

O caráter hermenêutico da filosofia da religião

The hermeneutic character of philosophy of religion

Eduardo Gross*

Resumo

A filosofia da religião, hoje, se compreendida como uma tarefa hermenêutica, demonstra consideráveis vantagens. Primeiro, porque possibilita reconhecer o valor presente na tradição filosófica, que lida extensivamente com o tema da religião. Segundo, a perspectiva hermenêutica reconhece simultaneamente a distância histórica e a participação mútua entre formulações filosóficas do passado e nossa condição presente. Esta perspectiva torna possível estabelecer um diálogo com o passado apesar do – e baseado no – estranhamento produzido pelas suas formulações. Terceiro, o caráter linguístico dos conceitos filosóficos não é concebido em termos de uma perspectiva transcendental, mas sua relação com a linguagem em geral e com a linguagem poética em particular são levadas em conta. Assim é possível ouvir a partir dos problemas passados algo sobre o desconforto que ainda nos diz respeito hoje – um assunto no qual o tema da religião continua a causar uma forte impressão.

Palavras-chave: Hermenêutica; Tradição; Linguagem.

Abstract

Philosophy of religion, today, if understood as a hermeneutical task, shows considerable advantages. First, because it enables to acknowledge the value present in the philosophical tradition, which deals extensively with the theme of religion. Second, a hermeneutical perspective recognizes simultaneously the historical distance and the mutual participation between philosophical formulations of the past and our present condition. This perspective makes it possible to establish a dialogue with the past in spite of – and based on – the estrangement produced by its formulations. Third, the linguistic character of philosophical concepts is not conceived in terms of a transcendental perspective, but its relation to language in general and to poetical language in particular is taken in account. So it is possible to hear from past problems something about the unease that still concerns us today – a subject in which the theme religion continues to cause a strong impression.

Keywords: Hermeneutics; Tradition; Language.

1. Presença da verdade na tradição

Num tempo de relativizações e de desconfiança nas chamadas *grandes narrativas*, a questão da verdade está colocada sob um questionamento severo. Verdade parece sinônimo de dominação e, no limite, de violência. Por isso, o presente é tempo de cuidado com o uso da palavra *verdade*. Mais do que isso, o

* Doutor em Teologia pela EST e professor no Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Correspondência para/Correspondence to: Eduardo Gross, Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião, Campus Universitário Martelos, CEP 36036-900, Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: <eduardo.gross@ufjf.edu.br>.

termo está sob suspeita.

Quando se fala em *filosofia da religião*, tal suspeita se torna então ainda mais aguda. A crítica da religião, afinal de contas já foi feita. Sem mencionar toda uma série de pensadores que se empenharam nesta crítica, o desprezo de Marx em continuar tal tarefa, na sua referência a Feuerbach, é ilustrativo de um tempo que, nesse sentido, ainda é o nosso. A afirmação profunda e dolorosa de Nietzsche, de que *Deus está morto*, passou a ser considerada praticamente um lugar comum. Com isso, se o espaço para a filosofia da religião em si mesma já se percebe periclitante, quanto mais a consideração da questão da verdade no seu âmbito (Marx, 1982, p. 2; Nietzsche, s. d., p. 9, 60).

O pensamento hermenêutico se caracteriza pela afirmação da presença da verdade, enquanto um pressuposto necessário para a compreensão mútua. Negar a verdade na tradição passada implica uma ruptura cabal, ruptura que erige os modernos em seres autônomos em relação a sua própria história. Negar a verdade no interlocutor presente representa, isso sim, uma violência desmedida. Negar a verdade da esperança significa um fechamento das possibilidades históricas.

Mas não é ingenuamente que o pensamento hermenêutico afirma a verdade. Esta se apresenta obscurecida, e deve ser matéria de escrutínio cuidadoso. Não de um exame solipsista, mas mais de um atentar para o que foi e é dito para o inquiridor. Da hermenêutica enquanto metodologia dos textos a hermenêutica filosófica guardou isto: o pensamento não se faz sozinho, mas a linguagem que nos é comum nos perpassa, exigindo um pensar dialógico, mesmo quando interiorizado.¹

1.1. Filosofia da religião como parte da tradição filosófica ocidental

Inegavelmente, a filosofia da religião faz parte da tradição filosófica do ocidente. A relação de superação e simultaneamente de continuidade da filosofia em relação ao mito entre os gregos é o primeiro testemunho disso. Quando do encontro da cultura helenista com o cristianismo, quase que imediatamente a formulação conceitual da mensagem religiosa foi vista como uma exigência. Compreender o desenvolvimento da filosofia da religião no ocidente como um tipo de imposição religiosa à filosofia seria no mínimo um reducionismo unilateral.

Nesse sentido, já só enquanto parte da tradição filosófica que forma a cultura ocidental, o estudo da filosofia da religião é uma necessidade.

De um ponto de vista hermenêutico, entretanto, o passado não é só passado, mas se comunica com o presente. Toda mudança de perspectiva ocorrida no transcurso do tempo necessita da consciência do que passou como condição da autocompreensão. Por isso, o tempo presente sem filosofia da religião só pode ser compreendido tendo a consciência das reflexões anteriores como pano de fundo. Recorrendo de novo à formulação nitzscheana, a *morte de Deus* só faz sentido diante de um tempo em que Deus estava vivo.

No entanto, deve-se arriscar dizer ainda algo mais. Com a filosofia da religião não se está simplesmente num campo particular da filosofia, como ocorre em tantos outros (como, por exemplo, na filosofia política, na filosofia da arte ou na filosofia da mente). A filosofia da religião pertence ao próprio âmago da filosofia. Não é à toa que Aristóteles podia chamar a metafísica de teologia. Isso porque o objeto da filosofia da religião reclama centralidade, tanto em sentido cósmica quanto existencial. Evidentemente que a filosofia da religião é *também* um segmento particular da filosofia. Entretanto, a centralidade desta particularidade no passado deve no mínimo ser tomada em conta enquanto referência a partir da qual a atual marginalidade da mesma pode ser compreendida. O modo como a filosofia moderna se constituiu se deu, fundamentalmente, em contraposição à filosofia na qual a reflexão sobre a religião possuía destaque. Também por isso, o início da modernidade se caracteriza por muita filosofia da religião – no sentido de que se percebia a necessidade de superar a forma anterior de refletir sobre ela. Se hoje esta nova configuração é percebida como estabelecida, temos aí na verdade um esquecimento da história do pensamento e uma pretensão de superação absoluta de problemas colocados pela tradição anterior, duas questões que de uma perspectiva hermenêutica são fundamentalmente questionáveis.

1.2. Ambiguidade da verdade: caráter crítico da abordagem hermenêutica

Isso não significa que o pensamento hermenêutico possa ser considerado pré-moderno. A consciência hermenêutica é justamente aquela que percebe a sua distinção em relação ao passado. A partir do estranhamento que se percebe quando se é confrontado com uma tradição da qual se é herdeiro, nasce o

problema hermenêutico. Por isso, hermenêutica não significa a aceitação acrítica de tradições autoritativas. Como diz Gadamer, autoridades não se impõem, elas surgem a partir do momento em que são reconhecidas enquanto tais (Gadamer, 1999, p. 419). O reconhecimento passado não garante a aceitação atual. Entretanto, também o reverso deve ser afirmado: O reconhecimento passado não deve simplesmente ser uma razão para o desprezo presente, a autoridade passada não implica a nulidade presente.

Ao mesmo tempo que pressupõe a possibilidade de manifestação da verdade no pensamento, tanto passado quanto atual, a hermenêutica reconhece que esta manifestação é sempre parcial. A história do pensamento é vista como história da busca pela verdade, e simultaneamente das aproximações e das falhas no processo de encontrá-la. Um pensamento atual sobre a religião, portanto, deve levar em conta as aproximações feitas no passado, tanto para procurar o que revelam aquelas buscas como para evitar enganos já cometidos. Simultaneamente, qualquer tipo de dogmatismo é o oposto de um procedimento hermenêutico. Neste caso, ao invés de um diálogo com a tradição anterior se estaria numa posição acrítica e, portanto, não filosófica. Hermenêutica não significa falta de crítica, mas sim exame atencioso aberto ao que o discurso alheio nos quer comunicar.

2. A distância histórica

2.1. A distância histórica enquanto fato: horizontes de compreensão

Tradicionalmente se pensou a distância histórica como fator gerador de incompreensão. Esta noção se baseia numa observação imediata e, nesse sentido, correta da situação humana. Certos gestos, certas expressões e certas palavras têm um sentido dentro de determinado contexto que deixam de ter em outro. Quando este ambiente se modifica, o que tinha sido expresso deixa de ser plenamente recuperável. Gadamer falava de horizontes de compreensão para se referir a esta situação (Gadamer, 1999, p. 449-458). A figura do horizonte é muito ilustrativa para expressá-la. Horizontes são móveis. Dependem da posição em que se encontra aquele que o fita. Movendo-se o observador, o horizonte se modifica também. Caso ele se eleve, ele alarga seu horizonte. Por outro lado, também o ambiente físico influi no horizonte perceptível, ele pode colocar barreiras ao observador. Tal qual o horizonte é uma situação de fato em que nos

encontramos, o *horizonte de compreensão* também é inescapável. A melhor forma de lidarmos com nossos horizontes é percebendo que os temos, buscando alargá-los da melhor forma possível. Contudo, isto precisa ser feito sempre sabendo que o horizonte é em última instância insuperável – ele representa um limite para nossa razão.

Nesse sentido, horizontes de compreensão são imbuídos de *preconceitos*. A dimensão negativa que o termo preconceito carrega levou a que muitos sugiram uma distinção entre *preconceito* e *pré-conceito*. Enquanto tentativa de clarificação do que se quer dizer, tal distinção é válida. Entretanto, ela pode mascarar o fato de que de fato não pensamos nem vivemos sem preconceitos. Para tal, teríamos que pressupor uma capacidade de uma racionalidade pura, transcendental, o que pode ser um ideal, mas nunca algo realizável de fato. Os conceitos têm história e estão ancorados no uso da linguagem, e esta, por sua vez, espelha e reproduz a compreensão da vida e da realidade em que se encontra. Importa mais reconhecer os limites de compreensão que os nossos preconceitos nos impõem, buscando estender esses limites, do que negá-los peremptoriamente e, com isso, viver a ilusão de um pensamento puro.

2.2. A distância histórica enquanto característica da finitude: limites

A questão dos limites da razão foi colocada de várias maneiras, e a formulação kantiana merece um destaque todo especial à medida que representa a posição moderna da questão e à medida que significa um marco a partir do qual várias outras formulações se produzem. Na caracterização de Gadamer, o horizonte aponta para este limite que é simultaneamente o índice da finitude humana. A razão não só não alcança o divino, mas ela mesma não é divina. Ela é limitada por um horizonte de compreensão que é dado, em primeiro lugar e de modo fundamental, pela linguagem. Desta forma, recuperar as razões do passado passa por recuperar as dicções do passado. Entretanto, mesmo isso, em última instância, ainda é ilusório. Porque a linguagem do passado só é compreendida a partir da linguagem presente (Gadamer, 1999, p. 457, 578).

Há uma passagem muito ilustrativa disso na obra *A atualidade do belo*. Gadamer narra ali sua satisfação ao entrar em uma igreja ibérica medieval, numa localidade sem luz elétrica. Diz que inicialmente se sentiu como se voltasse ao passado, podendo contemplar uma igreja tal qual o faziam os medievais.

Entretanto, logo se deu conta de que esta sua contemplação do passado dependia da sua visão de tantas outras igrejas medievais iluminadas pela energia elétrica. Trata-se de uma ilustração para se perceber o modo como o horizonte do presente invade qualquer tentativa de recuperação do passado (Gadamer, 1985, p. 74).

Isso significa que a compreensão das formulações clássicas, no que se refere à filosofia da religião, tem um limite para nós. Um limite que a própria história da filosofia foi construindo. Os argumentos do passado não são simplesmente recuperáveis. Em nosso contexto, eles não são mais os mesmos argumentos, porque não remetem mais, em todos os seus harmônicos, à mesma compreensão que expressavam no passado. Evidentemente, isso pressupõe uma concepção na qual não há conceitos puros da razão.

2.3. A distância histórica enquanto condição da compreensão: possibilidades

Mas a distância histórica não é simplesmente um fator cerceador das possibilidades de compreensão. Partindo do fato de que a distância é uma situação dada, trata-se de examinar quais as possibilidades de compreensão que se dão. Para expressar estas possibilidades Gadamer utiliza a expressão *fusão de horizontes* (Gadamer, 1999, p. 457). O limite de um horizonte dado confina com outro. Algumas tradições do passado têm limites mais estreitos, outras mais amplos. Mesmo que ninguém nunca possa se transportar para dentro de um horizonte histórico alheio, é justamente o limite que o horizonte alheio significa que se torna produtivo para a compreensão. Compreende-se o distinto a partir de seu confinamento com o próprio. Quando se fala de uma mesma tradição histórica, o passado se dirige ao presente e este o continua, mantendo-o em si de um modo peculiar. Daí que os horizontes se fundam. Não se trata de que presente e passado sejam o mesmo, eles se mantêm distintos com pontos de contato nas suas extremas. São estes contatos que permitem a compreensão – que, justamente por isso, é sempre parcial, já que a fusão é dos horizontes, e não da totalidade de cada configuração.

É sob esse pano de fundo da forma temporal em que se dá a compreensão que hermenêuticamente se tem de perguntar pelo sentido das formulações filosóficas sobre a religião elaboradas no decorrer da tradição a que pertencemos.

3. O encontro com a tradição

3.1. A tradição enquanto fonte do presente

Enquanto que a emancipação se tornou a marca distintiva da modernidade, a tradição ganhou a pecha de abominação a ser exorcizada. Tal perspectiva teve sua razão de ser, à medida que abriu caminho para a renovação do pensamento e para a valorização da individualidade e da liberdade pessoal. Tradição passou a ser sinônimo de ausência de liberdade. Reconhecida a importância desse desenvolvimento, entretanto, torna-se necessário também apontar para o processo de mistificação que ocorre ao se aceitar a modernidade como uma novidade absoluta, como se ela surgisse sem história, e como se tudo o que a tivesse antecedido fossem trevas. É nesse sentido que a valorização positiva da tradição é condição para o aprofundamento da compreensão do presente.

No âmbito da filosofia da religião, trata-se aqui de redescobrir os processos de elaboração dos temas clássicos da filosofia da religião. Não simplesmente para verificar a consistência lógica dos argumentos ou a possibilidade de retomada destes temas num novo contexto. Mas trata-se de buscar perceber, inicialmente, a motivação para o desenvolvimento desses temas dentro da configuração vivencial em que eles se deram. Ou seja, antes de buscar reproduzir temas abordados no passado, é salutar se perguntar que questões eles procuravam resolver e por que tais questões surgiram. Isso não numa perspectiva meramente contextualista, historicista ou ainda naturalista. A pergunta norteadora deveria ser como tal questão, ao abrir um determinado tema, manifesta certa verdade e simultaneamente a encobre.

Tomemos, por exemplo, a noção de *ser necessário* no contexto da formulação de um argumento favorável à existência de Deus. Dificilmente poderíamos simplesmente *traduzir* este argumento, que pressupõe uma concepção metafísica determinada, em termos modernos. Mas podemos perceber, na constituição mesma deste argumento, o horror à falta de fundamento que ele expressa. É justamente o que o argumento quer afastar aquilo que ele revela de comum entre o antigo na nossa tradição e o moderno. A percepção do vazio é comum. Mas num contexto, ela é percebida como respondida, noutra como aberta. E não podemos meramente dizer que nossa compreensão moderna que reconhece a falta de fundamento é mais elevada. Ela simplesmente encobre a fé,

assim como o argumento na sua forma clássica encobria a dúvida. O que é difícil não perceber é a linha de continuidade que perpassa a tradição, justamente a partir das diferentes respostas que por ela são dadas nestes dois momentos. Os horizontes se fundem justamente na questão da busca por um fundamento, embora a forma da resposta a esta questão possa ser oposta.

3.2. A tradição enquanto estranhamento

Com isso se abre a possibilidade de compreender a própria tradição enquanto estranha. A história do pensamento não se constitui simplesmente de uma linha de continuidade, mas de distintos fluxos que formam possibilidades conflitantes. A mera aproximação do passado possibilita o vislumbre de conflitos prestes a emergir.

Pode-se pensar aqui, inicialmente, na dificuldade de se penetrar na linguagem alheia, o que vale para qualquer texto filosófico. Quando se trata de um texto antigo, é preciso dominar o estranhamento pouco a pouco. Mas o dominar do estranhamento não é de fato um dominar, é antes um ser dominado pelo texto. À medida que vamos penetrando nos segredos do texto que se nos revela, é ele que vai tomando conta de nós e nos ensinando a sua linguagem, pela qual quer ser compreendido. Para isso, isto é, para podermos ser dominados pela autoridade do texto, pessoalmente temos de nos esforçar muito. Aprendemos a língua do texto, consultamos dicionários e comentários sobre seus conceitos fundamentais, passamos a tentar perceber o contexto histórico e vivencial em que ele se deu. Isso tudo com o intuito não de fazer uma simples arqueologia do texto, mas de compreender *o que* ele diz.² A dificuldade deste compreender é justamente porque ali se nos confronta algo que, apesar de fazer parte da nossa tradição e, portanto de nós mesmos, nos é estranho.

3.3. O confronto com a tradição enquanto renovação de si

É um engano pensar que a individualidade se constrói de forma rigidamente linear. Uma concepção racionalista da existência não poderia dar conta dos fluxos conflitantes que se chocam no processo de constituição da pessoa. Para cada decisão existencial tomada, várias outras são descartadas, evidentemente, mas outras possibilidades ficam estocadas, de reserva, caso

fracasse a aposta efetuada.

A riqueza multifacetada da tradição que antecede o indivíduo é o que dá condições para que isso seja possível. A tradição que antecede a vida pessoal é um reservatório de experiências e de formulações culturais destas experiências que se apresentam como propostas para a existência pessoal. Conhecer este arquivo de possibilidades é, pois, tanto conhecer mais de si mesmo, enquanto um resultado particular destas possibilidades, quanto também questionar a si mesmo e transformar-se pela abertura a novas possibilidades insuspeitadas até o momento de sua redescoberta.³

Neste âmbito, particularmente a filosofia da religião se mostra como um campo propício para o resgate do elemento crítico que a tradição opera diante do indivíduo. Olhando retrospectivamente, a partir da era do *Deus morto* para a da experiência viva da presença divina, é difícil não perceber um questionamento do eu absoluto, fundamento do mundo, pressuposto pela necessidade de se produzir a si mesmo e de buscar a superação do que se é. O eu que é um nada perdido no universo, é confrontado com o fiel que serenamente afirma sua confiança na graça divina, regente da ordem cósmica. Não se trata aqui de simplesmente propor uma fuga para o passado, como se ele contivesse a resposta para o abismo do presente. Mas sim de perceber como respostas diversas podem ser dadas a certas questões que perpassam a tradição. O exame do porquê de certas respostas não fazerem sentido num momento distinto e a percepção respeitosa da forma como as questões são tratadas significam um desenvolvimento interno da própria tradição cultural, a partir do que novas respostas às antigas questões vão sendo preparadas.

4. A linguagem

4.1. Os conceitos como parte da tradição linguística

Como já antecipado, a perspectiva hermenêutica desconfia dos conceitos. Não que os desvalorize, evidentemente não há como trabalhar filosoficamente sem recorrer a conceitos. Entretanto, a desconfiança se dá em relação à tentativa de se conceber os conceitos como divorciados da linguagem comum, como entidades puramente abstratas. Na verdade, dentro desta perspectiva nossa formulação de conceitos sempre pressupõe nossa linguagem natural, que nunca

é abandonada totalmente.

Como o que se diz da linguagem também vale para o pensamento, já que este não se dá à parte da linguagem, a possibilidade de uma reflexão puramente abstrata também é posta em questão. As memórias, as experiências, a vida penetram na reflexão. Não só no que se refere ao indivíduo, mas muito mais ainda no que se refere às comunidades culturais, onde a linguagem de fato se desenvolve.

É muito interessante ver nessa perspectiva, por exemplo, o tema da contraposição entre o *Deus dos filósofos* e o *Deus dos patriarcas*, lembrando Pascal (Pascal, 1995, p. 9). O *Deus dos filósofos*, nesta visão, na verdade não passa de uma abstração, enquanto que o *Deus da religião* não pode ser conceptualizado. O problema é que se não pode ser conceptualizado, no fundo a filosofia da religião é impossível. Mas a questão de fato diz respeito à forma como se concebem os conceitos. Se forem vistos como elementos puros da razão, de fato a reflexão sobre Deus é impossível – a não ser que a razão seja concebida como divina: e, nesse caso, pelo contrário, sua capacidade abstrativa é o caminho mais apropriado para o conhecimento de Deus; entretanto, esta concepção encontra menos aceitação na atualidade.

Um exemplo notório disso é que mesmo um pensador tão formalista quanto Kant, quando fala da existência de Deus enquanto um postulado da razão prática (Kant, 1990, p. 142-151), está utilizando um conceito de Deus que não é puro. Ele é um conceito que pressupõe uma determinada concepção de Deus, no caso a da teologia cristã e da síntese que esta teologia fez dos elementos religiosos do cristianismo com elementos herdados da filosofia grega. O conceito de Deus de Kant não contempla a possibilidade de um Deus terrível, um gênio do mal. Isso invalidaria o argumento kantiano de modo imediato. De fato é fácil perceber o fundo dos pressupostos teológicos cristãos por trás de todo o conjunto destes postulados da razão prática. Isto mostra como conceitos pretensamente puros de fato não são puros, mas são abstrações que dependem de um dado pano de fundo que buscam expressar.

4.2. Reformulação dos conceitos e transformação das perspectivas de compreensão

Entender os conceitos como relativos à linguagem em geral, portanto, é fundamental para se poder pensar o uso dos conceitos no âmbito da filosofia da religião. Primeiro porque permite examinar os temas do passado relacionando-os com o seu ambiente vivencial, evitando uma transposição argumentativa em termos puramente lógicos. Segundo porque amplia as perspectivas da filosofia da religião enquanto disciplina. Os temas da filosofia da religião passam a ir além dos que classicamente foram tratados para se dirigir a formas novas que os conceitos relativos a Deus e à religião adquirem no contexto presente. Ou, dito de outra forma, muitas abstrações novas são exigidas pelo contexto atual.

Um exemplo disso, dentre tantos outros, se dá com a reflexão sobre o caráter desencantado do mundo moderno. Uma primeira forma de responder a esta situação foi a marginalização da filosofia da religião. Entretanto, em seguida se começa a perguntar pelas origens religiosas deste processo de desencantamento, ou sobre o niilismo como consequência do culto ao nada que caracterizaria o cristianismo, ou sobre a fuga dos deuses, ou sobre a dinâmica quenótica do cristianismo. Isto é: o próprio pretense vazio de religião é um tema da filosofia da religião, e um tema em busca de conceitos que o expressem. De novo, não são conceitos puros, mas expressões de experiências vivenciais e situações culturais.

Certamente a perspectiva de globalização e, conseqüentemente, de transformações religiosas a partir do intercâmbio entre as distintas culturas abrirá uma série de retomadas de questões relativas à religião. A reflexão filosófica se verá compelida a abordar tais questões criando novos conceitos, em diálogo com as formulações tradicionais, mas igualmente refletindo a compreensão corrente.

4.3. Caráter poético, simbólico e metafórico da linguagem na filosofia da religião

Por fim, no que diz respeito à linguagem, cabe ainda fazer algumas considerações sobre a natureza da linguagem que se expressa no tema da religião. Além da contraposição entre linguagem cotidiana e linguagem conceitual, tratada acima, ainda a linguagem poética aparece como um terceiro

pólo. Dificilmente se pode deixar de considerar esta manifestação da linguagem quando se discute a questão da fala sobre a religião.

Também aqui, a história do desenvolvimento da hermenêutica mostra notoriamente como a linguagem poética e a linguagem religiosa se inter-relacionam. A interpretação dos clássicos épicos, as referências contínuas a textos religiosos e as análises de textos poéticos se mostram constantes nas obras de autores referenciais da tradição hermenêutica como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur. O próprio fato de que boa parte de textos religiosos fundamentais, em tradições religiosas diversas, foram transmitidos em forma poética aponta para a necessidade desta relação.

Isso indica uma diluição de fronteiras nítidas entre a linguagem religiosa e a linguagem poética. Evidentemente esta diluição não leva necessariamente a uma fusão, como se toda expressão poética já de per si fosse religiosa ou como se qualquer expressão religiosa pudesse ser considerada poética.⁴ Entretanto, esta diluição convida para um exame das possibilidades significativas que se abrem ao se analisar o elemento poético intrínseco a manifestações da linguagem religiosa e, simultaneamente, o caráter religioso intrínseco a expressões poéticas.

Nesse sentido, a contribuição de Ricoeur, especialmente em sua obra *Metáfora viva*, é bastante significativa. Ele busca mostrar a irredutibilidade da linguagem metafórica à linguagem conceitual, e simultaneamente busca mostrar a capacidade de transmissão de verdade por meio desta linguagem metafórica (Ricoeur, s. d., estudo 8). Sua intenção é, por um lado, questionar noções que entendem a linguagem metafórica como imperfeita ou mentirosa. Por outro lado, ele também quer apontar para a linguagem metafórica enquanto meio de transmitir noções que não podem ser compartilhadas numa linguagem conceitual, e isso fazendo questão de caracterizar tais noções como *verdade*. Com isso, Ricoeur quer superar uma contraposição entre, por um lado, uma linguagem objetiva e, por outro, uma linguagem emotiva.

O que Ricoeur fala sobre a metáfora se aplica à linguagem religiosa em geral, assim como à linguagem poética. De fato esta parece ser sua intenção: dizer que a verdade se transmite não só de uma forma técnica, mas também por esta linguagem por vezes considerada não objetiva.

Isto coloca um desafio para a filosofia da religião no que se refere à apreciação das formulações tradicionais em sua temática. Cabe perguntar em

que medida a leitura dos argumentos formulados no passado pode ser feita de modo totalmente justo se estes são compreendidos como uma linguagem puramente técnica. Evidentemente, não se trata de querer transformar os argumentos filosóficos sobre a religião em pura poesia. Mas cabe examinar em que medida a impossibilidade de abarcar seus objetos de argumentação exigiu a criação de categorias que refletem essa necessidade de expressão simbólica, metafórica ou poética que se percebe na linguagem religiosa. Parece bastante plausível pensar que uma melhor compreensão das discussões sobre a religião do passado exija que se leve em conta o caráter fragmentário da linguagem para expressar a religião e que se considere inclusive a linguagem filosófica como um lugar em que a experimentação com vistas a esta expressão obrigasse à criação de terminologias vacilantes ou, ao menos, impossíveis de se classificar com nitidez como metafóricas ou conceituais.

Por outro lado, estas considerações também alertam para o cuidado nas formulações atuais sobre o tema da religião. De novo, não se trata de conceber as próprias elaborações como poéticas só por tratarem da religião, mas sim de manter a dúvida quanto à natureza da nitidez com que se pode qualificar a linguagem empregada no discurso da filosofia da religião. Pode-se mesmo pensar que o risco de formulações metafóricas é o caminho mais adequado para a expressão do tema da religião – e o risco no caso é óbvio, já que a fronteira entre o ridículo e o genial no uso da metáfora é muito difícil de se dominar.

5. O estranhamento

5.1. Filosofia da religião como espaço de atenção ao estranho

Estas considerações sobre a linguagem apontam para a questão do estranhamento e da alteridade. Já se tocou nisso acima, ao falar do estranhamento que o confronto com a própria tradição significa. Entretanto, não são só as *concepções* alheias que aparecem como uma contraposição a quem exercita a compreensão. Também as próprias *formulações* são fonte de estranhamento. Desta forma, uma perspectiva hermenêutica implica num exercício filosófico sobre a religião que reclama atenção para o inaudito, o ilógico e o absurdo.

Ao invés de considerar o incompreensível meramente como uma falha de

raciocínio, cabe então se perguntar em que medida o que parece absurdo não é de fato a única forma de expressar o inexprimível. Ou seja, perguntar se o ilógico ao invés de ter a sua fonte meramente na formulação empregada não a tem no próprio objeto tematizado. O mesmo diz respeito, novamente, às próprias formulações atuais de quem lida com a filosofia da religião. O rigor exige o maior cuidado possível, principalmente no caso em que o tema tratado manifesta um caráter abismal como no caso da religião. Um cuidado que deve levar em conta, simultaneamente, a possibilidade de que não se consiga um nível perfeito de coerência no conjunto de todas as considerações sobre o tema.

5.2. Filosofia da religião enquanto abertura para o autoquestionamento

Desta forma, a filosofia da religião aparece como um lugar que possibilita a transformação pessoal. Não, certamente, no sentido de um convencimento proselitista. Mas no sentido de que o estranho remete o sujeito examinador para além de si mesmo, o questiona e, a partir daí, necessariamente o modifica.

De fato, dá-se o mesmo em qualquer leitura de um texto filosófico, à medida que a compreensão do texto implica a imersão no mesmo, e isso não se pode fazer de maneira completamente incólume. No caso do trabalho sobre o tema da religião não poderia ser diferente. Entretanto, nesse caso a questão se torna ainda mais sensível.

Primeiro porque ninguém é totalmente alheio a uma experiência religiosa. A religião faz parte da vida em geral. Mesmo quem experimenta a ausência de experiência religiosa, tem justamente aí uma forma (negativa) de experiência religiosa. Ausência esta que pode ter característica de tragédia ou de indiferença, mas sempre se trata de uma experiência. Os textos alheios serão lidos a partir deste horizonte atual e pessoal, e interagirão com este horizonte. A não ser no caso de alguém que se aproxime dogmaticamente de um texto, com a resposta já dada de antemão às perguntas que o texto formula. Mas nesse caso não se poderá considerar isso um trabalho filosófico e muito menos um exercício de compreensão.

Em segundo lugar, o trabalho com o tema da filosofia da religião é transformador porque os textos sempre remetem para além de si. Remetem para a vida e para além da vida, para o cosmo, para seus fundamentos e para além do

cosmo. Remetem para além da razão. Remetem para o desconhecido e para a tentativa constante de se explicar o que não se compreendeu. De modo que o próprio trabalho filosófico se acha num terreno ameaçador. Ele percebe ali de modo patente seus limites e sua relatividade, de modo que o autoquestionamento é inevitável.

Com isso, novamente se percebe como a filosofia da religião não é somente um ramo particular da filosofia. Nela se coloca em jogo a experiência da filosofia como um todo. E inclusive a experiência do próprio filósofo, esse vivente que fala e que pensa, e que se muda quando pensa conversando com os demais.

Referências bibliográficas

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade*. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A atualidade do belo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. Ästhetische und Religiöse Erfahrung, In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd 8: Ästhetik und Poetik I. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993, p. 143-155.

_____. Mythologie und Offenbarungsreligion. In: _____. *Gesammelte Werke*, Bd. 8: Ästhetik und Poetik. Tübingen: Sieber-Mohr, 1993, p. 174-179.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

KANT, Emmanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Lisboa: Avante, Moscovo: Progresso, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Hemus, s. d.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Bookking International, 1995.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Res, s. d.

_____. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

¹ Quanto a isso, o conceito de *palavra interior* em Gadamer se mostra importante. Sobre este conceito, cf. Grondin (1999, p. 152).

² Aqui é importante apontar para o conceito de *Sache* em Gadamer: o *tema* ou *assunto* do texto, aquilo de que ele trata. Descobrir isto é o centro da tarefa hermenêutica. Para um desenvolvimento deste argumento, cf. Figal (2007).

³ Uma formulação clássica desta noção é oferecida por Dilthey: pelas obras da cultura nós nos conhecemos melhor a nós mesmos. Quanto à transformação de si, as considerações de Ricoeur, particularmente em *O si mesmo como um outro*, são uma valiosa contribuição. A referência a Ricoeur, aqui, implica também uma discordância em relação ao desprezo que aparece em Figal (2007, p. 81, n. 48) em relação a este aspecto da transformação de si no processo interpretativo, discordância que não pode ser detalhada aqui em função do escopo do presente texto.

⁴ Quanto à necessidade desta distinção, Gadamer se expressou explicitamente ao diferenciar os textos literários, enquanto *textos eminentes* – porque na verdade referidos a si mesmos –, dos textos religiosos, que visam uma proclamação de algo que vai além deles mesmos (cf. Gadamer, 1993, p. 145ss).

Recebido em 04/04/2009, revisado em 21/06/2009, aceito para publicação em 14/07/2009.