta da comunicação humana, que apenas reflete sobre ou transmite algo já conhecido e consciente, para Gadamer, ela é o próprio meio onde ocorre a experiência hermenêutica, não sendo possível compreensão fora dela. Assim, a verdade só poderia ser encontrada no próprio ato de compreender, no diálogo entre aquele que conhece e aquele que se dá a conhecer:

³ Robert J. Dostal (1994) irá um pouco mais longe, ao afirmar que, indo além de Heidegger, Gadamer pensa a verdade como conversação e não somente revelação, uma vez que, se para Heidegger esse acontecimento poderia ser considerado direto (como uma revelação no sentido religioso cristão), para Gadamer seria sempre mediado pela tradição e pela linguagem e, portanto, essencialmente dialógico. Dostal também afirma que, apesar de compreender a experiência da verdade como um *insight*, uma iluminação que transforma o próprio indivíduo, assim como Heidegger, Gadamer também dava ênfase à necessidade da permanência frente ao “objeto” a ser compreendido, a tomar tempo, a se perder na conversação, afirmando assim a possibilidade do caráter intuitivo mas também dialético do círculo hermenêutico.

Creio que a linguagem desempenha a função de uma síntese constante entre o horizonte do passado e o do presente. Compreendemo-nos uns aos outros, à medida que conversamos, também quando nos desentendemos e, por fim, à medida que utilizamos as palavras que expõem diante de nós, compartilhadas, as coisas por elas referidas. (GADAMER, 2011, p.71)

Desse modo, a partir da hermenêutica filosófica, propomos um entendimento sobre a verdade como algo que se dá enquanto acontecimento em um horizonte de compreensão, ou seja, por meio da linguagem (dado que, do ponto de vista deste pensamento, o homem é um ente cujo existir é essencialmente compreensivo). Isso não quer dizer que essa limitação da finitude e da linguagem humana tenham uma conotação somente negativa (já que vimos que a verdade nunca poderá ser completamente ou absolutamente conhecida). No entanto, o fato de que ela nunca se mostra totalmente, faz com que o homem esteja sempre aberto e diante da possibilidade de compreender mais e melhor. Como afirma Andrade Júnior, “O homem, pela experiência, pode livrar-se de um destino de impossibilidade de avanço quanto à verdade enquanto puder experimentar, nunca desistir de alargar seu horizonte de compreensão” (ANDRADE JUNIOR, 2010, p.19).

2. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

O privilégio a um conceito específico de verdade permitiu ao Ocidente um entendimento particular sobre o que é religião e experiência religiosa. No entanto, tal entendimento vem sofrendo profundas transformações (na medida em que a própria sociedade e as práticas religiosas vêm se transformando), que se chocam com o paradigma de verdade existente. Num mundo plural, privilegiar um conceito de verdade específico pode ser um caminho para intolerância, tanto contra as religiões quanto entre elas próprias. Para enfrentar tal cenário, as reflexões propostas por Gadamer em sua hermenêutica filosófica parecem ser capazes de lançar alguns direcionamentos.

Considerando a problematização que o autor realiza em torno do conceito de verdade e de seu entendimento como algo que se dá como acontecimento somente na experiência, parece-nos importante perceber em que medida trazer a questão da experiência religiosa à discussão pode contribuir para refletirmos sobre essas questões, além de problematizarmos um conceito importante e, de certa forma, ainda um pouco problemático, dentro do campo da(s) Ciência(s) da Religião(ões).

Neste segundo capítulo da dissertação a proposta é, portanto, discutir esse conceito, numa tentativa de compreender melhor isso a que chamamos de experiência religiosa, e não de apresentar uma definição exata sobre o termo. Para isso, precisaremos primeiro discorrer brevemente sobre o conceito de religião (para que possamos identificar do que se trata a experiência quando a chamamos “religiosa”). Depois, apresentaremos alguns olhares sobre a experiência religiosa, ou seja, como alguns campos do saber que se ocupam dela como objeto a veem, abrindo caminho para, então, analisarmos tal experiência a partir da hermenêutica filosófica, demonstrando como podemos afirmar que a experiência religiosa, ela mesma, pode ser considerada uma experiência hermenêutica.

2.1. O conceito de religião

Quando falamos de religião, principalmente em nosso cotidiano, parecemos saber bem do que se trata. Às vezes usando como sinônimo de

instituição religiosa, às vezes como religiosidade em geral, não temos medo de denominá-la e, caso encontremos objeções, o termo pode ser facilmente explicado, nem que seja incluindo o adendo de que tal explicação se trata, simplesmente, da própria opinião. Isso porque, a depender do contexto e da formação religiosa do indivíduo, uma prática pode ou não ser considerada como tal (geralmente em comparação com a sua própria). Também as próprias organizações que, de algum modo, parecem lidar com o que poderia ser considerado um “fenômeno religioso”, ou que possuem suas doutrinas e rituais específicos, por vezes podem se apresentar de outra forma, como organizações ou sistemas de crenças de cunho filosófico, por exemplo. Esse cenário já demonstra que não há uma definição clara ou universalmente aceita sobre o conceito.

No âmbito acadêmico, o problema se torna ainda mais evidente, principalmente no campo em que nos encontramos, o da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), uma vez que suas referências são interdisciplinares e plurais. Por isso, torna-se sempre necessário, ao falarmos sobre o assunto, se não formos problematizá-lo, pelo menos indicarmos o ponto de onde estamos partindo ou as definições que estamos utilizando.

Fato é que, ao refletirmos sobre esse conceito, frequentemente nos direcionamos à sua etimologia. Uns dos autores mais citados em relação ao assunto são Filoramo e Prandi, que em seu livro *As ciências das religiões* apresentam-nos as origens etimológicas do termo, considerando o itinerário histórico de sua elaboração e aplicação. Sendo o termo de origem latina, os autores atribuem a Cícero (aproximadamente 45 a.C.) a melhor definição para o que era a religião romana. Segundo eles, afirmando que o termo *religio* derivava de *relegere*, Cícero sugeriu que a religião se baseava “na escrupulosa observância do rito e, por isso, na precisão repetitiva dos atos devocionais dirigidos à divindade” (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.256).

No entanto, com o advento do cristianismo, seria necessário adequar a origem do termo ao que significava essa nova religião. Foi então Lactâncio (séc. III-IV d.C.) que propôs que a etimologia de *religio* não seria *relegere*, mas sim, *religare*, assim significando que a religião seria, portanto, um laço de piedade com o qual o homem se uniria e (re)ligaria a Deus. Para Filoramo e Prandi (1999, p.256, grifos dos autores):

Parece evidente que a operação de Lactâncio foi ao mesmo tempo filológica e ideológica: o objetivo do escritor latino-cristão era, em certo sentido, “capturar” e redirecionar o termo *religio*, de modo que fosse capaz de exprimir tanto o conceito de transcendência segundo o pensamento cristão, quanto - mais do que o comportamento do crente - a natureza da relação de fé instaurada pelo cristianismo entre o nível humano e o nível divino. *Religio a religando* significava purificar o termo latino das escórias do ritualismo pagão para fazê-lo assumir a dignidade de representar o aspecto de dependência que caracterizava, segundo a nova religião, a relação entre a criatura e o Criador, fundada no *vinculum pietatis*.

Ainda segundo os autores, Agostinho (séc. IV d.C.) retoma a questão tentando não se opor totalmente a Cícero, propondo uma via intermediária, uma origem etimológica em *religere* (que significaria “reeleger”, ou seja, escolher novamente a Deus, retornando a ele). No entanto, em outro escrito (*De vera religione*), o próprio Agostinho resgata a leitura de Lactâncio (*religare*), exortando o homem a ligar sua alma a Deus. Tomás de Aquino, aproximadamente oito séculos depois, percorreu e aprofundou essa interpretação de Agostinho, indicando que tanto faz se é uma “reescolha” ou uma “religação”; em qualquer hipótese, religião implica sempre em uma relação com Deus (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.257).

A partir daí, a ideia de que *religio* provém de *religare* foi se impondo e sendo transmitida para a cultura cristã posterior, que permaneceu associando o termo à religião verdadeira (ou seja, enquanto laço que re-liga o homem ao verdadeiro Deus). A superstição e o charlatanismo passaram a ser associados a qualquer prática pagã e não mais somente àqueles que, ao contrário dos religiosos da Roma antiga, não observavam os ritos com devoção e cuidado, tratando-os superficialmente. Cristiane Azevedo (2010) cita o linguista Émile Benveniste indicando que, segundo este autor, portanto, “o conceito de *religio* se modifica e se remodela de acordo com a ideia que o homem tem da sua relação com Deus”, sendo a ideia cristã “completamente diferente da velha *religio* romana” e aquela que “prepara para a acepção moderna do termo” (AZEVEDO, 2010, p.95).

De fato, parece ser essa a ideia que serviu de base para a concepção moderna de religião, inclusive dentro do debate levantado a partir do Iluminismo, cuja crítica voltada à religião parecia identificá-la principalmente com o cristianismo. É então nesse momento que surge novamente o problema da definição, uma vez que o contato dos europeus com outras culturas aumenta (e também o interesse e o estudo científico sobre elas), fazendo-os reconhecer manifestações semelhantes às consideradas religiosas por eles (embora, nessas outras culturas, lhes fosse estranho esse termo).

Filoramo e Prandi citam os discursos de Schleiermacher sobre a religião, proferidos em 1799, recomendando aos intelectuais da época que a criticavam que não abordassem apenas uma religião mas examinassem todas as que “foram historicamente se realizando nas diversas civilizações do globo”, considerando, assim, a complexidade e a multiplicidade dos conteúdos da palavra “religião” (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.253). Segundo os autores, nesses discursos o filósofo alemão queria opor-se a uma definição funcional do termo, colocando “o foco em algo *substantivo* (isto é, tendente a fixar a sua essência)” e aí propunha a definição de religião como “sentimento do Infinito” (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.253, grifo dos autores). No entanto, para eles, mesmo admitindo a complexidade e amplitude do termo nesse caso, a questão semântica permaneceria aberta. Assim, questionam:

[...] o termo “religião”, de matriz latina e assumido pela tradição cultural do Ocidente, era apto a definir essas concepções de mundo - presentes, como perceberão os etnólogos do século seguinte, em *todas* as sociedades do globo - que ainda hoje continuamos a considerar justamente como religiosas, apesar de os termos “religião” e “religioso” serem totalmente estranhos à linguagem das culturas antigas (excluída a romano-latina) e, com mais razão ainda, extraeuropeias?

Nos evangelhos - e em todo o cânon - não aparecem nem o termo “religião” nem outros equivalentes: Jesus autodefiniu-se como “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). Outras religiões expressam a própria autocompreensão recorrendo a termos ligados ao conceito de “caminho”: p.ex., com a palavra *rita*, o hinduísmo antigo designava o fundamento do mundo, a ordem cósmica com a qual todos os seres devem estar afinados, e, sobretudo, a correta execução dos ritos realizados pelos brâmanes (depois ele será assemelhado ao conceito de *dharma*: lei divina e eterna, dever religioso e moral, virtude, doutrina verdadeira, justiça; no budismo: lei

salvífica, aberta a todos os homens sem exceção de casta). No âmbito mesopotâmico, o termo *gischar* indicava, junto com *rita* do hinduísmo, a regra material e moral do mundo. No Egito, a palavra *maat*, expressa antropomorficamente pela deusa homônima - que, como reza um texto funerário, "jamais foi perturbada desde o dia em que foi criada" e "à qual se dirige todo o Ocidente" -, encerra a doutrina fundamental, a ordem, a essência da existência, a justiça. Ao termo *religio* os vocabulários latinos atribuem, em geral, significados correntes entre os autores clássicos: "escrúpulo", "consciência", "exatidão", "lealdade" e outros afins. Nenhum desses termos, como se pode observar, corresponde à ideia veiculada na nossa cultura pela palavra "religião": *religio* indicava, no mundo latino pré-cristão, essencialmente um estilo de comportamento marcado pela rigidez e pela precisão; no máximo, evocava as modalidades de execução de um rito, que, pelo caráter da religião romana, era regido por normas muito rígidas e escrupulosas. (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.254-255, grifos dos autores)

Nesse debate fica claro que, independente de considerar a religião de um ponto de vista mais funcional ou por um viés mais essencialista, a ideia moderna sobre o termo parece, de fato, seguir o caminho apontado pela origem *religare*. No entanto, sugerir, como Benveniste, que essa etimologia seja desconsiderada em prol de *relegere*, que seria a "verdadeira origem etimológica" do termo (cf. AZEVEDO, 2010, p.95), não parece uma boa solução. Isso porque corresponder a palavra "religião" a somente aquilo que significava como *religio* romana é novamente reduzir uma gama ampla e complexa de fenômenos que podem ser considerados religiosos, além de desconsiderar toda a tradição acerca do termo que, de maneira ou de outra, contribuiu para a noção que temos hoje sobre ele e dos usos que fazemos.

Percebemos aí, portanto, que mesmo quando se busca a etimologia de uma palavra, há a necessidade de se levar em conta o processo histórico de sua elaboração e seus usos atuais, caso contrário, corremos o risco de supor que há uma verdade *a priori* sobre o conceito ou que conhecer a sua origem seria a melhor (ou talvez a única) forma de entender não só o conceito mas também de identificar e compreender o fenômeno ao qual ele se refere.⁴ É o que a

⁴ Gadamer parece ter opinião semelhante sobre etimologias, ao falar exatamente sobre o termo "religião" em seu capítulo no livro organizado por Derrida e Vattimo sobre o tema, a partir do Seminário de Capri ocorrido em 1994: "A palavra em comum 'religião' continua sendo, é claro, um privilégio romano, cuja origem deve ser da cultura camponesa da antiga Roma. No fundo, faço pouco caso de etimologias. Até agora nem Heidegger nem Derrida foram capazes de convencer-

problematização apresentada por Frederico Pieper (2019) propõe, ao olhar para esse termo através da história, observando seus usos e aplicações. Obviamente esse esforço acaba por incorporar também o trabalho etimológico realizado ao longo do tempo e considera, em alguma medida, suas acepções, uma vez que, ao refletir sobre determinado conceito ao longo da história, colocamo-nos em diálogo com a tradição e devemos partir de algum horizonte, como veremos a seguir.

Segundo Pieper (e como vimos anteriormente), a noção de religião tal como utilizamos hoje, tanto no senso comum quanto academicamente, começou a ser amplamente utilizada na modernidade, com a autonomização das esferas sociais provocada por ela (PIEPER, 2019, p.12). Além disso, como também já foi visto, o termo somente faz parte do léxico ocidental “não encontrando correspondentes em muitos sistemas linguísticos”, significando, assim “que muitas pessoas são ditas ‘religiosas’ sem conhecer nenhum termo em sua própria língua que corresponda a essa ‘coisa’ ou região da cultura que assim denominamos” (PIEPER, 2019, p.8).

Ou seja, o pensamento moderno iluminista, ao buscar compreender o mundo, identificando-o como objeto de estudo, classificou práticas sociais e culturais (também aí já considerando conceitos específicos de "sociedade" e "cultura") e destacou uma delas como isso a que chamamos "religião", tendo como base principal para essa compreensão o cristianismo e seu conceito de *religare*. Ao longo do tempo, por analogia ou intenção, o termo passou a ser utilizado também na observação de fenômenos estranhos àquele, o que gerou já naquela época (como no caso do discurso de Schleiermacher), e tem gerado até hoje, discussões sobre a possibilidade ou não de nomear certos fenômenos como religiosos e tomá-los como objeto.

me de que etimologias podem ensinar-nos alguma coisa, se não participam realmente do uso vivo da língua, mesmo quando a etimologia está correta. Aliás, o que significa 'correta' neste campo de pesquisa?" (GADAMER, 2000, p.221-222). O próprio Derrida (a quem Gadamer parece "acusar", nesse trecho, de apreciar etimologias), propõe, também durante sua participação no seminário, que uma etimologia nunca "faz a lei", mas "leva a pensar com a condição de se deixar pensar a si mesma" e que, para uma análise preocupada com os efeitos pragmáticos e funcionais do conceito, além de considerar sua etimologia e buscar filiações ou genealogias histórico-semânticas, ela (a análise) deve ser "mais estrutural e também mais política", considerando "os usos ou aplicações do léxico, exatamente onde, diante das novas regularidades, das recorrências inéditas, dos contextos sem precedentes, o discurso desvincula palavra e significações de qualquer memória arcaica ou de qualquer origem pressuposta". No caso específico do seminário, o autor propõe então que se deve "privilegiar os sinais do que no mundo, *hoje*, singulariza o uso da palavra 'religião' e a experiência do que se refere a essa palavra, a 'religião', exatamente onde nenhuma memória e nenhuma história poderiam ser suficientes para anunciá-la ou assemelhar-se a ela, pelo menos à primeira vista". (DERRIDA, 2000, p.50-51, grifo do autor).

Diante dessa constatação de que o termo "religião" (assim como qualquer outro) deve ser sempre analisado a partir de sua situação histórica e que não há origem ou etimologia que possa significar o que o conceito *em si* quer dizer de fato, percebemos a dificuldade de encontrarmos uma descrição universal, que sirva a todos os fenômenos ditos religiosos. Isso não quer dizer que não devamos mais usar o termo (até porque, ao tentar refletir sobre o assunto, teríamos que substituí-lo por outro e cairíamos no mesmo dilema). Como afirma Derrida, "nem sempre houve, continua não havendo e nunca haverá por toda a parte algo, uma coisa una e identificável, idêntica a si mesma que leve religiosos ou irreligiosos a ficar de acordo para lhe atribuir o nome de 'religião'. E, no entanto, diz-se, é necessário responder" (DERRIDA, 2000, p.52). É o que também afirma Pieper (2019, p.14):

Nessa medida, parece ser muito apressado dispensar um conceito porque ele simplesmente não corresponde a uma realidade objetiva. É claro que não há algo como a "religião" no mundo objetivo. Mas, o que esse conceito nos proporciona é, justamente, o acesso a elementos que denominamos religiosos. Como interpelar uma religião específica sem esse conceito mais amplo de fundo? Esses conceitos não deveriam ser avaliados, unicamente, pela sua capacidade de descrição ou de se referir a fatos. Antes, eles deveriam ser perguntados sobre em que medida e onde abrem ou limitam o pensar. O mérito da desconstrução do conceito de religião está, então, em indicar que a noção de neutralidade no estudo da religião é falaciosa.

Ou seja, utilizar um conceito ao analisar um fenômeno é uma tentativa não só de descrever e entender algo já dado, mas identificá-lo e classificá-lo a partir de uma compreensão prévia. Por isso, é necessário admitir que ele não serve apenas para nomear e definir um fenômeno empírico já observado, mas também como condição mesma da observação. Considerando, no entanto, que é impossível abandonar o conceito de vez, nosso intuito é, seguindo o proposto por Pieper, defender a possibilidade de utilizar o conceito não só como referência mas também como horizonte:

Em outros termos, o que se pretende dizer é que toda abordagem parte de um horizonte hermenêutico. Isto é, o diálogo com o passado ou com outras tradições se constitui a partir de uma rede de significados no qual o

intérprete está inserido. É a partir dela que ele pode se aproximar do outro, seja ele um texto, um grupo religioso ou uma tradição distinta da sua. Nessa rede de significações, os conceitos são importantes. Ao mesmo tempo em que, como ponte que interligam dois territórios, eles funcionam como mapas que abrem um campo possível para o pensamento. Ora, as pontes são sempre muito mais estreitas do que o rio que pretende ultrapassar e os territórios que pretende ligar. No entanto, caso se queira atravessar o rio, elas se mostram úteis, mesmo não cobrindo toda a imensidão das águas ou do território. [...] Claramente, o mapa não é o próprio território. Antes, o mapa apenas aponta para o território a ser explorado. Por isso mesmo, ele abre um espaço, torna determinado território passível de ser atravessado. Em outros termos, um conceito não é apenas expressão de uma realidade, mas possibilita o acesso a essa realidade. Para conceder unidade ao território ele é, necessariamente, reducionista. [...] É possível e desejável que esse conceito esteja de tal modo aberto a ponto de ser reformulado. Mas, de todo o modo, o ponto de partida se encontra em noções previamente estabelecidas. Isso faz parte da finitude constitutiva de ser humano lançado em uma rede de significações, num horizonte hermenêutico. Os conceitos são o ponto de partida, tornando-se violentos e impositivos quando não se permitem ampliar ou se rever. Desse modo, a limitação constitutiva de todos eles não é, necessariamente, ruim. Antes, oferecem um chão a partir de onde se pode interpretar. (PIEPER, 2019, p.15-16)

Dessa maneira, quando falamos em religião primitiva, por exemplo, ou sobre uma religião oriental, ou ainda sobre novas religiosidades, quer dizer meramente que estamos destacando alguns aspectos de certos fenômenos culturais, que, ao nosso olhar, se parecem com os que consideramos religiosos (a partir de algumas definições já elaboradas, conscientes ou não). Isso não quer dizer que uma essência religiosa (no sentido de ideia *a priori*, atemporal ou absoluta) exista, mas que há, nesses fenômenos, elementos considerados comuns e que foram sendo sistematizados como religiosos ao longo da história.

A partir daí, entendendo que precisamos, nesta dissertação, identificar o horizonte de onde partimos, ou seja, indicar que noção de religião estamos utilizando ao buscar refletir sobre a experiência religiosa, cremos ser interessante apresentar as considerações de Jean Grondin (2012b) sobre o conceito. O autor, que é, inclusive, biógrafo e comentarista de Gadamer, ao escrever sobre a filosofia da religião, parte de alguns pressupostos, considerando como marcas que carregamos em nossas reflexões sobre o fenômeno tanto o cristianismo quanto a

filosofia grega, além de também discorrer sobre as questões etimológicas já apresentadas anteriormente.

Assim, parte do pressuposto de que "a religião oferece as respostas mais sólidas, mais antigas e mais fidedignas à questão do sentido da vida" e que foi aí que "se articulou, e de maneira infinitamente diversa, uma experiência da vida que reconhece nela um percurso que tem sentido, porque esta vida se inscreve num conjunto que comporta uma direção, um fim e uma origem" (GRONDIN, 2012b, p.8). Ciente de que o fenômeno religioso admite formas variadas e na tentativa de englobar a maior parte dessas formas em uma definição útil, o autor se pergunta pela "essência" da religião, não com o objetivo de descobrir uma ideia *a priori* mas de procurar responder à questão, segundo ele, "mais elementar": "de que se fala quando se trata de religião? O que se mantém no fenômeno religioso através de todas as suas metamorfoses?" (GRONDIN, 2012b, p.28). Assim, sua intenção é a de, a partir de sua reflexão sobre o que é religião, identificar as características comuns dos fenômenos identificados como tal.

Grondin define então religião como um "culto crente", "que se traduz por símbolos que reconhecem um sentido para nosso universo" (GRONDIN, 2012b, p.39), sendo "culto crente", em seu ponto de vista, uma elaboração acerca de algo bem amplo, que ora pode estar mais próximo da dimensão do culto (ao modo das religiões mais arcaicas, mais rituais ou baseada em mitologias), ora mais próximo da dimensão da crença (como as religiões modernas, conscientes de si mesmas como religiões e que se compreendem como crenças). Ou seja, todas as religiões comportariam essas duas dimensões, porém, a depender da religião, haveria mais elementos de um ou de outro nela. Segundo o autor, em todas as tradições religiosas, haveria também sempre o sentimento de que há algo para além ou anterior ao ser humano, que dá sentido à sua existência e fundamenta suas verdades estabelecidas (seus credos, doutrinas, práticas ou filosofias). Religião seria, portanto, a expressão da "dimensão simbólica do real e da vida", na qual "o real é mais do que ele dá a perceber à primeira vista", pois "tem um sentido" (GRONDIN, 2012b, p.38).

Considerando tudo o que já comentamos acerca do uso dos conceitos, poderíamos dizer que não é bem que todas as religiões (enquanto realidades *dadas*) comportam essas duas dimensões (do culto e da crença), mas que tudo aquilo que identificamos como comportando essas duas dimensões e tendo as

características elencadas pelo autor (a busca de sentido para a existência por meio de linguagem simbólica, por exemplo) pode ser enquadrado como religião. Nesse sentido, admitindo as limitações dessa classificação, optamos por ela não só porque procura ser abrangente e parece integrar bem muitos elementos daquilo que chamamos hoje de fenômeno religioso, mas também porque vai nos permitir desdobrar a reflexão sobre a experiência religiosa, desconstruindo a própria definição, como ficará mais claro a seguir.

2.2. Sobre a experiência religiosa

Após discutirmos sobre o conceito de religião, acreditamos ser interessante apresentarmos um breve panorama de como a própria experiência religiosa veio sendo entendida ao longo do tempo, a partir da definição e dos estudos modernos sobre o termo, até refletirmos sobre por que parece ser interessante considerar essa experiência como experiência hermenêutica. Segundo Faustino Teixeira (s.d.), "não há como captar a experiência religiosa desconhecendo a *extraordinária polimorfia* que a caracteriza", já que se trata "de uma realidade que vem carregada por múltiplos e complexos significados" (TEIXEIRA, s.d., s.p., grifos do autor). Isso quer dizer que a expressão "experiência religiosa" é polissêmica (como qualquer outro conceito), e depende do olhar dirigido ao fenômeno que ela intenta nominar (seja daquele que participa da experiência, seja daquele que a estuda). Mais do que isso, assim como vimos no caso da religião, aqui quer dizer também que não só a definição (entender o que é ou quais são as características de uma experiência religiosa) mas a própria identificação do fenômeno (destacar se tal experiência é ou não uma experiência religiosa) depende do contexto do participante ou do campo do saber em que o observador está inserido.

Para algumas vertentes de ciências como sociologia, antropologia, história e psicologia, religião é apenas uma construção humana, sendo uma das formas como os homens encontraram de se relacionar com o mundo, compreendê-lo ou explicá-lo. Nessa perspectiva, a expressão "experiência religiosa" quase não é utilizada, preferindo-se termos como "vivência", "prática" ou até mesmo "crença" religiosa, no intuito de evidenciar ora o caráter social e cultural da religião, ora o subjetivo. Assim, uma experiência religiosa, aqui, poderia ser considerada, numa

perspectiva meramente empírica, uma experiência que o sujeito realiza com o mundo e com os outros, a partir de um sistema religioso ou utilizando certa linguagem identificada como religiosa. Em um âmbito mais subjetivo, por exemplo, uma experiência religiosa poderia ser considerada simplesmente um transe psíquico ou, até mesmo, uma patologia.

Considerando essa ideia, tanto o fenômeno religioso enquanto realidade, quanto a religião enquanto esfera social autônoma são negados. A religião aqui é, segundo Pieper (2015), reduzida a outra esfera social ou empregada como meio para se compreender a cultura e a sociedade. No primeiro caso,

cabe destacar a abordagem crítica da religião (presente nos mestres da suspeita como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud). [...] Assim, entende-se a religião a partir da psique, da consciência alienada ou dos mecanismos ideológicos emergentes de relações sociais desiguais, de modo que aquele que se situa fora do discurso religioso tem condições privilegiadas de decodificar a linguagem da religião, afinal a religião diz respeito ao que não é religioso. E, quem está fora da religião pode identificar com maior precisão sobre o que realmente ela trata. Ela pensa falar de Deus, mas está, na verdade, dizendo sobre pulsões, relações sociais concretas, negação da realidade, etc. [...] Nessa tendência, uma vez resolvidos os conflitos que dão origem à religião, ela tende a desaparecer. [...] Assim, por exemplo, para Marx ou Freud não está em jogo promover uma cruzada contra a religião, mas de superar uma estrutura social ou psíquica que leva o ser humano a produzir religião. Por esse motivo, denominamos essa tendência de crítica. Ela não somente identifica a origem da religião em outra esfera social, como busca apontar caminhos para que, superadas as situações que sustentam a religião, ela seja superada. (PIEPER, 2015, p.15-16)

Já o segundo caso, ou seja, a tendência que vê a religião apenas como meio para se compreender a cultura ou a sociedade,

[...] podemos chamar, na falta de um termo melhor, de funcionalista. Ao invés de perguntar pela origem da religião, a questão central é por sua função social. Em outras palavras, pressupondo essa unidade de fundo (cultura ou sociedade), indaga-se pela função que essa esfera social denominada de religião exerce nesse todo. [...] Em suma, nessa perspectiva, a religião é espécie de meio para se chegar a um fim. Não se trata de abordar a religião em si, mas à medida que se aborda seu papel na sociedade, ela abre caminho para se alcançar o objetivo

maior que é a compreensão da sociedade/cultura.
(PIEPER, 2015, p.16-17)

Aqui podemos dizer que a existência de uma realidade ou uma essência religiosa também não é considerada. Um dos fundadores dessa tendência foi Émile Durkheim, autor do clássico *As formas elementares da vida religiosa*, publicado em 1912, para quem "a dinâmica religiosa só pode ser identificada sociologicamente, na objetividade do fato religioso, como fato social", ou seja, "a religião é uma representação simbólica da consciência coletiva que toma conta do indivíduo, suscitando nele um sentimento de submissão que ele expressa através da oração e do rito" (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.99). Assim, a religião é caracterizada como uma força coletiva, de caráter funcional, organizada por meio de um sistema (ritos). Outro autor importante para a história dos estudos sociológicos sobre a religião, Max Weber, também considerava a religião como "um fato cultural de natureza não transcendente" e, apesar de não defini-la, procurou investigar as interações entre mecanismos sociais e universos religiosos (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.105). Segundo Filoramo e Prandi, também se enquadram nessa tendência as escolas de antropologia cultural, atenta aos comportamentos, técnicas, linguagens e símbolos religiosos, e de antropologia social, que segue a articulação das instituições (inclusive sistemas de parentesco). Em ambas, a análise dos fatos religiosos privilegia "a análise do *rito* enquanto ação que envolve uma coletividade, ratifica seus valores comuns e as passagens de *status*, consagra eventos e realizações coletivas" (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.210, grifos do autor).

De acordo com Pieper, além dessas duas possibilidades de articulação do fenômeno religioso (a tendência crítica, que reduz a religião a uma esfera psicológica ou social, e a funcionalista, que procura compreender a cultura como um todo, por meio da religião) há uma terceira, de cunho fenomenológico, que entende a religião como esfera social autônoma e busca explicá-la a partir dela mesma:

Nesse caso, a tentativa é tratar a religião como tendo origem e função distintivamente religiosa, ou seja, examinar a religião em "escala religiosa". Em outros termos, reconhece-se a religião como esfera social com aspectos peculiares e que, portanto, exigiria aproximação própria, buscando captar aspectos distintivos dessa esfera em

relação às demais. Termos como sagrado, por exemplo, aparecem como tentativa de denominar aspectos distintivos dessa esfera social. Mais uma vez, cabe ressaltar que afirmar autonomia dessa esfera social não significa dizer que ela independente das demais. Ela se rege segundo regras próprias (portanto, autônoma), mas mantém relações com as demais. Isso fica evidente em várias passagens de teóricos dessa tendência. No início do século XX, alguns autores, dentre eles R. Otto e M. Eliade, buscaram um fundamento transcendental para esse aspecto *sui generis* da religião. Ele se basearia numa categoria a priori do ser humano. Mais recentemente, mesmo aqueles que buscam preservar a especificidade da religião, abandonam essa tentativa de fundamentação, afirmando esse como um princípio axiomático. (PIEPER, 2019b, p.17-18)

Para Carlo Greco (2009), foi no século XIX, frente à crítica da religião de Ludwig Feuerbach⁵ e algumas interpretações redutivas de cunho antropológico, que a pergunta sobre a essência da religião se impôs à reflexão filosófica e fundamentou essa tendência fenomenológica. A partir de um método próprio que visava retornar à própria coisa, essa reflexão buscava, na variedade dos fenômenos religiosos, individuar sua estrutura essencial, ou seja, “apreender nos dados históricos a essência (*eidos*) do que é autenticamente religioso” (GRECO, 2009, p.37-45).

Nessa perspectiva, a religião teria origem em algo religioso, “de modo que cabe investigar justamente o que caracteriza esse religioso (seja ele denominado de força, hierofania, *mysterium tremendum et fascinans*, etc)” (PIEPER, 2019b, p.18). Tais denominações pertencem a autores como Gerard van der Leeuw, Mircea Eliade e Rudolf Otto. Para o primeiro, de acordo com Angela Ales Bello (1998), o poder (como algo diferente do próprio sujeito que realiza a experiência religiosa e que o surpreende, ou seja, algo emanado pelo objeto da experiência) seria o elemento essencial comum a todas as religiões. Segundo Van der Leeuw,

⁵ Apesar de, já no fim século XVIII, a questão da essência ter sido colocada por Friedrich Schleiermacher, ao identificar a religião como sentimento ou intuição do infinito, principalmente contra a redução kantiana da religião à moral (cf. GRONDIN, 2012b; MENDONÇA, 1999), de acordo com Carlo Greco (2009, p.133), “a crítica de Feuerbach à religião constitui o modelo fundamental de toda interpretação redutiva moderna do fenômeno religioso. Tanto a contestação socioeconômica de Marx quanto a psicanalítica de Freud encontram sua matriz ideal na hermenêutica redutora em chave antropológica de Feuerbach que, com plenos direitos, pode ser considerado o pai do moderno ateísmo crítico da religião”. Afinal, para Feuerbach, o infinito como algo transcendente ao homem seria apenas uma ilusão e “Deus” a própria essência humana projetada, ou seja, o homem “primeiro projeta fora de si a própria essência, transformando-a em sujeito, em um ser pessoal, e depois imagina-se dependente desse ser fantástico, seu objeto.” (GRECO, 2009, p.136).

a estrutura da religião remeteria a uma situação existencial que caracteriza o ser humano, que, frente a esse poder, "procura elevar a sua vida, aumentá-la, conquistar-lhe um sentido mais amplo e mais profundo" (ALES BELLO, 1998, p. 108). Para ele, portanto, o sentido último da existência, seu extremo significado, seria o religioso.

Mircea Eliade é também um dos nomes mais conhecidos nos estudos das religiões, tendo realizado pesquisas comparadas e elaborado conceitos como sagrado, profano e hierofania (que seria a manifestação do sagrado). De acordo com Filoramo e Prandi, a intenção do autor era, com sua morfologia e método classificatório, entender um fenômeno religioso em seu próprio modo de ser, naquilo que ele tem de irreduzível e original. No entanto, para ele, dado que um fenômeno religioso nunca é separado da história, o caminho de um estudo possível, frente à multiplicidade dos fenômenos desse tipo, deveria ser analisando os símbolos religiosos, mediadores da hierofania (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.55-56). Ainda para Eliade, o sagrado, além de identificado com algo real, seria também um elemento da estrutura da consciência. Como afirma Antonio Gouvêa de Mendonça (1999, p.85-86):

[...] Eliade se propõe a deixar de lado a definição do fenômeno religioso a fim de partir do fenômeno mesmo enquanto tal, isto é, de como ele aparece. Decide-se pelo estudo das hierofanias, o que ele entende ser, no fenômeno religioso, irreduzível e original. Na hierofania, diz ele, o sagrado vem à tona da consciência do homem como fenômeno. Aqui consciência e fenômeno são inseparáveis. [...] Na consciência, como absoluto a priori, está presente a idéia de uma força, um poder, um inteiramente "outro" que mantém a ordem do mundo apesar de forças contrárias e ameaçadoras da desordem. Todos os atos culturais e doutrinas expressam o apoio humano à ordem e o rechaço à desordem. A hierofania, em Eliade, portanto, é a própria experiência religiosa. [...] A hierofania, como experiência religiosa primordial, é ato fundante ou modificador de uma religião.

É com Rudolf Otto que o conceito de sagrado ganha força. O autor parte de relatos de experiências religiosas (principalmente a partir de religiões monoteístas, mas não somente) para chegar à noção de numinoso, que seria a indicação do sagrado como uma profunda experiência emocional, de aspecto *tremendum* (arrepiente), *majestas* (avassalador), enérgico, fascinante e

assombroso, que não pode ser explicitado por conceitos, sendo considerado, por isso, irracional (OTTO, 2007). Segundo Hans-Jürgen Greschat, para Otto, o “numinoso apresenta-se como o Totalmente Outro, como o inconcebível, como algo fascinante, como o chamado *augustum* que impõe ao ser humano um sentimento de si mesmo como profundamente profano” (GRESCHAT, 2006). Também para Mendonça, “Rudolf Otto acaba chegando na tese da absoluta irracionalidade da religião. O sagrado - ou o ‘santo’, numa melhor tradução - constitui-se em realidade última e objetiva que a si mesma se dá a conhecer” (MENDONÇA, 1999, p.79).

Além de Van der Leeuw, Eliade e Otto, podemos citar autores clássicos que se debruçaram sobre a experiência religiosa e que foram influenciados, de alguma forma, pela fenomenologia, como William James e Gustav Jung, na psicologia, que deram à religião e à experiência religiosa um estatuto autônomo, divergindo da ideia de que fosse uma patologia ou alienação. Para James, a religião “tinha seu ponto de partida no sentimento; ou seja, era uma experiência eminentemente individual que ultrapassava os limites da consciência racional” (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.168). Também Jung, ao contrapor o primado freudiano da razão, traz a questão da intuição como modo principal de operação da psique e define a experiência religiosa como uma atitude própria da consciência que sofreu uma mudança por meio da experiência do numinoso (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.180-181). Embora esses autores não se interessassem em definir a essência da religião, mas sim estudá-la enquanto realidade psíquica, se apropriaram de termos como numinoso, sagrado e mistério para identificar essa instância transcendente, ainda que essa instância fosse, em última análise, uma força fundamental da alma ou o inconsciente coletivo.

De qualquer modo, trata-se aí de uma realidade transcendente ao homem que se manifesta a ele, transformando-o e conferindo-lhe sentido. Como afirma José Severino Croatto (2001, p.61-62, grifos do autor):

Confirmamos, então, o que já havíamos indicado, a saber: que é a *experiência do transcendente*, do Mistério, a chave para compreender a linguagem do sagrado em suas infinitas expressões. Dito isso, como designar a meta transcendente da experiência religiosa? Uns a chamam de “Deus”, como fazemos em nossa tradição judaico-cristã e como acontece em muitos outros casos. [...] Vários termos

foram assinalados, marcando a potência do transcendente (*orenda, mana, numen* etc.). Essa potência não está necessariamente personificada; [...] às vezes, é ambivalente, como se revela pelos ritos criados para atraí-la (como divina e benéfica) ou rejeitá-la (como demoníaca e destrutiva). Antes de chegar ao Deus concebido como pessoa, alguns autores preferem referir-se simplesmente ao “totalmente Outro” (como fez Rudolf Otto), ou simplesmente ao *Mistério* como o transcendente vivido na experiência religiosa. As duas designações destacam o negativo: algo absolutamente diferente de qualquer realidade humana e que não se pode conhecer. Isso indica uma qualidade dessa Realidade transcendente: a ela é que pertence a iniciativa de *manifestar-se*.

Assim, segundo Greco, “o vivenciado religioso apresenta-se no horizonte fenomenológico como determinado pelo movimento revelador de um objeto absoluto, que permanece sempre além de suas próprias manifestações”, sendo sua presença apreendida na mediação dos símbolos (GRECO, 2009, p.120-121). De fato, para o autor, a noção fenomenológica de experiência indica que “a experiência é reconhecida em toda a sua amplitude, profundidade e abertura” e

envolve a pessoa por inteiro: a imaginação, as emoções, a mente, a vontade, a memória e todas as outras faculdades espirituais e corporais. [...] Em termos cognoscitivos, articula-se entre dois polos bem definidos: o objeto, que é fenômeno ou aquilo que aparece, e o sujeito, que é saber e consciência da presença do objeto. Por essa razão, é *Erlebnis*, isto é, experiência vivida que faz referência ao sujeito e à interioridade, e *Erfahrung*, tensão para alguma coisa, ultrapassagem constante da esfera puramente subjetiva para relações e formas objetivas. [...] Em síntese, podemos dizer que a experiência, em sentido próprio, configura-se como modalidade específica de aproximação do real, capaz de articular-se em formas que a exprimem e estruturam. Ela é conjuntamente *fonte de conhecimento* enquanto portadora de um saber, e *lugar de instituição de um sentido*, na correlação que ela ativa entre o sujeito refletor e o real geralmente entendido. [...] Portanto, se a experiência religiosa é possível, parece dever constituir-se fenomenologicamente dentro de tal espaço, ou seja, entre os polos daquilo que aparece (fenômeno) e do eu para o qual tem lugar a aparição. Resta, porém, perguntar-se de que modo o totalmente Outro pode manifestar-se no espaço circunscrito por esta tríplice dimensão sem perder a si mesmo e qual linguagem que pode exprimir adequadamente sua presença. (GRECO, 2009, p. 48-50, grifos do autor)

Ou seja, para a fenomenologia, se é possível dizer algo como experiência religiosa (que somente poderia ocorrer entre um sujeito e um objeto), quer dizer que há, mesmo, um fenômeno religioso, que se coloca como objeto da experiência. Dessa forma, nesse pensamento, parece óbvio assumir que há tanto um *a priori* religioso no homem (o sujeito da experiência) como uma realidade religiosa “totalmente outra” (o fenômeno, objeto da experiência). Nota-se, aí, que, embora também cultos, orações e ritos sejam possam ser considerados “experiências religiosas” (no sentido de que, como afirma Angela Ales Bello (1998, p.121), as religiões "constituem a manifestação exterior da consciência religiosa que se pode captar através dos atos e lugares de culto, bem como através das doutrinas que são vez por vez elaboradas e aquelas que podem ser deduzidas de forma indireta das narrativas e das crenças"), o conceito foi se desenvolvendo de modo a definir aquela experiência mais individual de encontro com o “sagrado”.

Assim, como podemos perceber, a fenomenologia da religião, em sua vertente mais clássica, ao procurar ir à religião ela mesma, buscando sua essência, acabou, na maioria das vezes, entendendo a experiência religiosa nesses termos (sujeito x objeto), identificando este objeto como uma realidade transcendente que, embora misteriosa, não totalmente definível e conhecível, existe, de fato, enquanto *realidade religiosa* e que a consciência experimenta.

Martin Heidegger foi o responsável por uma virada importante nessa tendência⁶, lançando as bases para uma fenomenologia hermenêutica. Sua filosofia, ao tomar como ponto de partida a ideia de "experiência fática da vida", propõe que "a experiência da vida é mais que a mera experiência de tomada de conhecimento", mas significa "a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo". Assim, o experimentado, o vivido, é definido enquanto "mundo"⁷, não

⁶ Como vimos no capítulo 1, ao dar um peso ontológico à questão da compreensão, Heidegger promoveu uma virada existencial na tradição hermenêutica até então. Pelos mesmos motivos, seu pensamento propiciou uma virada hermenêutica na fenomenologia, como expomos neste capítulo.

⁷ Sobre o conceito de "mundo", Heidegger esclarece: "'Mundo' [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver). O mundo pode ser formalmente articulado como *mundo circundante* [*Umwelt*] (Milieu), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes etc. Nesse mundo circundante também está o *mundo compartilhado* [*Mitwelt*], isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. - não enquanto exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí está também o *eu mesmo* [*Ich-Selbst*], o *mundo-próprio* [*Selbswelt*], na experiência fática da vida." (HEIDEGGER, 2010, p.16, grifos do autor).

como "objeto". (HEIDEGGER, 2010, p.15-16). Isso implica que a experiência não é mais compreendida nos termos sujeito x objeto, como na fenomenologia clássica. Para Cezar Seibt (2018), a fenomenologia de Heidegger, o seu retorno às coisas mesmas, não trata "do retorno a algum ente específico ou dimensão, faceta ou ângulo de algum ente para completá-lo ou somar informações" e nem das "vivências da própria consciência pura (consciência que pode ser separada do mundo como 'eu puro')" (SEIBT, 2018, p.128-129). Como afirma o próprio Heidegger (2010, p.17-18, grifos do autor):

Eu experimento a mim mesmo na experiência fática da vida ou como conjunto de vivência, ou como conglomerado de atos, não como qualquer coisa de eu-objeto em sentido determinado, mas *naquilo* que faço, *no que* me acompanha e sucede, *no que* me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, *em momento algum, experimento meu eu em separado*, mas já sou e estou sempre preso ao mundo circundante.

Heidegger critica, então, a ideia da filosofia da religião da época (segundo ele, conforme sistematizada por Ernst Troeltsch) que identifica a essência da religião a partir de quatro aspectos: uma essência psicológica, uma essência gnosiológica (o *a priori* da razão religiosa), uma essência histórica (apenas no sentido de uma tipologia geral, na medida em que a essência psicológica e a gnosiológica se realizam na história), e uma essência metafísica (o religioso como princípio de todo o *a priori*). Para ele, essa caracterização não brota da religião enquanto tal, mas é "encaixada à força nas disciplinas filosóficas", que consideram e classificam "o religioso como *objeto*" (HEIDEGGER, 2010, p.29, grifo do autor). Remetendo também ao pensamento de Otto, o autor declara:

Atualmente é comum atuar com a oposição do par categorial racional e irracional. A filosofia da religião atual está orgulhosa de sua categoria do racional e crê ter assegurado com ela o acesso à religiosidade. Porém, [...] deve-se prescindir totalmente desse par de conceitos. A compreensão fenomenológica, a partir de seu sentido fundamental, está situada completamente fora dessa oposição que, em geral, possui uma justificação bastante limitada. (HEIDEGGER, 2010, p.71)

Assim, Heidegger inaugura uma nova fenomenologia, que não busca se ocupar dos objetos específicos e suas manifestações, mas "se aproximar daquilo que é condição de possibilidade para que os objetos enquanto tais possam ser isso que são, e dos quais se possa predicar verdade ou não", ou seja, buscar a "verdade do ser" e não a "verdade do ente", a verdade num sentido originário, identificada como condição para que os entes se mostrem, como abertura, como "mundanidade do mundo" (SEIBT, 2018, p.134). Essa fenomenologia que busca o ser (que, para ele, teria sido esquecido pela filosofia e ciência modernas), deve ser hermenêutica, na medida em que se tem consciência de que o acesso à coisa nunca é pleno e imediato, e está sempre submetido à faticidade da vida. Nesse sentido, o próprio ser jamais se manifesta completamente, deixando sempre algo encoberto (ou possibilidades não realizadas), e o homem é entendido não mais como um sujeito em oposição a um objeto, mas como *ser-aí (Dasein)*, pois somente é na medida em que experimenta o mundo, se encontra nele e em relação com ele. Tal identificação do homem como ser-aí demonstra também o caráter existencial da hermenêutica, na medida em que, não havendo a possibilidade do acesso pleno à coisa e sendo o ser-aí um ser de linguagem, seu modo de ser é sempre compreensivo, sendo compreender o mesmo que interpretar.

Essa virada heideggeriana foi de importante contribuição para a hermenêutica filosófica de Gadamer (como visto no primeiro capítulo desta dissertação), que, por sua vez, influenciou o campo da fenomenologia e da hermenêutica da religião contemporâneas, bem como da teologia. No entanto, percebe-se que essa influência nem sempre incorporou a radicalidade dos pensamentos de Heidegger e Gadamer, tendo ficado, principalmente, no âmbito da interpretação dos textos, narrativas e símbolos religiosos.

É o que fica evidente na visão de Greco, quando afirma que "a passagem da inteligência fenomenológica dos dados para a hermenêutica é solicitada pela própria natureza da linguagem mítico-simbólica da experiência religiosa" e que "a fenomenologia oferece à hermenêutica os dois pressupostos: o sujeito e o dado, purificados da operação das épocas e, portanto, reconduzidos a sua autenticidade originária. Contudo, sujeito e dados são oferecidos na relação de uma intencionalidade recíproca" (GRECO, 2009, p.125-126). Segundo o autor, assumir a ideia hermenêutica da pré-compreensão, considerando agora o sujeito (antes

posto em parênteses no momento fenomenológico) interpretante com seus preconceitos e sua tradição, associado ao caráter simbólico da linguagem religiosa (que esconde sentidos indiretos e figurados), abre caminho para os conflitos de interpretações. Diante desses conflitos, surgem as hermenêuticas desmistificadoras (associadas por Greco à tendência crítica da religião dos "mestres da suspeita", vista anteriormente) e as hermenêuticas instauradoras, mais abertas à escuta e à atenção ao dado "para qual o método fenomenológico educa" (GRECO, 2009, p.127-129).

Para ele, essas hermenêuticas instauradoras se dividem entre aquelas que se colocam em chave de imanência e aquelas que se colocam em chave de transcendência. As primeiras seriam aquelas aproximações funcionalistas, podendo ser de caráter antropológico-cultural, sociológico e psicológico. Segundo o autor, apesar da contribuição positiva dessas ciências para a "averiguação do significado do fenômeno religioso e para o reconhecimento de sua utilidade para a vida individual e social do homem" e do "respeito" que demonstram ao fenômeno religioso em si, o fato de, em nome de um pressuposto metodológico científico, não considerarem a "verdade existencial" (a existência do sagrado) que, para o sujeito religioso, é indivisível da ontológica, prejudica que se interprete verdadeiramente a consciência religiosa (GRECO, 2009, p.173-174).

Assim, apresenta como saída uma hermenêutica instauradora em chave de transcendência que, "livre de apriorismos ideológicos e metodológicos, e mais aderente ao movimento intencional da consciência religiosa, se proponha a interpretar a linguagem da experiência religiosa como expressão de uma relação real do homem com a transcendência". Tal hermenêutica seria justificada pelo que a análise fenomenológica já concluiu (e que é, a seu ver, o método mais pertinente para a filosofia da religião). Ou seja, trata-se de uma hermenêutica que, para restaurar o sentido da experiência religiosa, deve estar "apta a reconhecer o alcance revelador e ontológico dos símbolos do Sagrado e de experimentá-lo conceitualmente" (GRECO, 2009, p.174-176). Em outras palavras, uma análise da experiência religiosa que escute e respeite aquele que realiza a experiência somente pode ser realizada a partir de uma hermenêutica que esteja disposta a considerar o sagrado como pressuposto, na medida em que ele é entendido como real pela consciência religiosa. Segundo o autor, as maiores figuras dessa vertente são a hermenêutica escatológica dos símbolos do Sagrado, de Paul

Ricoeur, a hermenêutica ontológica da linguagem, de Luigi Pareyson, a hermenêutica da religião como relação ética, de Emmanuel Lévinas, e a hermenêutica fenomenológica da religião entre obrigação ética e desejo de infinito, de Armido Rizzi.

É interessante observar que o próprio Greco, ao chegar ao fim do percurso de sua reflexão filosófica sobre a experiência religiosa, acaba afirmando que nem a fenomenologia da religião e nem as hermenêuticas instauradoras conseguiram superar a crítica desmistificadora da religião no que concerne "à alteridade real do objeto divino intencionado pela consciência religiosa e, conseqüentemente, à própria origem da experiência religiosa", afirmando que, nessas reflexões, não há nada que garanta que Deus não seja, por exemplo, uma projeção do homem como assinalado por Feuerbach (GRECO, 2009, p.233-234). No entanto, logo após afirma, parecendo considerar novamente o pensamento fenomenológico (ou, até mesmo, teológico):

“Todavia, somente seria possível, por via reflexiva, dar forma plenamente inteligível à alteridade de Deus mostrando seu caráter absolutamente peculiar se a diferença ontológica [entre Sagrado e consciência religiosa] fosse apreendida em um *saber* pré-reflexivo, anterior à pesquisa racional, como um dado de experiência vivida. Esse lugar não teórico, mas histórico existencial, é precisamente a experiência religiosa, em que a alteridade de Deus dá testemunho de si como infinita plenitude de ser e de valor, determinando no homem a consciência existencial e ontológica da própria limitação. Visto que a diferença se *manifesta*, ela é sabida e por isso é legitimamente afirmada. A total alteridade e a transcendência podem ser proclamadas pelo divino, sem reduzir-se a "um produto de nossas mãos", algo meramente construído pela nossa reflexão, motivado unicamente pela experiência de sua revelação e do novo horizonte por ela patenteado. (GRECO, 2009, p.234, grifos do autor)

Assim, percebemos que, apesar de se apropriarem de conceitos da hermenêutica filosófica e considerarem alguns dos seus pressupostos ao olhar para o fenômeno religioso, muitos estudos filosóficos sobre a religião permanecem ainda no terreno da fenomenologia clássica (ao menos no que diz respeito à noção de experiência como a relação com uma realidade ou essência religiosa, nos termos da dicotomia sujeito x objeto). Ao afirmar que as hermenêuticas desmistificadoras ou instauradoras em chave de imanência

carregam preconceitos (as primeiras, de que a religião é uma ilusão, e as segundas, a da neutralidade científica) e que as hermenêuticas instauradoras em chave de transcendência, apesar de também possuírem seu pressuposto (o da existência de uma realidade transcendente), são justificáveis porque é assim que os sujeitos religiosos a compreendem, esses estudos demonstram considerar a experiência religiosa como direta ou imediata, visto que se apresentam como um "dado de experiência vivida" (GRECO, 2009, p.234). No entanto, como veremos adiante, se levarmos a hermenêutica filosófica às últimas consequências, podemos dizer que não há experiência (inclusive religiosa) imediata e que, mesmo para o sujeito religioso, a realidade experimentada como dada só assim o é porque ele também já carrega determinados pressupostos.

Com isso, a hermenêutica filosófica, nessa perspectiva, acaba sendo utilizada principalmente de maneira instrumental, sem ir a fundo na reflexão de seu caráter ontológico, que questiona a metafísica, proposta por Heidegger e Gadamer. É o que vemos na definição da hermenêutica da religião (considerada uma hermenêutica fenomenológica), apresentada como uma "ciência da linguagem religiosa" no *Compêndio de Ciência da Religião*, publicado em 2013:

Procurando, com Schleiermacher, o encontro com a subjetividade criativa que presidia à formação do texto, a hermenêutica passou a interessar-se pelas expressões da vida, de essência psicológica com Dilthey, e, sobretudo, de fundo ontológico, com Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Trata-se de chegar à compreensão do sujeito humano e de seus mundos, pela mediação da interpretação de signos, símbolos e textos narrativos - sobretudo os mitos - e teóricos. Nesse sentido, a religião será entendida como um grande texto desafiando a sagacidade do intérprete. Através do texto, o sagrado se dá como uma experiência de excesso de sentido, além da subjetividade e da linguagem humana, além dos limites da ontologia. A hermenêutica busca uma compreensão dessa experiência, especialmente pela leitura dos símbolos e dos mitos religiosos. (HIGUET, 2013, p.466)

Nesse caso, admite-se a importância da contribuição da hermenêutica para se pensar a experiência religiosa em muitos aspectos, principalmente no que diz respeito às ferramentas utilizadas para entendê-la (é por isso que Etienne Higuete, no referido artigo do *Compêndio*, propõe que as ciências humanas poderiam ser consideradas ciências hermenêuticas, sendo a hermenêutica não um método em

si, mas um pressuposto dos métodos que buscam interpretar os signos a partir da sua estrutura linguística). No entanto, por mais que o autor indique que uma hermenêutica fenomenológica, por compreender a religião "a partir de dentro", possa servir como "complemento crítico para as Ciências Sociais da Religião, que privilegiam as abordagens empíricas e quantitativas" (HIGUET, 2013, p.466), permanece ainda o problema já apontado por essas ciências, de que uma abordagem hermenêutica fenomenológica carrega ainda como pressuposto um certo essencialismo, sem a consciência, talvez, de que se trata de um pressuposto (ou um preconceito, no sentido gadameriano). Como afirma Pieper (2009, p.15):

No entanto, no que concerne a esse ponto, parece que há um descompasso em parte da reflexão acadêmica contemporânea. [...] De um lado, chama-se a atenção para o caráter situado de toda a abordagem. Ela se dá a partir de um horizonte de compreensão histórico, com o comprometimento dos conceitos com certo horizonte de sentido. No entanto, parece que ainda se almeja chegar à coisa em si, isto é, pressupõe que o fenômeno já está sempre disponível, há uma "realidade dada". Com isso, não se assumem as consequências mais radicais da hermenêutica. Um dos ganhos foi justamente mostrar que não há algo que se dá numa presença inquestionável, de maneira que o grande problema não seria somente encontrar o melhor termo para expressar essa realidade dada. [...] Isso quer dizer que se está sempre interpretando, não espelhando uma realidade. Essa interpretação se funda justamente num horizonte temporalmente formado e que, portanto, não se comporta como mera transposição ou espelhamento "da realidade".

No intuito, então, de tentar superar uma dicotomia ainda existente no campo da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e o risco de dogmatismos tanto em vertentes críticas e funcionalistas, quanto em vertentes essencialistas, nossa proposta é retomar o caminho indicado por Gadamer, colocando a questão da experiência religiosa a partir de sua reflexão sobre a experiência hermenêutica, em interlocução com outros estudiosos contemporâneos da religião. A ideia é incorporar a radicalidade do pensamento do autor e, a partir do que se observa como a universalidade do problema hermenêutico, não pensar apenas em uma hermenêutica da religião, mas na própria religião como hermenêutica. Mais além, na experiência religiosa como experiência hermenêutica, ou seja, não como uma

simples experiência de contato com uma realidade religiosa e sua interpretação *a posteriori*, mas como lugar de compreensão e acontecimento da verdade.

3. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENQUANTO EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA

Vimos até aqui que, na modernidade, a reflexão filosófica a partir da hermenêutica contribuiu de maneira importante para os estudos sobre a religião, tanto numa tendência mais crítica (como uma "hermenêutica da suspeita") quanto numa tendência fenomenológica. No entanto, em ambos os casos, ou seja, assumindo ou não a existência de uma realidade religiosa ou o fenômeno religioso como esfera cultural autônoma, podemos dizer que a hermenêutica é ainda considerada de maneira instrumental, principalmente como ferramenta para interpretação de símbolos, narrativas e práticas religiosas. Embora às vezes também os próprios símbolos e textos religiosos, por exemplo, possam ser olhados de um ponto de vista hermenêutico (ou seja, admite-se que tais "produções religiosas" sejam construções humanas, ou interpretações de algo "revelado"), permanece a ideia de que há uma experiência religiosa originária, mais imediata, experimentada pelo sujeito religioso de maneira direta e que somente depois ocorre uma "elaboração hermenêutica", que identifica, nomeia e compreende a realidade experimentada, para então organizar e divulgar essa experiência na forma de mitos, ritos, doutrinas etc. (por meio do que seria, então, a linguagem religiosa).

No entanto, considerando a hermenêutica filosófica de Gadamer e o que foi apresentado no primeiro capítulo sobre os conceitos de experiência, verdade e linguagem elaborados por ele, parece-nos insuficiente entender o assunto dessa forma. Voltando a definição de religião como culto crente que se traduz por símbolos que reconhecem um sentido para a existência, propomos olhar hermeneuticamente para essa experiência de sentido realizada pelo indivíduo (em vez de um olhar que, historicamente, como pudemos perceber, foi, em grande parte, fenomenológico), não no intuito, portanto, de apreender dela sua "essência", mas para compreendê-la melhor, à luz de como ela se apresenta, principalmente, na atualidade, quando a metafísica se coloca como um problema inclusive dentro do fenômeno religioso.

Para isso, nosso intuito é, em primeiro lugar, contrapor a ideia de experiência gadameriana àquela experiência religiosa apresentada anteriormente, demonstrando como esta é também uma experiência mediada pela linguagem e, portanto, hermenêutica, e como é insuficiente falarmos, nesse âmbito, de uma

realidade religiosa que se manifesta e é experimentada estritamente nos termos de uma relação entre sujeito e objeto. Em segundo lugar, tendo em vista as características que iremos observar naquilo que estamos chamando de experiência religiosa e observando também o que o próprio Gadamer reconhece em experiências como a da arte e indica como universal, perguntamo-nos se tal experiência de sentido, ou de "encontro com a verdade", seria privilégio apenas da experiência religiosa.

Assim, analisando a definição de religião apresentada e as reflexões realizadas em torno do conceito de experiência religiosa, poderíamos dizer que este tipo de experiência pode ser visto sob dois aspectos. Um mais associado às características devocionais e racionais da religião (a dimensão de culto e a dimensão de crença) e um outro correspondente à experiência "de sentido" observada nelas. No primeiro aspecto, a experiência religiosa seria aquela relacionada mais com a ideia de experiência empírica (uma experiência ritual, por exemplo) ou de experiência subjetiva (no sentido da fé como uma crença racional ou no sentido da experiência psicológica do sujeito). Já o segundo aspecto podemos remeter à experiência religiosa individual, mais "originária" (no ponto de vista fenomenológico) ou "autêntica" (no ponto de vista gadameriano). Será sobre esta, portanto, que iremos nos debruçar neste capítulo.

3.1. Experiência religiosa enquanto experiência de verdade

Antes de seguirmos com nossa análise, é interessante observar que Gadamer não examinou diretamente a experiência religiosa em seus escritos, mas citou a religião em muitas de suas reflexões, inclusive como analogia à experiência da arte, utilizada por ele como exemplo de experiência hermenêutica onde a verdade se dá enquanto acontecimento (em oposição à ideia de verdade científica alcançada pelo método).

O "problema" da religião em si, ou da questão sobre a existência de Deus, ele parecia querer deixar para a teologia, e demonstrava clareza e humildade frente ao assunto, assumindo seu pensamento como situado (moderno e europeu) e sua formação protestante (a que contrapôs certa vez a formação católica de Heidegger, ao indicar que este, com sua filosofia, estaria sempre, no fundo, a buscar a "Deus") (GADAMER, 2010). Em sua participação no Seminário

de Capri, evento que propunha discutir os rumos da religião na contemporaneidade, ocorrido em 1994, chegou a lamentar que praticamente todos os participantes (sendo ele a única exceção) provinham do mundo latino, além de notar a ausência do islamismo e das mulheres que, segundo ele, "têm a preferência quando o tema é 'religião em nosso mundo', sobretudo quando são mães" (GADAMER, 2000, p.221).

Segundo Eduardo Gross (2007), nos escritos de Gadamer, o tema da religião aparece de modo dividido, na medida em que ele contrapõe a cultura grega e seu universo mítico ao mundo religioso cristão. Para ele, "os mitos não são uma escritura sagrada, mas uma obra simultaneamente artística e religiosa". Já o cristianismo "elabora uma forma religiosa em que se coloca um acento na contraposição entre mito e verdade", tendo essa contraposição trazido "conseqüências variáveis na cultura ocidental", dentre elas "a dissociação entre a verdade e a experiência estética" (GROSS, 2007, p.109-110).

Sobre a tradicional reflexão filosófica acerca da existência de Deus, de acordo com Gross, Gadamer reconhece que "à filosofia não cabe mais voltar a um período pré-crítico, no qual ela poderia pretender demonstrar racionalmente tal existência". No entanto, como parte da história do pensamento filosófico, os argumentos sobre a existência de Deus devem poder continuar a serem analisados, uma vez que, "à parte da questão de fé que os argumentos tradicionais sobre a existência de Deus revelam, eles também mostram uma discussão sobre ontologia". Assim, "só pode considerá-los completamente superados quem não se coloca as questões ontológicas fundamentais relativas à existência do ser humano e do cosmo" (GROSS, 2007, p.111-112).

Gadamer também utiliza algumas metáforas e analogias retiradas do contexto religioso para pensar a arte, tais como a festa (ele cita como exemplo a Páscoa e o Natal), e a palavra de Deus, sobre a qual ele reflete sobre os conceitos de símbolo e sinal ao contrapor a experiência estética à experiência religiosa cristã. Em seu projeto de demonstrar que também na arte se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência, mas simplesmente acontece (conforme será visto adiante, ao voltarmos a noção de jogo), ele novamente se remete ao universo religioso:

Por mais reflexiva que seja, uma consciência estética não pode mais achar que somente a distinção estética, que quer dar autonomia ao objeto estético, atinja o verdadeiro sentido da imagem cültica ou da cerimônia religiosa. Ninguém poderá imaginar que a execução da ação cültica seja algo inessencial para a verdade religiosa. A mesma coisa e de maneira semelhante vale para o espetáculo teatral em si e para o que é enquanto poesia. A encenação de um espetáculo teatral não pode ser separada dele como algo que não pertence ao seu ser essencial, já que é tão subjetivo e fugidio como as vivências estéticas nas quais é experimentado. Antes, é só na execução que encontramos a obra ela mesma - o mais claro exemplo é a música - assim como no culto encontra-se a divindade. (GADAMER, 2015, p. 172)

Nota-se aí que o uso que Gadamer faz do termo é um tanto quanto livre, sendo aplicado de diversas maneiras. Inclusive no intuito de pensar a questão ontológica da finitude, central para o seu projeto de filosofia hermenêutica, como explica Joel Weinsheimer, no prefácio de uma coletânea de ensaios do autor sobre os temas da religião e da ética:

Não é apenas da interpretação de textos sagrados que se ocupa Gadamer nos ensaios que se seguem; a afirmação mais geral da religião também tem implicações para a investigação hermenêutica. Se a razão, como vista pelo Iluminismo, representa a ausência de limites para a aspiração humana e as ilimitadas possibilidades abertas ao pensamento e ao esforço, a religião (de acordo com Gadamer) coloca em primeiro plano "as situações de fronteira da culpa e da morte, onde o Dasein humano encontra, por meio de sua própria experiência, sua impotência diante do poder do destino". (WEINSHEIMER, 2010, p.viii, tradução nossa)

É essa dimensão da religião, como experiência da finitude e (auto)compreensão, que iremos investigar aqui, sob o ponto de vista hermenêutico. Nosso objetivo é explicitar, por meio de alguns exemplos e correspondendo-os às ideias de Gadamer, o caráter de verdade da experiência religiosa, enquanto experiência de sentido (conforme indicado por teólogos, fenomenólogos, místicos). Assim, veremos que tal experiência se parece com a que Gadamer chama de "experiência hermenêutica autêntica", aquela na qual a verdade se dá a conhecer ou simplesmente *acontece*, conforme definição apresentada no primeiro capítulo.

Retomando o que foi visto então, tal experiência (a hermenêutica autêntica) é algo como um "movimento de apropriação compreensiva" dos "sentidos historicamente consolidados em um horizonte", e tem como características a abertura (é dialógica) e a historicidade (é somente na consciência de finitude daquele que experimenta e na manifestação histórica do que é experimentado que pode haver compreensão). Por isso, a compreensão de algo nunca é plena ou absoluta, transformando, no entanto, tanto aquele que experimenta quanto o outro a que se experimenta. É importante indicar aqui que compreensão, para Gadamer, *"deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente"* (GADAMER, 2015, p.385, grifos do autor). Ou seja, não se trata de uma elaboração *a posteriori*, mas um acontecer que se faz durante a própria experiência.

Para explicitar esse caráter de acontecimento da experiência, Gadamer recorre ao exemplo da experiência da arte. Para ele, é na experiência da arte que "vemos uma genuína experiência, que não deixa inalterado aquele que a faz, e perguntamos pelo modo de ser daquilo que é assim experimentado. Assim, podemos ter esperança de compreender melhor qual é a verdade que nos vem ao encontro ali"⁸ (GADAMER, 2015, p.153). Com essa ideia, ele quer fugir do pensamento dicotômico de que a experiência se dá nos termos de uma relação entre dois polos bem definidos (sujeito x objeto), como as teorias estéticas anteriores propunham. Segundo o autor, a teoria hermenêutica, no entanto, busca reconhecer o entrelaçamento do acontecer e do compreender, propondo que a verdade não é aquilo que está presente apenas no objeto (o que limitaria a ideia de verdade como adequação à realidade ou de que ela se encontra no gênio por detrás da obra) e nem somente o que aparece na consciência do sujeito (o que daria a ideia de uma verdade relativa, puramente subjetiva). Esse reconhecimento

⁸ Sobre isso, explica Vattimo: "a experiência de verdade é tal apenas à medida em que é realmente *evento*. Na representação artística a transmutação em forma confere à coisa representada mais verdade (mais ser) do que ela possuía anteriormente, na realidade cotidiana" (VATTIMO, 2019, p.113, grifo do autor). E ainda, "onde quer que haja uma experiência de verdade, ela deve necessariamente concretizar-se em uma integração entre dois mundos; e por outro lado, quando encontramos uma integração deste tipo (por exemplo, uma experiência que 'modifica realmente' quem a faz), podemos dizer que estamos diante de uma experiência de verdade" (VATTIMO, 2019, p.117).

só é possível de ser feito porque Gadamer, na esteira de Heidegger, reconhece a linguagem como mediação total de qualquer experiência:

"Nós pensamos a partir do meio da linguagem. A partir da linguagem, o conceito da pertença já não se determina como a relação teleológica do espírito com a estruturação essencial do ente, como é pensada na metafísica. [...] O decisivo aqui é que acontece algo. Nem a consciência do intérprete é dona do que chega a ele como palavra da tradição, nem se pode descrever adequadamente o que tem lugar aqui, como se fosse o conhecimento progressivo daquilo que é, de maneira que um intelecto infinito conteria tudo o que pudesse chegar a falar a partir do conjunto da tradição." (GADAMER, 2015, p.595)

Assim, explica Graziano Ripanti (2000), que a verdade da obra de arte "não se oferece na genialidade do autor nem tampouco na do fruidor, mas em ser em si mesma um jogo" (RIPANTI, 2000, p.374-375). De fato, a noção de jogo é muito importante para Gadamer, como exemplo de como a verdade se dá durante a experiência, numa "presença" que somente se realiza durante o processo de mediação da linguagem. Para Gadamer, "o ser do jogo não está na consciência nem no comportamento do jogador: o jogo atrai o jogador para sua esfera, preenchendo-o com o seu espírito. O jogador experimenta o jogo como uma realidade que o sobrepuja." (GADAMER, 2015, p.163-164). Assim, complementa Ripanti, "na obra de arte, exprime-se um jogo em que o mundo é transfigurado. [...] Mas isso não significa recair no reino avulso do belo estético: a obra de arte transmuda o mundo habitual, colocando-o em sua verdade." (RIPANTI, 2000, p.374-375).

Fazendo o caminho inverso de Gadamer (que utilizou alguns elementos religiosos para esclarecer como se dá a experiência de verdade na arte), podemos agora perceber que isso que o autor apresenta sobre a arte parece, de fato, com o que ocorre naquela dimensão da experiência religiosa da qual estamos tratando (aquela de aspecto mais individual, que reconhece um sentido para a vida). Para isso, traremos algumas breves definições dessa experiência, no intuito de demonstrar essa semelhança. Assim como Gadamer, lamentamos que nossos exemplos sejam de origem ocidental e cristã e indicamos a necessidade futura de uma análise aprofundada de experiências religiosas em outras tradições e culturas, a partir das questões hermenêutico-filosóficas

levantadas nesta pesquisa. No entanto, como ficará claro ao final deste capítulo, em nossas considerações sobre a universalidade da experiência de verdade, a reflexão sobre qualquer experiência de sentido, a partir do que Gadamer chama de experiência hermenêutica autêntica, parece ser plenamente possível de ser realizada.

Paul Tillich, importante teólogo protestante na primeira metade do século XX, por exemplo, define religião como "preocupação última" (FILORAMO e PRANDI, 1999, p.267-268). Retomando esse conceito, Greco afirma que "a experiência religiosa é a oferta de um sentido último e definitivo da realidade, que envolve a totalidade da pessoa" (GRECO, 2009, p.201). Karl Rahner, um dos mais influentes teólogos católicos do século XX, a definiu como uma "experiência transcendental" que opera "em todos os seres humanos". Para ele, conforme nos apresenta Teixeira, "cada consciência subjetiva estaria assim animada por esse 'caráter ilimitado de abertura". Enquanto ser de transcendência, o ser humano está sempre, e antes de qualquer ato de liberdade, situado e orientado na atmosfera de um 'mistério santo e absolutamente real'" (TEIXEIRA, s.d., s.p.).

Henrique Claudio de Lima Vaz (2014) diferencia conceitualmente "experiência religiosa" daquela que ele chama "experiência de Deus", sendo a experiência religiosa uma experiência do Sagrado e a experiência de Deus uma experiência do Sentido radical. Para ele, "o religioso ou o Sagrado resultam da função simbolizante do homem nesse terreno que se estende entre o fascínio e o temor do que é incompreensível ou misterioso. Todas as zonas de interrogação ou espanto (o *thámbos* dos gregos) do homem e do mundo são matéria de experiências religiosas ou sacralizantes" (LIMA VAZ, 2014, p.250). Já a experiência de Deus ou do divino seria a tradução de um Sagrado primordial, que ocupa "o espaço total onde as dimensões da existência - e da experiência - se desdobram" (LIMA VAZ, 2014, p.252). Para o autor, isso quer dizer que a experiência religiosa não é, especificamente, uma experiência de Deus e a experiência de Deus não é, estruturalmente, uma experiência religiosa. No entanto, indica que "a verdadeira experiência de Deus", da forma como ele demonstra ser experimentada, pode estar ligada a uma experiência religiosa de caracterização mística (entendida por ele como uma experiência "trans-racional") (LIMA VAZ, 2014, p.248).

De fato, considerando estudos e relatos de místicos, parece ser essa dimensão do sentido, conforme identificada pelos autores citados, que é experimentada. Do ponto de vista cristão, uma experiência mística é “uma experiência do mistério do totalmente Outro, um conhecimento desse Outro por experimentação” (sendo o Outro, nesse caso, identificado como o próprio Deus) (BINGEMER, s.d., s.p.). Muitas vezes, essa experiência é descrita pelos próprios místicos como uma experiência direta e imediata com um "Absoluto" e que, embora haja a compreensão de uma totalidade que se desvela, há também o sentimento de que há muito a ser revelado (e que nunca será revelado em sua amplitude).

Diante das definições apresentadas, percebemos que, no fundo, ainda se compreende a experiência religiosa dentro dos limites da subjetividade do sujeito e admite-se a existência ou presença de um outro que, embora entendido como mais amplo do que um Deus pessoal, ainda representa a ideia de uma realidade transcendente. Além disso, para esses estudiosos, bem como para os próprios místicos que experimentam essa verdade, a experiência religiosa parece ocorrer de maneira imediata, sem a mediação da cultura, da tradição e da linguagem. Para Pieper, tem-se aí a ideia de que "há contato direto do sujeito religioso com seu objeto que extrapola e é anterior a todas estas determinantes. É como se houvesse de um lado a experiência e, de outro, a expressão. É dessa cisão que nasce a sensação de que a linguagem é incapaz de dizer plenamente a experiência" (PIEPER, 2011, p.370). Diante dessa impossibilidade de nomeação positiva da transcendência, Pieper cita a aproximação dessas abordagens com uma teologia negativa, que compreende a experiência religiosa como passível de ser expressa a partir da negação (PIEPER, 2011, p.366). Frente a isso, porém, tendo em vista o que já foi visto aqui sobre a ideia de experiência hermenêutica, podemos com ele questionar:

No entanto, em que medida é sustentável a pressuposição que separa linguagem e experiência religiosa? Não seria a linguagem componente essencial da experiência religiosa? Em primeiro lugar, cabe tematizar a linguagem como condição de possibilidade da experiência, de modo que não se pode compreendê-la como acontecimento à parte da linguagem. Ambas ocorrem conjuntamente, de modo que a experiência do sagrado, mesmo quando se autodenomina inefável, é mediada pela linguagem. Não há

experiência pura e imediata. A experiência religiosa, inclusive a mais mística, inscreve-se num horizonte de compreensão de modo que não se estende para além da linguagem, o que impactaria na sua ininteligibilidade. [...] A hermenêutica filosófica pode nos auxiliar na compreensão desta cumplicidade entre experiência e linguagem. Nesse sentido, é importante superar aquilo que Heidegger denomina de compreensão instrumental da linguagem, tida como mero meio de comunicação. (PIEPER, 2011, p.372)

Assim, é interessante observar que mesmo que o místico afirme ter, de alguma forma, *compreendido* o “Mistério” sem amarras ou mediações, entendemos que as imagens, símbolos e referências prévias utilizadas para que a experiência ocorresse refletem essa mediação total da linguagem, como explicitada por Gadamer. O uso da imaginação pessoal para a contemplação inaciana, por exemplo, ou a imagem do castelo interior para Santa Teresa, e até mesmo o fato de nomearem o “absoluto” como Deus (ou até mesmo como Absoluto), não são apenas ferramentas para alcançar esse “absoluto” de maneira plena e total, ou sugestões elaboradas após as experiências como maneira de entendê-las e divulgá-las, mas essenciais à compreensão e o que tornam possível a própria experiência naquele momento (e a própria identificação da existência de algo como um “absoluto”). Como afirma Gianni Vattimo, “a formação do conceito da coisa, a busca da palavra justa para uma certa experiência, não são esforços de registrar experiências já feitas, para determiná-las e comunicá-las, mas *constituem* a própria experiência” (VATTIMO, 2019, p.122, grifo do autor).

Nesses relatos, por mais que se tente, não há como separar as imagens, as narrativas, os nomes dados ao “Mistério” durante a experiência, com a própria experiência (ou seja, não há como suspender totalmente os preconceitos ou a influência da tradição, que fazem parte da estrutura de pré-compreensão daquele que experimenta). É aí que reside não só o reconhecimento de que toda descrição da experiência será apenas uma tentativa de descrever algo que parece inenarrável e indefinido, mas também uma certa angústia de que toda a experiência não tenha sido completamente vivida ou a verdade plenamente acessada (afinal, não se consegue de fato nomeá-la), embora haja também a inexplicável certeza de que ela foi alcançada e compreendida. Afinal, como afirma Gadamer, toda compreensão é já interpretação:

A possibilidade de compreender depende da possibilidade dessa interpretação mediadora. Conforme o caso, isso vale também onde a compreensão ocorre imediatamente e sem necessidade de assumir uma interpretação manifesta. Pois também nesses casos de compreensão deve ser possível a interpretação. Mas isso significa que a interpretação já está potencialmente contida na compreensão. A interpretação portanto não é um meio para produzir a compreensão, mas adentrou no conteúdo do que se compreende ali. [...] o que é a compreensão: uma apropriação do que foi dito, de maneira que se converta em propriedade de alguém. [...] Compreender e interpretar estão imbricados de modo indissolúvel. (GADAMER, 2015, p.515-516)

Lima Vaz parece se dar conta dessa questão ao explicar como seria possível ao homem experimentar o "Sentido radical" ou absoluto (segundo ele, a experiência de Deus). Para ele, é no espaço entre a presença e a consciência, circunscrito pelos limites do mundo, do outro e do eu (ou seja, o espaço da linguagem e seu conteúdo), que a consciência experimenta essa "presença onipresente". No entanto, essa presença, sendo um "fundo indeterminado dos sentidos possíveis", não se desvela radicalmente ou absolutamente. Apenas um "recorte", um sentido possível, se desvela. É por isso que, para ele, essa presença é, ao mesmo tempo, presente e transcendente. Assim, por um lado, como ela se dá no espaço da linguagem, podemos falar dela (não é indizível) e, de fato, ela só tem lugar na forma humana do discurso. Por outro lado, é também uma experiência da "impossibilidade de uma linguagem do *absurdo radical* do ser", na medida em que não pode se expressar ou é apreendida em sua totalidade (LIMA VAZ, 2014, p.251-253, grifo do autor). Como exemplo, ele cita a experiência cristã de Deus, que seria "a experiência do Sentido radical numa existência historicamente dada, a existência de Jesus e na palavra da revelação que é totalmente condicionada por essa existência histórica na medida em que dela procede e a ela se refere" (LIMA VAZ, 2014, p.253).

Se, por um lado, o autor admite o caráter ontológico da linguagem enquanto meio total da experiência, um entendimento mais radical do que pode significar essa ontologia parece limitado por um pensamento de que presença e consciência operam ainda em polos completamente distintos, e de que essa

presença onipresente do Sentido radical está sendo considerada ainda na chave do transcendente enquanto *realidade*.

Considerar a experiência religiosa, mesmo em sua dimensão de sentido ou de encontro com a verdade, como uma experiência hermenêutica é, portanto, um caminho para superar essa chave e poder pensar a transcendência de outra forma. Nessa perspectiva, Aldo Gargani (2000) propõe:

Nossa visão permanecerá inevitavelmente superficial até que não tenhamos superado a metafísica dos objetos teológicos e até que não tenhamos superado aquele vértice que, coincidente com a experiência efetiva da atualidade da religião, reconhece no discurso religioso uma perspectiva hermenêutica por meio da qual devemos olhar para a vida. Veremos então cair, como distinções inertes, as dicotomias tradicionais entre vida terrena e vida celeste, inferno e paraíso, humanidade e divindade, para nos engajarmos no jogo mais alto e mais fecundo de suas afinidades e diferenças. [...] Uma vez desativada a sua carga metafísica, os objetos da tradição religiosa tornam-se *figuras para uma perspectiva de interpretação da vida*. [...] A transcendência apaga-se, deste modo, como repartição das raias ontológicas entre classes de entes, mas não se anula como ponto crítico da atividade de interpretação dentro do fluxo dos fenômenos da vida e da história. (GARGANI, 2000, p.128-129)

3.2. A universalidade da experiência de verdade

Creemos que, após refletirmos sobre a experiência religiosa à luz do conceito gadameriano de experiência hermenêutica, podemos afirmar, junto com o autor, que tal experiência é própria do homem. Não por ser sua essência, no sentido de que todo homem experimenta tal coisa, ou por ser um *a priori* que todo homem encontra em si mesmo, ou ainda uma projeção do sujeito. É própria do homem porque é possível de ser realizada somente pelo homem e por qualquer homem, exatamente pelo caráter universal da linguagem, essa sim “essencialmente” humana. É uma capacidade, uma possibilidade, que se torna “real” na medida em que, sendo linguagem, o homem dialoga com a realidade. Tal constatação nos traz à afirmação da universalidade da experiência da verdade que se dá, segundo Gadamer, pela ontologia da linguagem, vista como mediação total, na qual é possível ao homem se expressar e conhecer a realidade. Não se

trata, portanto, de uma ontologia que pensa o transcendente enquanto realidade, mas a possibilidade humana de transcender a realidade por meio da linguagem:

Este conceito de espírito, que transcende a subjetividade do eu, encontra o seu verdadeiro correspondente no fenômeno da linguagem, o qual hoje veio a encontrar-se sempre mais ao centro da filosofia contemporânea; e isso porque, em confronto com aquele conceito de espírito que Hegel retomou da tradição cristã, o fenômeno da linguagem possui a vantagem, adequada à nossa finitude, de ser infinito como o espírito, e contudo finito como cada acontecer. (GADAMER apud VATTIMO, 2019, p.109)

Assim, afirma Vattimo, "esta mediação total não pode ser pensada nem como um apropriar-se da coisa pela parte do intérprete (a autotransparência completa do espírito absoluto hegeliano), nem como uma subordinação teleológica da consciência subjetiva a uma ordem estavelmente dada do ser (como na metafísica tradicional)" (VATTIMO, p 2019, p.122). A linguagem é então o meio em que a experiência hermenêutica acontece, como elemento regente, não como instrumento. Ou seja, é a partir dela que o homem pode dar nome às coisas, defini-las, compreendê-las. Para isso, ele também se utiliza de instrumentos de linguagem, mas a linguagem em si é muito mais que isso. Os instrumentos de linguagem são vários, talvez tanto quanto as próprias coisas, e dependem de variadas condições (sociais, históricas, ambientais, políticas etc.) para serem como são. Esses instrumentos também transformam essas variadas condições, dando margem para que outros instrumentos surjam. É por isso que podemos falar em linguagem religiosa, linguagem artística, linguagem política, linguagem científica... Elas são modos de a linguagem humana (ou seja, a capacidade de nomear, definir, entender) atuar, ou ser "aplicada". É essa linguagem como capacidade humana que possui *status* ontológico para Gadamer. Para ele, "não há um dar-se das coisas para além da linguagem, em que a palavra se adicione como meio de conservação ou comunicação de uma experiência em si pré-linguística" (VATTIMO, 2019, p.122), a palavra é, desde sempre, parte constitutiva da experiência:

[...] falamos a linguagem e também ela nos fala; não dispomos da linguagem, mas à medida em que a usamos, ela dispõe de nós. Se devemos procurar uma unidade

entre eu e o mundo que não seja nem a redução do eu ao ser (como na metafísica tradicional), nem a redução do ser à subjetividade absolutizada (como em Hegel), é na linguagem que devemos procurá-la. (VATTIMO, 2019, p.123)

Para Gadamer, a atuação da linguagem, antes de ser um processo intelectual, subjetivo, meramente colocada em prática antes ou após algum tipo de reflexão racional, é um processo de experiência dialógica do homem no e com o mundo. Ou seja, é o modo como o homem pode “ser” no mundo e se relacionar com a realidade (que também só passa a “ser” por meio da linguagem, ao que ele chama de “linguagem das coisas”). É isso o que ele parece dizer quando diz que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2015, p.612). Essa frase não pode ser considerada relativista, no sentido de que o ser aqui não é necessariamente algo subjetivo, nem meramente sensorial (para aqueles que associam experiência a sensação), uma vez que sensações também são vivenciadas pelos animais, por exemplo (e é por isso também que ele insiste que a linguagem não é mera ferramenta de comunicação, pois linguagem desse tipo também poderíamos dizer que têm os animais). É por isso que, a partir dessa frase também não podemos chegar ao ponto de declararmos que só há, então, a linguagem, no sentido instrumental, de discurso (como o fazem alguns nominalistas). Afirmar que o que pode ser compreendido é linguagem quer dizer que a compreensão somente se dá nessa dimensão. Por conseguinte, o ser nunca poderá ser entendido completamente. Isso porque a linguagem, em seu *status* ontológico, é, essencialmente, abertura. Se somente houvesse a linguagem, nesse sentido nominalista, poderíamos chegar a conclusão de que ele poderia vir um dia a ser entendido completamente, na medida em que um consenso poderia o definir de modo absoluto. A partir do que Gadamer apresenta, portanto, poderíamos conceber esse ser enquanto linguagem como uma transcendência, mas no sentido de algo como um *aberto situado*⁹:

⁹ Utilizamos o termo situado tendo como base a seguinte colocação de Joel Weinsheimer: "'Situado' é como Gadamer descreve nossa relação com o ser (supraindividual): ele não localiza o que está além da consciência em um lugar metafísico, acima e fora do mundo. Muito pelo contrário, é precisamente o ser no qual estamos 'situados' que, embora próximo, também está mais além de nós" (WEINSHEIMER, 1999, p.ix-x, tradução nossa).

Veja, trata-se do fato de que a transcendência é algo muito mais profundo. A metafísica que acreditava possuir a verdade que podia ser suficiente para tudo não é o que entendo como transcendência. A este saber não pode chegar nenhum de nós. Devemos admitir, no fundo, que nada sabemos. E então pode acontecer que cheguemos a crer, e precisamente porque, a cada vez que fazemos uma tentativa, que tratamos de nos perguntar o que é o milagre da vida, e também da morte, nos encontramos frente a um mistério que não conseguimos conhecer de forma alguma, que simplesmente é assim. O que é, então, a filosofia? Um saber totalmente circunscrito e determinado por limites. É por isso que temos a hermenêutica, essa tentativa de ir, de algum modo, mais além. Também em Heidegger acontece o mesmo, nunca sabemos o que é o *ser*, parece que se trata sempre de um *topos*, um lugar inacessível; assim ocorre em *Ser e Tempo*. Aqui do ser eu não sei nada, talvez eu saiba algo dele como um evento (*Ereignis*), mas talvez nem mesmo como um evento, porque esse evento é, no fundo, indescritível, indeterminável... (GADAMER, 2010, p.82, tradução nossa)

Ora, se admitimos que essa experiência da qual fala Gadamer corresponde àquela dimensão de verdade da experiência religiosa, devido a esse caráter universal da linguagem (como mediação total) e dela depender o acesso à verdade enquanto acontecimento, poderíamos afirmar então que não é somente na religião que essa experiência é realizada. Ou seja, não é somente por meio da experiência religiosa que se alcança a verdade, ou, em outras palavras, tem-se a experiência de ter compreendido o “sentido do ser” (ou algum sentido do ser). De fato, vimos com o autor que essa experiência ocorre também na arte e, em última instância, sempre que o homem realiza uma experiência hermenêutica autêntica com o mundo.

Um exemplo interessante do que estamos expondo pode ser observado na história abaixo, contada pelo teólogo, filósofo e psicanalista Antoine Vergote (2002, p.126):

Uma estudante da Indonésia que passava algumas semanas na Bélgica foi a Bruges ver os célebres quadros de Memling. Ela ficou literalmente em êxtase diante das telas: o azul dos céus de Memling a cativou por uma profundidade infinita que tinha para ela o sentido de um mistério divino. Mais tarde, conhecendo melhor a religião cristã, a estudante se converteu. Então, depois do acontecido, ela pôde dizer a si mesma que o que percebera no mistério sagrado de um mundo de profundidade infinita

evocado por Memling era o Deus santo de Jesus Cristo. Essa experiência concorda com aquilo que a reflexão crítica sobre a filosofia nos leva a pensar, bem como com aquilo que ilustra a história da filosofia. A jovem indonésia vira uma transcendência horizontal imanente ao mundo e que permanecia para ela como um horizonte aberto. Nessa abertura, veio situar-se o nome de Deus, e a jovem compreendeu que devia dar o passo da fé na direção desse Deus.

Vergote usa essa história para esclarecer sobre aquilo que chama de "transcendência horizontal imanente", uma transcendência que a razão filosófica busca como verdade infinita que permanece fora do alcance da apreensão racional e que, depois, parece apontar para um "horizonte de realidade mais ou menos transcendente", que, no caso dos convertidos é identificado como Deus mas, no caso de Aristóteles, que ele cita como exemplo, é identificado como a "verdade absoluta", uma "realidade que exerce sua influência sobre tudo o que se move" (VERGOTE, 2002, p.126-127).

Trazendo o exemplo para o que viemos refletindo sobre a experiência hermenêutica, aqui fica nítida a distinção entre aquela dimensão de sentido da experiência (a *compreensão da verdade* - nas palavras de Vergote, o "sentido de um mistério divino" - que a estudante experimentou ao contemplar o quadro) e a dimensão propriamente *religiosa* da experiência (aquela que ela denominou a partir de elementos religiosos). No caso de Aristóteles, pelo exposto pelo autor, frente a uma experiência de sentido realizada, o "nome" dado, ou seja, a caracterização dessa experiência, seria ainda numa perspectiva filosófica. Isso quer dizer que, como já sugerimos, tal experiência de verdade, aquela indicada por Gadamer como experiência hermenêutica autêntica, é universal e pode ser realizada em qualquer âmbito (até porque, como vimos no capítulo 2, de fato, esses âmbitos - ou esferas culturais - também não passam de classificações e não de realidades em si).

Alguns estudiosos também sugerem essa ideia, como o próprio Lima Vaz, como já vimos, e também Karl Rahner, para quem "esta experiência transcendental do sujeito vem marcada por universalidade, podendo ocorrer de forma atemática e mesmo 'arreligiosa', independente de uma experiência religiosa explícita. É uma experiência original, ontologicamente fundada" que "ocorre quando o sujeito se vê defrontado, no âmbito de suas atividades cotidianas, com

o 'abismo de sua existência'" (TEIXEIRA, s.d., s.p.). É por isso que Faustino Teixeira sugere que seja feita uma distinção entre religião e espiritualidade.

Citando Dalai Lama, afirma que a espiritualidade está relacionada com "qualidades do espírito humano" (tais como o amor, a compaixão, a paciência, a hospitalidade, a atenção, delicadeza e doação) que "independem de uma vinculação religiosa". Nessa perspectiva, o autor cita ainda Pierre Hadot, que fala em "exercício espiritual" como uma "prática voluntária e pessoal de desapego e transformação de si mesmo, de descentramento do ego em favor de uma aliança superior do sujeito com a totalidade das coisas" (TEIXEIRA, s.d. s.p.). Parece ter sido isso também o que tentou fazer Lima Vaz ao diferenciar a experiência religiosa da experiência de Deus (ou do Sentido radical). No entanto, o nome que ele deu a essa dimensão da experiência que estamos chamando aqui de experiência de verdade é problemático. Afinal de contas "Deus" é uma palavra notadamente *religiosa* o que pode levar a novas confusões. Também Sentido radical (com letra maiúscula) pode deixar transparecer a noção de uma realidade ou ser transcendente, ainda mais porque nessa expressão já está imbuída uma categoria de valor ("radical"), que qualifica esse sentido.

Teixeira também comenta que "uma série de autores não religiosos têm hoje sublinhado a importância da vida espiritual como traço elevado do ser humano, e capaz de ser experimentado mesmo fora de uma inserção religiosa". Como exemplo, cita André Comte-Sponville que, em seu livro *O espírito do ateísmo*, indica que "a espiritualidade tem a ver com a abertura do espírito e o defrontar-se com a vida em profundidade" e é algo que "se dá, de forma simples e até mesmo banal, no domínio da experiência cotidiana, diante da força da 'imanensidade'" (TEIXEIRA, s.d., s.p.). De fato, Comte-Sponville é hoje conhecido como o "místico ateu" e, no intuito de ilustrar o que isso quer dizer, talvez seja interessante citar seu relato de uma experiência espiritual vivida por ele:

Nessa noite, depois de jantar, saí para passear com alguns amigos pelo bosque que gostávamos. Estava escuro. Caminhávamos. Pouco a pouco, as risadas foram parando; as palavras se tornaram mais raras. Ficava a amizade, a confiança, a presença compartilhada, a doçura dessa noite e de tudo... Não pensava em nada. Olhava. Escutava. Rodeado pela escuridão. A assombrosa luminosidade do céu. O silêncio ruidoso do bosque; alguns rangidos de ramos, alguns gritos de animais, o barulho mais surdo de

nossos passos... Tudo isso fazia com que o silêncio fosse mais audível.

E logo... O quê? Nada! Quer dizer, tudo! Nenhum discurso. Nenhum sentido. Nenhuma interrogação. Só uma surpresa. Só uma evidência. Só uma felicidade que parecia infinita. Só uma paz que parecia eterna. [...] Serenidade. Alegria. Estas duas últimas palavras poderiam parecer contraditórias, mas não se trata de palavras: era uma experiência, um silêncio, uma harmonia. Formava como que um caldeirão, mas eterno, sobre um acorde perfeitamente afinado, que era o mundo. Me sentia bem. Surpreendentemente bem! Tão bem que não sentia a necessidade de dizer isso, nem sequer o desejo de que não terminasse. Já não havia palavras, nem carência, nem espera: puro presente da presença. Apenas posso dizer que passeara: só havia o passeio, o bosque, as estrelas, nosso grupo de amigos... Já não havia ego, nem separação, nem representação: unicamente a presença silenciosa de tudo. Já não havia juízos de valor: somente o real. Já não havia tempo: somente o presente. Já não havia o nada: somente o ser. Já não havia insatisfação, nem ódio, nem medo, nem cólera, nem angústia: unicamente alegria e paz. Já não havia comédia, nem ilusões, nem mentiras: somente a verdade que me contém e aquela que não contendo.

Tudo isso durou apenas alguns segundos. Sentia-me simultaneamente agitado e reconciliado, agitado e mais tranquilo que nunca. Desapego. Liberdade. Necessidade. O universo devolvido finalmente a si mesmo. Finito? Infinito? Não colocava a pergunta. Já não havia perguntas. Como se poderia dar respostas? Havia apenas a evidência. Havia apenas o silêncio. Havia apenas a verdade, mas sem frases. Só o mundo, mas sem significação nem meta. Só a imanência, mas sem contrário. Só o real, mas sem outro. Nem fé. Nem esperança. Nem promessa. Só havia tudo, e a beleza de tudo, e a verdade de tudo. Isso era suficiente. [...] Disse a mim mesmo: "É isto que Espinosa chama de 'eternidade'...". E isto, vocês imaginam, a fez cessar, ou melhor, me expulsou dela. Voltavam as palavras e o pensamento, e o ego, e a separação... Não importava, o universo sempre estava aí, e eu com ele, e eu dentro... (HAYA, 2011, s.p.)

Vemos então, aí, que essa experiência de sentido, de encontro com a verdade, não é, portanto, somente realizável por meio de uma experiência religiosa, no sentido que estamos considerando neste trabalho (a ideia de culto crente, que se utiliza de linguagem simbólica na busca de um sentido para a existência). O próprio Gadamer, ao explicar o conceito de jogo como analogia à

"transcendência", associa-o à questão da relação da fé com a compreensão, mas de modo a exemplificar a universalidade dessa experiência de verdade:

"O conceito de jogo pode tornar-se aqui importante, uma vez que o mergulhar no jogo, em seu autoesquecimento extático, não é experimentado como uma perda da posse de si, mas positivamente como a leve liberdade de elevar-se sobre si mesmo. [...] Não é só no âmbito da fé que se fala em autocompreensão. Toda compreensão é no fundo compreender a si mesmo, mas não no sentido de uma posse de si mesmo que se alcance de antemão e definitivamente. [...] O si-mesmo que nós mesmos somos não possui a si mesmo. Poderíamos dizer, antes, que ele acontece. E é isso que diz realmente o teólogo: que a fé é o extraordinário evento em que nasce um novo homem." (GADAMER, 2011, p.155)

Analisando tudo o que vimos e observando que há uma dimensão daquilo que consideramos "experiência religiosa" que poderia ser associada à experiência de verdade, e que essa dimensão não é específica da experiência religiosa, entendemos ser um problema utilizar o termo religioso como algo considerado universal, principalmente em nosso campo de estudos. É certo que, diante de tantas transformações nessa esfera da cultura e, inclusive, do esfumaçamento das fronteiras entre as diversas esferas culturais, além da constatação, exatamente, do caráter universal deste tipo de experiência, é compreensível que o conceito de religião seja usado em um sentido mais amplo. O problema está em associá-lo *necessariamente* a esta dimensão da experiência que pode ser encontrada por toda a parte.

Isso porque tais concepções, como as de que a religião seria "a 'dimensão da realidade suprema nos diferentes campos do encontro do homem com a realidade'" (TILLICH apud TEIXEIRA, s.d., s.p.), ou a "'real consciência da realidade'" (NISHITANI apud TEIXEIRA, s.d., s.p.), carregam o risco da possibilidade de se pensar em um fundamento religioso para qualquer âmbito da cultura, e, no limite, de se justificar a existência de uma realidade religiosa *a priori*. No artigo em que foi publicado o relato da experiência "mística" de Comte-Sponville, por exemplo, o articulista chegou a se questionar, contrariando as próprias reflexões do autor, se ele seria mesmo ateu, perguntando-se se o que ele viveu não teria sido, afinal, "um contato imediato com o Todo, com a Presença, com a Realidade mais genuína e originária, sem fragmentação

temporal ou conceitual", aquela que "as religiões denominam Deus, Espírito criador, Transcendente e Imanente" (HAYA, 2011, s.p.).

Por isso, a partir da problematização que apresentamos do conceito de religião, demonstrando que, do modo como o usamos hoje, trata-se de uma classificação principalmente moderna, entendemos que, com Gadamer, uma ontologia do religioso não é possível. A religião passa a ser apenas uma das formas (por certo, talvez uma das mais privilegiadas, devido à autonomização das esferas da cultura na modernidade e às características de sua linguagem) daquela experiência de verdade, proporcionada, aí sim, por uma ontologia da linguagem. Nesse sentido, optamos por falar de experiência religiosa quando aquela a que nos referimos possuía, de fato, elementos (como práticas e linguagens) reconhecidos como religiosos, a partir, obviamente, de conceitos formulados como tal ao longo de nossa tradição ou, simplesmente, assumidos como nosso horizonte de observação.

Sobre a dimensão da experiência religiosa analisada neste trabalho enquanto "experiência hermenêutica autêntica", privilegiamos chamá-la de "experiência de verdade", pois nossa proposta era evidenciar exatamente essa dimensão da experiência humana em que a verdade acontece e se dá uma compreensão de sentido. No entanto, entendemos que também essas expressões, fora do âmbito desta pesquisa, possam não ser claras ou úteis para serem aplicadas. Tendo em vista, então, o que foi apresentado, e dado o uso que se fez aqui e que se faz na atualidade do termo "espiritualidade" (ou da expressão "experiência espiritual"), talvez esta seja, por ora, uma definição apropriada. No entanto, é importante lembrar que, da mesma forma como foi feito com o conceito de religião e de experiência religiosa neste trabalho, sempre que o termo for utilizado (ao menos no campo acadêmico), é razoável que uma problematização desse conceito seja desenvolvida.

EPÍLOGO

Vimos, nesta dissertação, em que medida uma experiência religiosa pode ser considerada uma experiência hermenêutica, do modo como a entende o filósofo Hans-Georg Gadamer. A partir do que o autor propõe sobre os conceitos de experiência e de verdade, pudemos perceber que, aquilo que alguns autores chamam de experiência religiosa, experiência de Deus (ou do Sentido radical), experiência mística ou apenas “espiritualidade”, revelam a dimensão de experiência de verdade que pode ser encontrada no âmbito religioso. Por outro lado, chegamos à conclusão de que essa dimensão de "experiência de verdade" que observamos na religião, por ser universal, não é privilégio da esfera religiosa, podendo ser encontrada por toda a parte. Por isso, foi-nos possível tomar consciência daquele pressuposto que afirma existir, de fato, uma realidade religiosa, e contrapo-lo com a ideia de que, se não é possível afirmarmos a existência de uma realidade religiosa com a qual é possível realizarmos a experiência, há, no entanto, uma maneira religiosa de experimentar a realidade. E que essa maneira é tão válida e verdadeira como qualquer outra.

Acreditamos que as ideias apresentadas neste trabalho suscitam uma série de questões para refletirmos sobre alguns conceitos ainda problemáticos do ponto de vista religioso, especialmente se considerarmos todas as transformações por quais passa o fenômeno na contemporaneidade e os desafios enfrentados não só por aqueles que praticam alguma religião (ou exercem algum tipo de espiritualidade), como também por nós, estudiosos dispostos a compreendê-lo, sob as mais diversas perspectivas. Por isso, tomamos a liberdade de apresentar esta que seria uma conclusão em um formato de epílogo, com algumas reflexões livres que podem nos servir de abertura para novas questões e base para futuras pesquisas.

Ao dizer, nesta dissertação, que a experiência da verdade é acontecimento, pretendemos demonstrar que não há que se cair necessariamente em um relativismo, mas também é possível refutar a existência da verdade enquanto realidade fechada, definível, ainda que transcendente. Há as coisas, suas verdades “imanentes” (no sentido de físicas, científicas) e o que, a partir da ideia de verdade como experiência, poderíamos chamar de uma verdade que as

transcende, mas não como um ser à parte, uma “realidade transcendental” (como o mundo das ideias platônico ou o deus pessoal cristão), mas como experiência de sentido para além da realidade. Não porque ocorre em algum lugar fora dela mas porque ela parece não dar conta totalmente. O ser seria, portanto, a transcendência do ser-aí (e alcançar a sua verdade seria transcender ao “aí” imanente – processo tornado possível pela linguagem, mas nunca plenamente possível, também por causa da linguagem), e não um oposto transcendental a ele (algo como um “ser-lá”). Essa transcendência, ou a capacidade de transcender, é sempre, portanto, uma possibilidade de ação e não uma realidade. Ocorre que, nessa busca por transcender e uma vez tendo conseguido (ainda que em parte), ou ainda, na medida em que realizamos essa experiência de verdade (ou de sentido), experimentamos algo e o nomeamos, “transformando-o” em realidade.

Tal “criação” de uma realidade não é um problema, já que vimos que dar nome é o que permite a própria experiência e, portanto, essencial para compreender. O problema, no entanto, é quando esse nome é absolutizado, quando a definição deixa de ser definição e se transforma em própria realidade, quando essa “realidade transcendental” deixa de ser vista como criada em prol de uma melhor compreensão da realidade em si e passa a ser considerada sua essência natural ou absoluta. Quando isso ocorre, de fato, a única perspectiva de verdade que cabe é aquela científica, da verdade enquanto correspondência, que diria aqui então que, se há uma realidade transcendente, há uma verdade correta sobre ela e, portanto, afirmações e crenças que se aproximam dela ou não (sendo as que não se aproximam consideradas, então, falsas).

Essa visão cientificista contribui para que se caia então no problema do dogmatismo (ou, em contextos específicos, do fundamentalismo), quando o nome se torna “a” verdade. Mas a verdade do ser, aquela que nos traz a compreensão do sentido, como vimos, é de outra ordem. Não uma outra ordem no sentido de uma verdade religiosa em oposição (ou complemento) a uma verdade científica, por exemplo. Talvez tenha sido esse pensamento, possibilitado em grande parte pela modernidade e sua fragmentação do conhecimento, que contribuiu para que pensássemos então que, havendo essa “verdade religiosa”, oposta à verdade científica sobre as coisas, ela seria também correspondente a uma realidade (ou uma essência) religiosa transcendente (Deus, o Sagrado, poder...).

Mas tal pensamento seria, como vimos, uma absolutização de leituras religiosas sobre essa verdade de “outra ordem” que sim aparece na religião mas também pode aparecer em qualquer experiência de compreensão humana, inclusive na ciência (que, ao negá-la, colocando-se em oposição a uma suposta verdade religiosa, corre o risco de absolutizar também ela as suas verdades, colocando-as, ainda que de maneira inconsciente, no lugar dessa verdade de outra ordem – o que, afinal, foi a crítica de Gadamer). Poderíamos sugerir que essa verdade de outra ordem seria, portanto, uma experiência de transcendência da realidade imanente (e não o contato com uma realidade transcendente específica) que, ao ser realizada por meio da linguagem, é capaz de percebê-la, nomeá-la e compreendê-la.

Então, se não nomear é impossível, devemos aceitar que nomes são somente nomes e não confundir a capacidade humana de transcender com uma realidade transcendente do ser. E, no entanto, aceitar também que uma realidade transcendente do ser, mesmo sendo apenas uma tentativa de nomear essa capacidade humana para a abertura, é o que nos torna capazes de realizar essa experiência. Essa dupla aceitação é condição essencial para que a experiência de verdade que se realiza não se feche em si mesma e vire um dogma capaz de bloquear essa capacidade de compreender a realidade sempre mais e melhor (que é permanente e é o que faz o ser humano, humano).

Essa impossibilidade de compreender ou definir algo completamente e a perspectiva de que, ao compreender, eu já interpreto, de certa maneira reduzindo o ser do “objeto” na tentativa de defini-lo, não precisa ser, no entanto, considerada de maneira pessimista. Porque, para Gadamer, aquilo que limita o acesso pleno à verdade (a linguagem, a tradição, a finitude), é exatamente aquilo que a possibilita. Afinal, é somente por ser um ser hermenêutico (ou seja, um ser que questiona, que interpreta, que atribui sentido) que é possível ao homem compreender a realidade.

Essa limitação humana acaba sendo também condição essencial para que, além da experiência que se realiza, se dialogue com outros que afirmam também realizar tal experiência, embora de modos distintos, como afirma Gadamer (2010, p.34, tradução nossa):

[...] a dimensão mais própria de nossa finitude, de nosso “ser jogado no mundo”, consiste propriamente nos limites que chegamos a conhecer quando estabelecemos nossa relação com os demais. Nessa relação ética, se mostra clara toda a nossa incapacidade, ou impossibilidade, de nos adequarmos às exigências do outro, de compreender as exigências do outro. O modo de não nos sucumbirmos nessa finitude, de vivê-la justamente, é nos abirmos ao outro na situação do diálogo, de escutar o outro, ao Tu que está na nossa frente.

Tal diálogo, além de evidente importância ética, assume importância para a própria experiência de verdade, uma vez que, ao entrar em contato com outros nomes dados à realidade (ou outras “realidades transcendentais” criadas e experimentadas), coloca-se em jogo o próprio nome dado à ela (ou o nome dado pela sua tradição), abrindo caminho para compreendê-la mais e melhor do que antes. Afinal, aí ambos se reconhecem como “experimentadores da verdade” e alargam seus horizontes, ainda que lhes custe – se o diálogo for efetivo – a incorporação de alguns preconceitos e renúncia de outros. Para Gadamer, é somente pelo reconhecimento de que o outro também é capaz de experimentar a verdade, de viver uma experiência hermenêutica autêntica, que o diálogo se torna possível: “Por isso a primeira resposta que devo dar à questão da possibilidade dialógica do discurso metafísico é a do autêntico diálogo entre as religiões, cuja preparação é competência da filosofia, redescobrimo em cada uma delas um elo daquela corrente que chamamos transcendência” (GADAMER, 2010, p.79, tradução nossa).

Além dessa reflexão sobre o diálogo inter-religioso (e entre as religiões e outras esferas culturais) que pode continuar seguindo a partir do que foi exposto neste trabalho, podemos indicar outra contribuição possível, agora para o próprio campo acadêmico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Ao nosso ver, afirmar a universalidade dessa experiência de verdade, que também se dá na religião, é, por um lado, contribuir para o entendimento da importância da religião por tendências mais empiristas no campo e para o respeito aos membros de religiões e participantes de práticas religiosas, ao reconhecer neles a vivência de experiências legítimas. Por outro lado, é contribuir também para que tendências mais essencialistas reconheçam seus próprios pressupostos e não acabem

absolutizando afirmações sobre uma essência ou realidade religiosa, de certa forma também deslegitimando o sujeito religioso em sua alteridade.

Também é interessante observar que ter problematizado o conceito de religião não quis dizer que, na medida em que não há esse objeto “religião”, uma ciência sobre ele não pode ser realizada, ou que haja a necessidade de se construir um conceito universal, que dê conta de todos os objetos estudados no campo. Vimos que o conceito serve, antes de mais nada, para destacar características da vivência humana, fazendo com que o fenômeno, enquanto objeto, venha à luz. A(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) também possuem o papel, então, de olharem para elementos e características da sociedade que outros campos do saber, por partirem de seus próprios horizontes e carregarem seus preconceitos, não olhariam.

É por isso também que, ao optarem por determinado conceito de religião, assumindo determinados elementos como religiosos, é que a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) podem, inclusive, realizar pesquisas sobre outras esferas culturais que guardam semelhanças com características elencadas como religiosas. E que podem congregam, dada a sua interdisciplinaridade, olhares interessados por um fenômeno que talvez sequer teria sido destacado, caso estivesse sido olhado com as lentes de outro campo ou de uma disciplina específica. Por esse motivo, não há como tentar definir métodos específicos ou privilegiar alguma disciplina como uma “ciência da religião” (independente da nomenclatura que se dê ao campo).

Chegado o fim da dissertação, não pretendemos, portanto, ter apresentado algo como uma definição de experiência religiosa, mas esperamos que tenha ficado evidente a necessidade desse conceito ser sempre problematizado, ao ser usado em qualquer perspectiva – científica ou não – que busque compreendê-lo ou dialogar com ele. No entanto, pudemos perceber também que essa problematização poderá ser de grande valor para o campo caso seja realizada sob o prisma da hermenêutica filosófica, uma vez que, a partir daí, podemos vislumbrar um olhar sobre a experiência religiosa e o fenômeno religioso que tenta superar (ou se colocar “entre”) a dicotomia ainda existente entre aqueles que consideram o fenômeno apenas como uma construção humana, ignorando a experiência vivida pelo homem religioso, e aqueles que consideram tal experiência e buscam definí-la criando categorias universais, o

que muitas vezes dá margem para que se possa dizer que há realidades mais “verdadeiras” que outras.

Nessa perspectiva, acreditamos que podemos concluir que qualquer religião que, em alguma medida, possibilite uma experiência religiosa em sua dimensão hermenêutica autêntica pode ser considerada como lugar em que a verdade se dá a conhecer. Tal conclusão é importante não só para a defesa da religiosidade enquanto modo legítimo de compreensão da realidade, frente a outras formas do conhecimento humano, como também para que as religiões, entre em si, possam dialogar. No entanto, ao concluir também que o acontecimento de verdade não é privilégio do fenômeno religioso, abre-se espaço para que possamos pensar no tema da espiritualidade de uma maneira mais ampla, que abarque a pluralidade existente no mundo contemporâneo (e seus movimentos espiritualistas e de “novas religiosidades”) e nos ajude a levantar mais elementos para refletir e discutir sobre o papel da religião em outros âmbitos da vida humana, como a cultura, a educação, a saúde, o meio-ambiente, a economia e a política.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, A. **Cultura e religiões**: uma leitura fenomenológica. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

ANDRADE JÚNIOR, G.S. A liberdade no pensamento de Heidegger e Gadamer. In: **Revista Eletrônica do Curso de Direito - PUC Minas Serro**, n.1, 2010.

AZEVEDO, C.A. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. In: **Religare**, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 90-96, mar. 2010.

BINGEMER, M.C. Mística e espiritualidade. In: **Enciclopédia Digital Theologica Latinoamericana**. Belo Horizonte, MG: FAJE, s.d., n.p. Disponível em: <<http://theologicalatinoamericana.com/?cat=50>> Acesso em: 14 de abril de 2019.

BONFIM, V.S. Gadamer e a experiência hermenêutica. In: **Revista CEJ**, Brasília, Ano XIV, n.49, 2010.

CROATTO, J.S. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

DERRIDA, J. Fé e saber: As duas fontes da "religião" nos limites da simples razão. In: VATTIMO, G. e DERRIDA, J. (orgs.) **A Religião**: o seminário de Capri. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

DOSTAL, R.J. The experience of truth for Gadamer and Heidegger: taking time and sudden lightning. In: Wachterhauser, B.R. (edited by) **Hermeneutics and Truth**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1994.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

GADAMER, H.G. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15.ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GADAMER, H.G. **Verdade e Método II**: complementos e índice. 6.ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

GADAMER, H.G. **Hermeneutics, Religion, and Ethics**. New Haven and London: Yale University Press, 1999.

GADAMER, H.G. Dois mil anos sem um novo Deus: diálogos em Capri. In: VATTIMO, G. e DERRIDA, J. (orgs.) **A Religião**: o seminário de Capri. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

GADAMER, H.G. **O problema da consciência histórica**. (Organizador: Pierre Fruchon). 2.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GADAMER, H.G. **El último dios**: La lección del siglo XX. Hans-Georg Gadamer en diálogo filosófico con Riccardo Dottori. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, 2010.

GARGANI, A. A experiência religiosa como evento e interpretação. In: VATTIMO, G. e DERRIDA, J. (orgs.) **A Religião**: o seminário de Capri. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

GRECO, C. **A Experiência religiosa**: Essência, valor, verdade: um roteiro de filosofia da religião. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2009.

GRESCHAT, H. J. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2006.

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo, SP: Parábola Editorial, 2012a.

GRONDIN, J. **Que saber sobre Filosofia da Religião**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2012b.

GROSS, E. Filosofia da religião a partir da hermenêutica de Gadamer. In: **REVER**, N. Setembro, Ano 7, 2007.

GROSS, E. O caráter hermenêutico da filosofia da religião. In: **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol.1, n.1, 2010.

HAYA, G. Comte-Sponville, um místico ateu no século XXI. In: **Revista IHU Online**, reportagem publicada em 13 de maio de 2011. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/43246-comte-sponville-um-mistico-ateu-no-seculo-xxi> Acesso em: 13 de novembro de 2019.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HIGUET, E.A. Hermenêutica da religião. In: Passos, J.D., Usarski, F. (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LAWN, C. **Compreender Gadamer**. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LAWN, C.; KEANE, N. **The Gadamer Dictionary**. London, UK; New York, USA: Bloomsbury, 2011. E-book (versão Kobo).

LIMA VAZ, H.C. **Escritos de Filosofia I**: Problemas de fronteira. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LOTT, H.M. **Arte e religião na hermenêutica de Gadamer**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2007.

MENDONÇA, A.G. Fenomenologia da experiência religiosa. In: **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v.2, n.2, 1999.

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

PEREIRA, V.M. Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, v.20, n.2, 2015.

PIEPER, F. Experiência religiosa e linguagem: considerações hermenêuticas. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v.38, n.122, 2011.

PIEPER, F. Problematizando o conceito de religião: considerações hermenêuticas. In: SILVEIRA, E.S.; COSTA, W.R.S. (Orgs.). **A Polissemia do Sagrado**: desafios da pesquisa sobre religião no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

PIEPER, F. Religião: limites e horizontes de um conceito. In: **Estudos de Religião**, v.33, n.1, 2019.

RIPANTI, G. Hans Georg Gadamer (1900-): A alteridade da hermenêutica teológica. In: **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SEIBT, C.L. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. In: **Rev. NUFEN**, Belém, v.10, n.1, 2018.

TEIXEIRA, F. Experiência religiosa: abordagem das ciências da religião. In: **Enciclopédia Digital Theologica Latinoamericana**. Belo Horizonte, MG: FAJE, s.d., n.p. Disponível em: <<http://theologicalatinoamericana.com/?p=203>> Acesso em: 14 de abril de 2019.

VATTIMO, G. A ontologia hermenêutica na filosofia contemporânea: Introdução a *Verdade e Método*, de Hans-Georg Gadamer. In: **Pensando - Revista de Filosofia**, vol.10, n.19, 2019.

VERGOTE, A. **Modernidade e cristianismo**: interrogações e críticas recíprocas. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WEINSHEIMER, J. Translator's preface. In: GADAMER, H.G. **Hermeneutics, Religion, and Ethics**. New Haven and London: Yale University Press, 1999.