

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Saulo Luquini Schetini**

**HERMENÊUTICA E RELIGIÃO EM HANS-GEORG GADAMER**

**Juiz de Fora**  
**2025**

**Saulo Luquini Schetini**

**HERMENÊUTICA E RELIGIÃO EM HANS-GEORG GADAMER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Luquini Schetini, Saulo.  
Hermenêutica e Religião em Hans-Georg Gadamer / Saulo  
Luquini Schetini. -- 2025.  
71 p.

Orientador: Eduardo Gross  
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2025.

1. Hermenêutica. 2. Religião. 3. Hans-Georg Gadamer. I. Gross, Eduardo, orient. II. Título.

Saulo Luquini Schetini

## **Hermenêutica e Religião em Hans-Georg Gadamer**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 25 de Fevereiro de 2025

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Eduardo Gross – Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira  
Universidade Federal do Espírito Santo

Aos meus pais, que me ensinaram sobre o valor do conhecimento.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu pai, Carlos, e à minha mãe, Marlene, que sempre me apoiaram e se esforçaram para que eu pudesse investir em minha formação acadêmica.

À minha tia, Rosalina, um pilar familiar fundamental.

Agradeço ao Prof. Eduardo Gross, que acolheu e orientou a construção deste trabalho.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa, que tornou possível a dedicação necessária para sua realização.

Agradeço à Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, que me abriram diferentes caminhos de vida e aprendizado.

Por fim, manifesto minha gratidão a todos e todas que contribuíram, direta ou indiretamente, para os caminhos desta dissertação.

*“Como viajantes, sempre voltamos para casa com novas experiências.”*

*(GADAMER, 2015, p. 578)*

## RESUMO

O objetivo deste trabalho consiste em analisar as relações entre hermenêutica e religião a partir do pensamento de Hans-Georg Gadamer, expresso principalmente em sua obra central, *Verdade e Método*, publicada em 1960. Uma das características centrais da filosofia gadameriana é a concepção da linguagem como elemento central da experiência humana e como aquela que permite qualquer forma de compreensão e conhecimento sobre o mundo. Partindo da crítica do método, serão abordados os conceitos guias do humanismo, assim como também os conceitos de tradição, experiência, arte, jogo, símbolo e alegoria, com o objetivo de encontrar caminhos de compreensão da religião e estabelecer seu estudo como forma de conhecimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hermenêutica; Religião; Gadamer

## ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the relationship between hermeneutics and religion based on the thought of Hans-Georg Gadamer, expressed mainly in his central work, *Truth and Method*, published in 1960. One of the central characteristics of Gadamer's philosophy is the conception of language as the central element of human experience and as the one that enables any form of understanding and knowledge about the world. Starting from the critique of method, the guiding concepts of humanism will be addressed, as well as the concepts of tradition, experience, art, play, symbol and allegory, with the aim of finding ways of understanding religion and establishing its study as a form of knowledge.

**KEYWORDS:** Hermeneutics; Religion; Gadamer

## SUMÁRIO

1. Introdução.....	11
2. Da exegese à hermenêutica filosófica de Gadamer.....	14
3. A crítica do método.....	22
4. O que vem depois do martelo?.....	25
4.2. Formação, <i>sensu communis</i> , Juízo e Gosto.....	25
4.3. Tradição e Autoridade.....	31
5. A experiência da verdade na arte.....	40
5.1. O conceito de jogo.....	47
5.2. Símbolo e Alegoria.....	53
6. A experiência religiosa como forma de conhecimento.....	56
7. Conclusões finais.....	64
8. Referências Bibliográficas.....	67

## 1. Introdução

A iniciativa de pesquisar o pensamento de Hans-Georg Gadamer<sup>1</sup> poderia aqui ser apresentada em diferentes formas. Ao longo de minha formação em filosofia na Universidade Federal de Juiz de Fora, tive contato com uma diversidade de autores e autoras inseridos no que podemos chamar de tradição filosófica. Muitas vezes, parecia para mim, que a cada personalidade, teoria ou escola que buscava compreender, era como um labirinto de significados que se abria em minha subjetividade, algo como o achado de uma nova ferramenta que permitiria pensar ou agir um pouco além dos limites já conhecidos, a entender um pouco mais da realidade.

É possível afirmar que a importância e centralidade conferida por Gadamer à linguagem foi um dos principais elementos que me conduziram à sua filosofia e ao desejo de realizar uma pós-graduação sobre o tema. A ontologia gadameriana propõe que a linguagem é o fundamento de toda forma de conhecimento humana, e além de mediar o diálogo entre o indivíduo e o mundo, ela é produtora do próprio mundo que significa.

Insera-se também neste trabalho um segundo elemento central, que é a religião. Escrevo no singular pois aqui me refiro a ela enquanto fenômeno, mas de forma alguma a negar a grande diversidade de religiões existentes, da mesma forma que apesar de existirem diferentes filosofias, enquanto área de conhecimento nos referimos à filosofia em tom de unidade.

Escrever sobre religião não é uma tarefa simples, a própria definição do termo que a nomeia é ainda hoje objeto de debates, dificilmente apresentando um consenso geral. A busca por sua compreensão se desdobra historicamente em uma multiplicidade de teorias e métodos, podendo ser feita uma aproximação a partir de diferentes abordagens. Brian Wilson, professor de religião comparada na Universidade do

---

<sup>1</sup> O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, nascido em 1900 na cidade de Marburg, é considerado um dos maiores expoentes da hermenêutica filosófica. “Embora sua família fosse nominalmente protestante, a religião desenvolveu pouco papel em sua vida familiar – a menos que se conte como religiosa a profunda admiração e respeito que mantinham pela razão e pela ciência. Sua família e o meio em que ele cresceu foram muito influenciados pelo que tem sido chamado de religião da razão (*Vernunftreligion*), na qual o professorado, especialmente das ciências naturais, constituía o sacerdócio.” (DOSTAL, 2002, p. 13-14)

Michigan, argumenta em *What is Religion? Origins, definitions and explanations* (1998) que a existência de diferentes perspectivas que visam delimitar um conceito específico de religião aponta também para a complexidade do objeto em questão, que não se reduz integralmente a nenhuma delas.

Na mesma obra, James J. DiCenso, professor de ciência da religião na Universidade de Toronto, aponta em seu artigo *Religion and the Psycho-Cultural Formation of Ideals*, que:

A religião, como termo abrangente que descreve conjuntos de fenômenos altamente diferenciados e multifacetados que atravessam a psicologia e a cultura através de enormes divisões de tempo e espaço, simplesmente não pode ser abrangida por uma única abordagem interpretativa, por mais complexa que seja. (DICENSO, 1998, p. 15).

A princípio, devemos notar que no contexto histórico e geográfico de Gadamer, a saber, na Alemanha do século XX, aqueles que se debruçavam sobre a religião o faziam majoritariamente sob uma perspectiva universalizante, algo bastante criticado nos tempos atuais pelas vertentes pós-coloniais e decoloniais que visam, em geral, ressaltar a diversidade e as particularidades culturais dos povos considerados subalternos.

Neste período, os estudos sobre religião eram realizados principalmente por teólogos e filósofos da religião. Poderíamos citar aqui alguns renomados como Rudolf Bultmann, Paul Tillich e Karl Barth, que apesar de suíço tinha grande influência na Alemanha. De acordo com Eduardo Gross no texto *Tillich em diálogo com Gadamer: a história da Teologia e o caráter escatológico do cristianismo* (2012), Gadamer pressupõe em sua filosofia a visão que a teologia querigmática apresenta da religião. (GROSS, 2012).

Vale notar que ainda que houvesse diálogo com esses autores, Gadamer não se reconhecia como um pensador da religião, que aparece em sua obra de forma complementar, e segundo Giovanni Moretto parecia compartilhar da compreensão de Heidegger segundo a qual Deus só poderia ser um objeto da filosofia de forma indireta. (MORETTO, 1997).

Isso não impediu, contudo, que pensadores da religião fossem, em maior ou menor grau, influenciados por sua hermenêutica e construíssem ideias em relação a ela, como no caso de Jürgen Moltmann, David Tracy, Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg, entre outros.

De fato, a crítica gadameriana aos ideais do iluminismo e sua busca por uma reabilitação da autoridade e da tradição como elementos que desempenham papéis significativos na compreensão, algo historicamente caro às religiões, podem ter sido algumas de suas ideias que, entre outras, prestaram contribuições aos caminhos da reflexão teológica.

No entanto, deve-se lembrar que um dos principais objetivos de Gadamer era realizar uma reflexão sobre a natureza do processo compreensivo, daquilo que atravessa os diversos âmbitos das produções científicas assim como da vida humana no mundo.

Nas primeiras páginas de *Verdade e Método* ele afirma: “A questão colocada aqui quer descobrir e tornar consciente algo que permanece encoberto e desconhecido por aquela disputa sobre os métodos, algo que, antes de traçar limites e restringir a ciência moderna, precede-a e em parte torna-a possível.” (GADAMER, 1997, p. 15). Nesse sentido, entende-se a razão pela qual sua filosofia possui uma dimensão ontológica e pode ser aplicada tanto no meio jurídico, literário, filosófico, histórico, quanto no religioso.

A tese central dessa dissertação, que retornará como pergunta para que possamos nos aprofundar na questão, é de que em Gadamer é possível traçar uma forte aproximação entre religião e a experiência da arte, algo que poderia ser explicado, em parte, pela herança da tradição grega antiga, na qual o divino era assunto dos poetas, e da qual o autor recebeu grande influência. (GROSS, 2005; LOTT, 2007).

A pesquisa se estrutura em alguns eixos centrais: primeiramente, será analisada a crítica do método realizada por Gadamer, abrindo caminho para uma nova abordagem nas ciências humanas. A partir de suas proposições sobre a linguagem, a arte e a tradição, buscaremos analisar a religião através dos conceitos elaborados na hermenêutica filosófica gadameriana, como o conceito de jogo, símbolo e alegoria.

Em função desses esforços, será utilizada como fio condutor da reflexão a principal obra do autor, *Verdade e Método*, publicada pela primeira vez em 1960, assim

como algumas de suas demais obras, o trabalho de comentadores como Jean Grondin, Richard Palmer, Giovanni Moretto, e outros autores ou autoras que venham a prestar contribuições sobre o tema. Devo lembrar também que trabalharemos a partir das edições brasileiras das obras de Gadamer, cuja tradução é atribuída a Flávio Paulo Meurer.

## 2. Da exegese à hermenêutica filosófica de Gadamer

Pode-se dizer que o contato entre hermenêutica e religião não é algo recente. Na verdade, a relação se encontra no próprio cerne da disciplina. No entanto, é necessário ressaltar que, historicamente, a diversidade teórica que abarca o termo ‘hermenêutica’ impossibilita sua referência a partir de uma definição unificada. Muitas vezes, torna-se necessário explicitar sobre qual hermenêutica se está falando, afinal de contas, desde a Grécia Antiga as teorias da interpretação têm recebido diferentes contribuições, que apresentam rupturas e continuidades em relação às formulações anteriores.

Em primeiro lugar, vale ressaltar com certa ressalva, pois existem ainda controvérsias sobre o assunto, que a palavra hermenêutica é de origem grega e traz em seu cerne a associação a Hermes, o deus mensageiro cultuado pelos gregos como divindade ligada à linguagem e à escrita, aquele que era responsável por efetuar a comunicação entre o mundo dos deuses e o mundo humano<sup>2</sup>. Assim como sugere a origem etimológica da palavra<sup>3</sup>, por muito tempo a hermenêutica era entendida enquanto a arte ou método relativo às operações de entendimento envolvidas na interpretação de textos. De acordo com Gadamer,

O título hermenêutica abarca diversos níveis de reflexão. Hermenêutica significa em primeiro lugar práxis relacionada a uma arte. Sugere a *tekhne* como palavra complementária. A arte, em questão aqui, é a arte do anúncio, da tradução, da

---

<sup>2</sup> HIGHET, E. *Hermenêutica da Religião*. In: USARSKI, F; PASSOS, J (orgs). *Compêndio de ciência da religião*. 2013, p. 457.

<sup>3</sup> A palavra deriva do grego *hermênêus*, *hermêneutik* e *hermênêia*. Para Filón de Alexandria “*hermênêia* é *logos* expresso em palavras, manifestação do pensamento pela palavra.” (GRONDIN, 1999, p. 56).

explicação e interpretação, [...] é sempre exigida quando o sentido de algo se acha obscuro e duvidoso. (GADAMER, 2002, p. 111)

Na Grécia, a hermenêutica relacionava-se com a gramática, a retórica e a dialética e durante a Idade Média tornou-se exegese bíblica dos textos considerados sagrados, tendo Agostinho e Orígenes como alguns de seus principais expoentes. (DILTHEY, 1999). Vale dizer que a hermenêutica teológica também se apresenta em suas variedades, e se fôssemos buscar percorrer seus diferentes caminhos, como nos movimentos de Reforma e Contra-reforma, tal interesse poderia render, por si só, a formulação de um trabalho inteiramente novo.

Aderimos então a uma postulação de Gadamer, que ao abordar os primórdios da hermenêutica, escreve que “[...] a hermenêutica bíblica interessa enquanto pré-história da hermenêutica moderna das ciências do espírito.” (GADAMER, 2015, p. 242), e prosseguiremos, portanto, para algumas formulações mais recentes da teoria da interpretação, ainda que não estejam inteiramente desligadas de suas origens exegéticas.

A partir do surgimento de novos paradigmas na contemporaneidade, como o movimento da virada linguística, que colocou a linguagem como objeto central da reflexão filosófica (GREISCH, 1985), assim como o nascimento da fenomenologia transcendental de Husserl e também os desdobramentos da filosofia da história, tema explorado extensivamente por autores como Hegel, Droysen e Dilthey, criou-se um ambiente profícuo para o surgimento de uma nova hermenêutica filosófica, que para além de uma metodologia prática ou interpretativa passa a constituir também uma reflexão acerca do próprio compreender e as condições dessa compreensão.

De acordo com Richard Palmer, “A hermenêutica chega à sua dimensão mais autêntica, quando deixa de ser um conjunto de artifícios e técnicas de explicação de texto e quando tenta ver o problema hermenêutico dentro do horizonte de uma avaliação geral da própria interpretação.” (PALMER, 1986, p. 19).

No início do século XIX, o que hoje se pode chamar de hermenêutica romântica recebe um primeiro fundamento filosófico a partir de Schleiermacher, que entre diversas contribuições é também amplamente conhecido por seu trabalho sobre a obra de Platão. Schleiermacher infere que a tarefa hermenêutica deve supor uma capacidade ou

habilidade do intérprete de reconstruir em si mesmo o processo criativo realizado pelo autor durante a execução da obra, determinando assim a necessidade de certa ‘empatia espiritual’ para que se pudesse chegar ao que ele denomina compreensão divinatória. (HIGHET, 2013, p. 458)

Sob a ótica da hermenêutica filosófica de Gadamer, essa ideia de divinação pode parecer um tanto ultrapassada, pois neste contexto entende-se que a tarefa hermenêutica não se trata de encontrar o sentido ‘original’ do texto, primeiramente porque o sentido do texto não é algo independente do intérprete.

Já na análise da hermenêutica romântica tivemos ocasião de ver que a compreensão não se baseia em um deslocar-se para o interior do outro, em uma participação imediata de um no outro. Compreender o que alguém diz é, como já vimos, pôr-se de acordo sobre a coisa, não deslocar-se para dentro do outro e reproduzir suas vivências. (GADAMER, 2015, p. 559)

Ao abolir o esquema sujeito-objeto, texto e intérprete passam a fazer parte de uma relação, um diálogo onde ambos, tanto o sentido do texto quanto a subjetividade do intérprete, se constroem mutuamente. Além disso, como um bom leitor de Heidegger, Gadamer compreende que o intérprete encontra-se sempre em situação. Nesse sentido, quem interpreta, interpreta no e para o mundo atual, o que fica claro em seus escritos sobre a aplicação:

[...] se quisermos compreender adequadamente o texto - lei ou mensagem de salvação -, isto é, compreendê-lo de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, devemos compreendê-lo a cada instante, ou seja, compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar. (GADAMER, 2015, p. 408)

Talvez isso possa significar que, para Gadamer, compreender um texto pressupõe sua relação com o presente. No entanto, por mais que não sejamos capazes de, por empatia ou divinação, acessar a subjetividade originária do autor, devemos ainda

assim buscar reconstruir o mundo do texto, ou seja, compreender o contexto e as condições sob as quais determinada obra veio a ser.

A reconstrução de contextos faz parte da proposta inicial de Gadamer, mas em um segundo momento o autor também aponta para os limites da reconstrução histórica. Por mais que se busque reconstruir os mundos do passado, o indivíduo consegue fazer isso em maior ou menor medida, mas nunca de forma plena, uma vez que o intérprete está sempre inserido em suas próprias perspectivas, situações e temporalidade. (GRONDIN, 2012).

É impossível retornar plenamente ao mundo do passado porque esta prática trata-se, antes de tudo, de um exercício de abstração, empatia e imaginação. A reconstrução histórica do mundo do texto aparece de encontro com a distância histórica entre o intérprete e o mundo onde o texto foi produzido.

Essa distância incorre em diferenças linguísticas e culturais que alteram a forma como se compreende o texto. Gadamer sugere, portanto, que a compreensão é mediada por uma fusão de horizontes entre o passado e o presente, e não de uma recuperação literal do passado. Trata-se de um diálogo em que os sentidos podem ser constantemente renovados e reatualizados, isto é, continuam a dizer algo sobre o presente.

Heidegger pode ser ressaltado como alguém que exerceu grande influência sobre a trajetória filosófica de Gadamer e contribuiu para o desenvolvimento de suas ideias. A relação entre os dois autores é bastante próxima, ao ponto de Gadamer ser identificado também como um discípulo de Heidegger, tendo tal associação seus motivos, ainda que ambos não apresentem filosofias idênticas. (GRONDIN, 2012, p. 62).

Giovanni Moretto, filósofo italiano especializado em hermenêutica e conhecido por suas contribuições sobre o pensamento gadameriano, relembra em seu livro *La dimensione religiosa in Gadamer* (1997) um velho dizer de que Gadamer ‘urbanizou’ Heidegger, que andava pelos caminhos da floresta negra.

Giovanni ilustra a relação entre os dois explicando que enquanto Heidegger formulou uma filosofia hermenêutica, Gadamer realizou uma hermenêutica filosófica. (MORETTO, 1997, p. 12). De fato, Heidegger chega a afirmar em uma passagem que “A hermenêutica é coisa de Gadamer” (HEIDEGGER apud GRONDIN, 1999, p. 21),

pois foi Gadamer quem se enveredou pela teoria da compreensão com maior centralidade.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger elabora uma ontologia fundamental com inspiração na fenomenologia de Husserl (HIGHET, 2013), embora tenha tomado um caminho bastante distinto, por exemplo, no que se refere à compreensão do conceito de ‘vivência’, que em Husserl possui um sentido transcendental, enquanto Heidegger parte de uma abordagem mais existencial, que se pauta pelo mundo da vida. (GADAMER, 2015, p. 347). Como explica Richard Palmer, “Heidegger levou a fenomenologia pra facticidade, o que não foi muito aceito por Husserl.” (PALMER, 1986, p. 130).

A hermenêutica filosófica supõe que a pretensão por uma verdade supratemporal emerge precisamente de uma rejeição da própria temporalidade. A verdade, pensada de modo absoluto, é manifestamente encarada de forma apenas negativa: como o infinito, o não-temporal, etc. Aqui se expressa a autonegação da temporalidade humana. [...] A hermenêutica filosófica deixa inicialmente em paz a obsessão metafísica do supratemporal, cuja silenciosa historicidade apontamos, para dedicar-se, em sentido eminentemente fundamental, ao problema da temporalidade. (GRONDIN, 1999, p. 39).

Gadamer, por sua vez, pode ser considerado um dos principais expoentes da hermenêutica filosófica que floresceu no século XIX, apresentando em seu pensamento uma forte radicalização da linguagem enquanto condição de possibilidade das diversas expressões humanas. Sua filosofia traz uma série de continuidades em relação ao projeto de Heidegger, como a concepção central do *Dasein* assim como o aspecto de historicidade da compreensão. Nas palavras de Gadamer, “A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham *mundo*, nela se representa *mundo*.” (GADAMER, 2015, p. 571).

Como explica Luiz Rohden, em seu artigo chamado *Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer!* (2012), Gadamer adota algumas noções do pensamento heideggeriano, elaborando uma hermenêutica pautada pela temporalidade. No decorrer de *Verdade e Método*, o autor se refere a Heidegger em vários momentos, e dedica algumas partes do livro à sua reflexão filosófica, como em *O projeto de Heidegger de*

*uma fenomenologia hermenêutica; A elevação da historicidade da compreensão a um princípio hermenêutico e A descoberta de Heidegger da estrutura prévia da compreensão.*

De acordo com Etienne Highet em seu artigo sobre hermenêutica publicado no *Compêndio de Ciência da Religião* (2013), em Heidegger “O compreender entende-se como estrutura original do ser-no-mundo que é constitutivo do *Dasein* (*ser-aí*) humano. O existir possui uma estrutura hermenêutica e esta é o próprio *compreender-se* como ser projetando-se progressivamente na busca do sentido.” (HIGHET, 2013, p. 459).

A partir dessa colocação podemos perceber a importância fundamental da compreensão como desvelamento no pensamento de Heidegger. Gadamer, por sua vez, partindo do mesmo princípio, o que será comprovado no trecho abaixo em que ele fala sobre o *Dasein*, reafirma o caráter intrinsecamente linguístico do modo de ser humano, identificando a linguagem como condição de possibilidade de toda a experiência humana<sup>4</sup>.

A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito “hermenêutica” foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo. (GADAMER, 1997, p. 16)

A hermenêutica filosófica traz em seu cerne a ideia de que a produção de conhecimento que se desenvolve nas sociedades tem como condição de possibilidade a linguagem e é também mediada por ela. A compreensão humana no tempo<sup>5</sup> demanda a existência de narrativas e discursos, e da mesma forma que o sujeito

---

<sup>4</sup> De acordo com Jean Grondin, “Esse elemento universal da dimensão linguística – do sentido, do ser do entendimento – habilita a hermenêutica a alimentar uma pretensão de universalidade [...]. Desse modo, a hermenêutica ultrapassa o horizonte de uma reflexão sobre as ciências humanas para vir a ser uma reflexão filosófica universal sobre o caráter linguístico de nossa experiência do mundo e no próprio mundo.” (GRONDIN, 2012, p. 78-79)

<sup>5</sup> “O que o ser significa terá de ser determinado a partir do horizonte do tempo. A estrutura da temporalidade aparece assim como a determinação ontológica da subjetividade.” (GADAMER, 1997, p. 389)

interpreta o mundo através da linguagem, torna-se ele mesmo interpretado por essa linguagem, que aparece enquanto elemento constitutivo da subjetividade. (HIGHET, 2013).

A situação interpretativa não é mais a de uma pessoa que interroga e de um objeto, devendo aquele que interroga construir ‘métodos’ que lhe tornem acessível o objeto. Pelo contrário, aquele que interroga descobre-se como sendo o ser que é interrogado pelo tema (*Sache*). Numa situação destas o ‘esquema sujeito-objeto’ é enganador, pois o sujeito torna-se agora objeto. (PALMER, 1986, p. 170)

Essa crítica fundamental ao esquema sujeito-objeto possui várias camadas, mas pode ser abordada em Heidegger a partir da ideia de estrutura prévia da compreensão<sup>6</sup>, na qual o indivíduo está sempre inserido, e que é posteriormente retomada por Gadamer, que elabora o conceito de tradição.

Toda compreensão que se dirige a algum assunto em particular é baseada numa concepção ‘ontológica’ prévia – uma situação hermenêutica anterior. Nesse sentido, a hermenêutica pode ser entendida como a tentativa de ‘tornar explícita’ a estrutura de tal situação. (MALPAS, 2003).

É dessa forma que nas primeiras páginas de *Verdade e Método*, Gadamer direciona o caráter de sua abordagem a partir da seguinte colocação: “O que está em questão não é o que nós fazemos, o que nós deveríamos fazer, mas o que, ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevém, ou nos acontece.” (GADAMER, 1997, p. 14). A tomada de consciência hermenêutica significa a percepção do próprio ser afetado historicamente assim como a existência de pré-conceitos, que serão colocados em jogo no processo interpretativo.

Outra concepção elaborada por Heidegger e compartilhada por Gadamer trata-se do deslocamento da noção de verdade para um âmbito efetual, propondo a experiência de um desvelamento (*Aletheia*) progressivo em direção ao Ser, que nunca chega a tocá-

---

<sup>6</sup> “Toda compreensão pressupõe uma relação vital do intérprete com o texto, assim como uma relação prévia com o tema mediado pelo texto. A essa pressuposição hermenêutica é que dá o nome de *pré-compreensão*, porque evidentemente não é produto do procedimento compreensivo, já que é anterior a ele.” (GADAMER, 1997, p. 491)

lo de forma definitiva, uma vez que o *Dasein* se perfaz continuamente nessa relação hermenêutica com o mundo.

Heidegger compreende *Aletheia* como um processo dinâmico, em que o ser das coisas se desvela no horizonte humano de compreensão. Assim, a verdade não se trata de algo fixo, mas de um acontecimento, ou como veremos adiante, de um jogo, em que os sentidos são continuamente renovados.

Dada sua condição de temporalidade e de finitude, o ser-aí não pode se realizar completamente, o que cessaria o movimento da compreensão. Heidegger explica que o desvelamento do Ser possui algo de paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que algo se mostra, algo se esconde, sendo impossível a nós a percepção integral do Ser em todas as suas facetas.

Gadamer, por sua vez, explora também a ideia de um movimento dialógico, que pode ser compreendido em diferentes níveis interpretativos. Existe diálogo entre indivíduos, assim como do próprio indivíduo consigo mesmo, do indivíduo com a história e com a tradição. A consciência se projeta, criando em sua relação com o passado uma gama de novas possibilidades, sentidos e conexões entre as coisas, algo que afetará tanto a percepção do presente e do passado quanto as projeções de futuro.

A natureza dialógica da compreensão nos permite inferir que, para Gadamer, a compreensão não se trata de algo solitário ou puramente subjetivo, mas de um processo que deve incluir diferentes horizontes ou interlocutores, isto é, um processo que se realiza coletivamente. A linguagem, por sua vez, é a condição de possibilidade deste processo.

Neste diálogo entre o sujeito e o texto existe a possibilidade de uma  *fusão de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), mas para que isso ocorra é preciso que o intérprete reconheça, a princípio, que possui uma série de pré-conceitos e que sua subjetividade é, em certa medida, produto de uma tradição. Além disso, é necessário que o intérprete esteja aberto para ser afetado, interpelado pela obra em questão.

É necessário lembrar que o diálogo existe em diferentes níveis de interpretação. Para além deste diálogo mencionado, entre o indivíduo e o texto, o conceito de diálogo também pode ser observado, por exemplo, entre indivíduos. Gadamer ressalta que um

aspecto importante da natureza dialógica é o reconhecimento da autoridade, assim como do exercício de alteridade em relação à outra parte do diálogo.

Não existe diálogo quando uma parte fala sozinha, tampouco quando a outra não escuta. Para que a relação contribua com o entendimento mútuo é preciso atingir um nível verdadeiro de alteridade, a ponto do horizonte de ambas as partes de fato se ‘fundirem’ neste processo, dando origem a uma multiplicidade de novas percepções.

### **3. A crítica do método**

Um dos pontos centrais do pensamento gadameriano é a crítica que o autor faz em relação à metodologia das ciências humanas. Gadamer observa o desenvolvimento cultural e filosófico da Europa, a ascensão do Iluminismo e da Razão como a nova deusa da cultura. Ele percebe que o ideal cientificista deixava muito a desejar quando se tratava das questões do espírito, e que o labor das ciências humanas requer um certo ‘tato’, uma certa profundidade e até mesmo empatia.

Ela exige uma espécie de tato, necessitando para isso de aptidões espirituais de outra espécie, por exemplo, riqueza de memória e reconhecimento de autoridades, enquanto que a conclusão autoconsciente do cientista da natureza repousa unicamente na utilização da própria compreensão. (GADAMER, 2015, p. 39)

Na primeira parte de *Verdade e Método* (2015), Gadamer inicia sua escrita refletindo sobre o significado da tradição humanista para as ciências do espírito, expressão que, de acordo com o autor, se popularizou em grande parte devido ao tradutor da *Lógica* de John St. Mill. No entanto, ao utilizar o termo *moral sciences*, Mill não pretendia elaborar uma lógica própria das ciências do espírito, mas propor que o método indutivo, característico das ciências experimentais, deveria ser estendido também a elas. (GADAMER, 2015).

Gadamer também aborda a distinção epistemológica elaborada por Hermann Helmholtz, que mesmo ressaltando o significado das ciências do espírito, permanece centrado em uma característica lógica derivada de um ideal metodológico das ciências naturais, sendo sua distinção caracterizada como psicológica. (GADAMER, 2015).

No entanto, de acordo com Gadamer, Helmholtz compreende que o conhecimento histórico é complexo e singular, algo que o levou a dissertar sobre natureza e liberdade, conceitos que estão na base da filosofia kantiana, e a abordar a possibilidade da submissão voluntária a leis práticas e imperativos, uma vez dada a dificuldade de se criar leis naturais no âmbito da história.

As ciências do espírito lidam com questões fundamentalmente distintas daquelas abordadas pelas ciências naturais. Se soltarmos uma bola no ar, de acordo com a lei da gravidade, em condições habituais, ela deverá cair no chão. No caso do ser humano, ainda que tivéssemos acesso aos diversos fatores que exercem forças e influenciam o curso de determinada situação, ainda assim seria complicado prever com exatidão a ação que será tomada.

Nesse caso, o sistema não pode ser fechado, razão pela qual basear a ciência da história sob a indução e a pretensão de criação de leis gerais é insuficiente. “A experiência do mundo sócio-histórico não se eleva no nível de ciência pelo processo indutivo das ciências da natureza.” (GADAMER, 2015, p. 38).

Devemos notar também que “O conceito de ciência moderna foi cunhado pelo desenvolvimento da ciência da natureza do século XVII” (GADAMER, 2002, p. 49). Tratava-se de um momento em que as ciências naturais mostravam com vigor seu poder de manipulação da realidade, e igualmente um momento em que as narrativas religiosas decaíam em seu potencial explicativo. Podemos aqui citar alguns fatores que contribuíram para esse processo, como o movimento da secularização, os desdobramentos do iluminismo e a difusão de um ideal positivista<sup>7</sup> de racionalidade e de técnica.

---

<sup>7</sup> “A religião teria servido para *explicar os fenômenos naturais* numa época em que a ciência não existia, daí seu recurso a potências mágicas e demoníacas. A religião é vista aqui como uma pseudociência ou uma forma de animismo, extinto desde o advento da ciência moderna. Essa interpretação funcionalista da religião encontra-se desde a Antiguidade em Epicuro e Lucrecio, mas é uma leitura que Augusto Comte (1798-1857) popularizou quando distinguiu o estágio religioso (primitivo) do estágio positivista (científico) da humanidade. Essa concepção continua

Em um momento de profunda reflexão acerca da fundamentação e autonomia das ciências do espírito, Dilthey<sup>8</sup> compreende os problemas que surgem ao se adotar, para as humanidades, os métodos empíricos como via de regra. Ele distingue as ciências humanas a partir de seu caráter essencialmente compreensivo, direcionando a produção de conhecimento para o âmbito da história assim como também da linguagem. No mesmo sentido, Gadamer aponta em *Verdade e Método* que a crise das ciências humanas fez necessário o surgimento de novas formas de compreensão e atuação dessas ciências.

O pensamento exclusivamente analítico que se construiu na filosofia não pode interpretar os mitos devidamente porque encontra seus limites atrelados à pretensão de uma metodologia científica das ciências naturais que se configura enquanto busca pela correspondência da verdade. Aí reside a importância da distinção fundamental entre ciências naturais e ciências do espírito como elaborada por Dilthey. (MAKKREEL, 2021)

Apesar disso, Gadamer afirma em certo momento que “Dilthey também se influenciou pelos modelos das ciências da natureza.” (GADAMER, 2015, p. 41), lembrando uma resposta do autor a W. Scherer. Para Dilthey, é necessário um distanciamento para que possamos ter a história como objeto. Para Gadamer, existe uma história que se expressa em sua verdade e é compreendida em efeito, como acontecimento que se mostra atuante no próprio indivíduo, ideia que o autor elaborou sob o conceito de história-efetual.

Gadamer reafirma e desenvolve a crítica à adoção da metodologia das ciências da natureza pelas ciências do espírito, dizendo que as segundas ainda se compreendem em analogia com as primeiras. Ele afirma que “A autorreflexão lógica das ciências do espírito, que acompanha o seu efetivo desenvolvimento no século XIX, está completamente dominada pelo modelo das ciências da natureza.” (GADAMER, 2015, p. 37).

---

forte no imaginário popular, que acha naturalmente que a religião foi suplantada pela ciência.” (GRONDIN, 2012, p. 29)

<sup>8</sup> Wilhelm Christian Ludwig Dilthey nasceu em 19 de novembro de 1833, em Wiesbaden, Alemanha, e faleceu em primeiro de outubro de 1911, em Siusi allo Sciliar, na Itália. Filho de um teólogo da Igreja Reformada, estudou Teologia na Universidade de Heidelberg e Filosofia na Universidade de Berlim. (HIGHET, 2013)

No entanto, o autor explica que seu objetivo não é negar o caráter metodológico das ciências do espírito, tampouco reafirmar o conflito entre ciências da natureza e ciências do espírito. Ele ressalta que as duas trazem objetivos diferentes para o conhecimento, e sem dúvida “A utilização de métodos de certo também faz parte do trabalho das ciências do espírito.” (GADAMER, 2002, p. 49).

De acordo com Jean Grondin em *Hermenêutica* (2012), “Gadamer não tem nada contra o saber metódico enquanto tal, ele reconhece toda a sua legitimidade, mas avalia que sua imposição como o único modelo de conhecimento tende a nos tornar cegos a outros modos de saber.” (GRONDIN, 2012, p. 64).

Gadamer percebe, portanto, que as ciências da natureza e as ciências do espírito possuem objetivos e formas diferentes de se chegar ao conhecimento. Enquanto as ciências da natureza buscam medir, pesar e descrever seus objetos, muitas vezes com uma postura inocente em relação às influências da subjetividade, pretendendo-se como fatalmente objetivas e imparciais, nas ciências humanas nos deparamos com toda a complexidade existencial, simbólica, psicológica, social, assim como com toda a beleza expressa pelo arcabouço cultural da humanidade.

O método se funda sobre a distância do observador com relação a seu objeto. Ora, esse modelo de “entendimento a distância” é realmente apropriado às ciências humanas? O espectador não está sempre comprometido de certa maneira? Essa concepção do entendimento vem diretamente de Heidegger: entender é um “se entender a si mesmo”. (GRONDIN, 2012, p. 63)

#### **4. O que vem depois do martelo?**

##### **4.2. Formação, *sensu communis*, Juízo e Gosto**

Até aqui, vimos Gadamer utilizar o martelo. Tal expressão se baseia na semelhança entre alguns aspectos de sua filosofia e a de Nietzsche. Assim como Nietzsche, Gadamer percebeu e criticou a idolatria da ciência e da razão no mundo moderno. Da mesma forma, encontrou na arte e na brincadeira, no jogo, a via de acesso ao que há de mais especial no espírito humano.

Após a crítica aos ideais iluministas, Gadamer apresenta alguns caminhos que serão analisados parte a parte nesta dissertação. Inicialmente, ele recorre aos conceitos guias do humanismo, a saber, a Formação (*Bildung*), o *sensus communis*, o Juízo e o Gosto. “O que faz das ciências do espírito ciências pode ser compreendido bem melhor a partir da tradição do conceito de formação do que da ideia de método da ciência moderna.” (GADAMER, 2015, p. 54).

A Formação se origina na mística da Idade Média (GADAMER, 2015, p. 45), designando uma maneira de aperfeiçoamento de aptidões e habilidades. De acordo com Gadamer, “a ascensão da palavra “formação” desperta, antes, a antiga tradição mística, segundo a qual o homem traz em sua alma a imagem de Deus, segundo a qual foi criado, e que deve reconstruir em si mesmo.” (GADAMER, 2015, p. 46).

No mundo moderno a formação esteve muito ligada à noção de cultura, e ainda segundo o autor é possível afirmar que formar-se não se trata de uma tarefa técnica, mas sim de um processo interior em constante movimento e desenvolvimento. “Hoje, a formação está estreitamente ligada ao conceito de cultura e designa, antes de tudo, a maneira especificamente humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades.” (GADAMER, 2015, p. 45).

Ele dá o exemplo do material de ensino de alguma linguagem, que aparece como meio e não como fim, pois serve apenas para que o indivíduo domine aquela linguagem específica. Na formação, por outro lado, tudo aquilo que acontece e como acontece é apropriado e integrado pelo Ser. “Na formação nada desaparece, tudo é preservado.” (GADAMER, 2015, p. 47).

Assim, pode-se dizer que a formação não se trata de um saber ou conteúdo específico que é adquirido, mas sim de um conjunto de experiências e diálogos diversos do indivíduo com o mundo, com o Outro, com seu próprio tempo, com o passado, assim como também consigo mesmo. Nesse sentido, Gadamer explica que a formação não pode ser tomada como objetivo, isto é, não pode ser desejada.

Gadamer retorna a Hegel e apresenta a formação como algo essencialmente prático e que possui um caráter de elevação à universalidade, de reconhecer a si mesmo no ser-outro. Trata-se de um duplo movimento: num primeiro momento ocorre o alheamento e num segundo momento o retorno a si, que também já não é mais a mesma

consciência de antes, uma vez tendo experimentado a tradição e dialogado com seu conteúdo.

O *sensu communis* é apresentado como uma certa noção de comunidade, essencial para aqueles que se debruçam sobre as produções do espírito humano. Gadamer compreende que o conhecimento deve se orientar por esse senso comunitário assim como pela busca do bem comum. Trata-se de um fundamento ético que deve orientar os rumos da produção humana.

O autor retorna às formulações de Vico e traz um conceito que se desenrola a partir de um caráter essencialmente prático. Gadamer esboça uma relação com o conceito de *phronesis* de Aristóteles, que envolve não apenas um conhecimento técnico ou científico, mas a capacidade de julgar e agir corretamente em situações concretas da vida.

Quanto ao Juízo, trata-se igualmente de uma capacidade prática, que tem seu fundamento na tradição assim como no *sensu communis*. O juízo é uma mediação entre o universal e o particular e é inseparável dos pré-conceitos, pois é realizado sempre por um sujeito que está no mundo, em situação. Essa dimensão temporal e histórica é essencial para a compreensão da hermenêutica filosófica.

Gadamer resgata a origem do juízo na palavra *iudicium*, que indica uma virtude espiritual fundamental. Em certo momento, o autor escreve que aquele que não possui nenhum juízo é alguém incapaz de aplicar corretamente o que aprendeu e o que sabe. (GADAMER, 2015, p. 69). Essa afirmação ressalta o caráter essencialmente prático da filosofia gadameriana, pois indica novamente a importância não apenas do conhecimento teórico, mas principalmente da aplicação e da transmissão do conhecimento aprendido.

Na verdade, a atividade do juízo – de subsumir o particular no universal, de reconhecer algo como o caso de uma regra – não pode ser demonstrada logicamente. Por isso, o juízo se encontra sempre em uma situação de perplexidade fundamental devido à falta de um princípio que poderia guiar sua aplicação. (GADAMER, 2015, p. 69)

Com o objetivo de destacar a característica não-objetiva do juízo, Gadamer dá o exemplo do chantagista, que calcula as fraquezas das pessoas e efetua corretamente seus crimes, mas nem por isso possui ‘juízo’ no significado kantiano da palavra. Devemos notar que o juízo anda sempre junto com um senso de universalidade.

O gosto, por sua vez, é analisado por Gadamer a partir da estética kantiana. Ele se volta para a ideia do gosto como algo que não depende apenas de conceitos racionais, mas de um senso intuitivo, de um prazer ou desprazer, que pode ser considerado universal. “O gosto é, pois, algo como um sentido. Não dispõe de um saber prévio baseado em razões. Quando em questões de gosto algo é negativo, a pessoa não consegue dizer por quê.” (GADAMER, 2015, p. 76).

O surgimento do conceito do gosto no século XVII, cuja função social e vinculante já mencionamos, entra assim nos contextos da filosofia moral que vêm da Antiguidade. Esse é um componente humanista e com isso, em última instância, um componente grego, que se torna atuante no âmbito da filosofia moral determinada pelo cristianismo. A ética grega – a ética da medida dos pitagóricos e de Platão, a ética da *mesotes* criada por Aristóteles – é, num sentido profundo e abrangente, uma ética do bom gosto. (GADAMER, 2015, p. 80-81).

Na pré-história do gosto, ele possuía originariamente um sentido mais moral do que estético, e durante o Iluminismo, autores como Shaftesbury e Hume compreendiam o gosto como uma faculdade que é desenvolvida culturalmente, através de normas e valores compartilhados. Gadamer, por sua vez, apresenta a ideia do gosto como uma experiência histórica, que se desenvolve em um diálogo com a tradição. Ele faz uma crítica ao subjetivismo moderno, segundo o qual o gosto seria algo puramente subjetivo e individual, e o conecta ao ideal do *sensu communis*, percebendo que o gosto reflete algo de universal. Em Gadamer o gosto não é apenas individual, mas como fruto da tradição, comunica ideias presentes no seio de toda a comunidade.

O que perfaz a amplitude originária do conceito de gosto é justamente o fato de que com ele se está designando uma forma

própria de conhecimento. Ele pertence ao âmbito daquilo que, sob o modo do juízo reflexivo, engloba no individual o universal, sob o qual deve ser subsumido. (GADAMER, 2015, p. 78).

Pode-se dizer que o gosto constitui uma abertura ao diálogo com a obra. Para que isso aconteça, é preciso respeitar a singularidade da obra de arte e o contexto histórico em que ela foi produzida. Trata-se de reconhecer a alteridade da obra e permitir que ela nos interpele, estando dispostos a ampliar nosso horizonte de compreensão a partir da experiência produzida. (GADAMER, 2015).

Esses conceitos guias revelam aspectos importantes da filosofia de Gadamer, pois servem de base à uma nova fundamentação de sentido das ciências do espírito, que será acompanhada de uma reabilitação da tradição assim como da afirmação da arte como forma de conhecimento. Pode-se notar que existem alguns aspectos em comum entre os quatro conceitos anteriormente apresentados (Formação, *sensu communis*, Juízo e Gosto):

Primeiramente, nota-se que a ideia de comunidade é marcante em cada um dos conceitos. Na formação, a comunidade aparece como a depositária e transmissora da tradição, é aquela na qual o indivíduo deverá mergulhar simbolicamente para formar-se como indivíduo. O juízo deve ser guiado pelo *sensu communis*, que nada mais é que a percepção desse âmbito comunitário, e no gosto a comunidade também exerce grande influência, pois o gosto tanto pode caracterizar uma comunidade quanto é ele mesmo criação dela.

Pode-se perceber também que em cada um dos conceitos Gadamer busca sua dimensão prática, por exemplo, em sua percepção de que compreender é aplicar. Além disso, devemos notar que ao analisar os conceitos guias do humanismo, Gadamer está buscando a autonomia das ciências do espírito. Nesse sentido, formação, *sensu communis*, juízo e gosto aparecem como elementos que caracterizam o cerne singular da disciplina.

O autor destaca, no caso da formação, por exemplo, que “a consciência formada tem o caráter de um espírito.” (GADAMER, 2015, p. 54); no do juízo que trata-se de

uma aptidão espiritual; no gosto que, “O fenômeno do gosto pode ser definido como uma capacidade de discernimento espiritual.” (GADAMER, 2015, p. 77).

O que deve ser destacado das afirmações mencionadas é que a proposta gadameriana, ao recorrer aos termos argumentativos apresentados, defende o caráter *sui generis* das ciências humanas, isto é, a ideia de que as ciências do espírito devem possuir seu próprio sentido e método.

Jean Grondin nos dá uma pista em sua obra *Hermenêutica* (2012) sobre o motivo pelo qual Gadamer aborda os conceitos guias do humanismo:

O traço característico do humanismo é que ele não visa inicialmente produzir resultados objetiváveis e mensuráveis, como no caso das ciências metódicas da natureza. Ele espera, especialmente, contribuir para a formação (*Bildung*) e para a educação dos indivíduos desenvolvendo sua capacidade de julgar. (GRONDIN, 2012, p. 64)

Diferentemente das ciências naturais, que visam responder questões mensuráveis e das quais se pode extrair leis gerais, o sentido das ciências humanas para Gadamer não se reduz a essa perspectiva. Para compreender um texto é necessário ter uma formação e um senso de comunidade, ressaltando aqui a importância da coletividade no pensamento gadameriano, uma vez que estes conceitos mencionados estão ancorados na existência de uma comunidade, a qual o sujeito experimenta e através da qual tem contato com uma cultura e tradição específicas.

De fato, essa percepção de um sujeito em situação, isto é, que está inserido na cultura e na tradição, traz uma continuidade em relação à noção do *Dasein* heideggeriano e realiza uma ruptura com o ideal de objetividade das ciências da natureza, que muitas vezes possuem uma percepção de seus próprios métodos como algo descolado e independente da subjetividade e da história.

É comum a ideia de que para o físico menos importa a história da física e das teorias que já foram suplantadas do que a realidade atual da disciplina e sua capacidade de resolução de problemas. Em paralelo, no geral pode-se dizer que as ciências humanas

se fundamentam em grande parte pela tradição, através dos escritos e do legado daqueles que vieram antes.

A filosofia como também a história, disciplinas fundamentais à compreensão do mundo humano, possuem suas tradições e recorrem a autores e teorias, que não importa quanto tempo passe, estranhamente parece ainda sempre haver algo novo para ser dito sobre elas. Alguns autores, como Platão e Aristóteles, estão no início da história do pensamento, e ainda hoje dissertações e teses são feitas com o objetivo de interpretar suas filosofias.

Uma das diferenças entre as narrativas da cultura (os mitos, a filosofia, a literatura) e as narrativas das ciências da natureza, que também não deixam de ser em seu próprio modo narrativas culturais, é que as ciências da natureza geralmente não se percebem como fruto de uma cultura e de um momento particular, pois estabelecem os limites de seu discurso a partir de uma definição específica de verdade.

A supervalorização de um modelo de racionalidade e a exaltação dos ideais iluministas conduziram estruturalmente os físicos, químicos e matemáticos a formularem discursos sobre a realidade a partir de um paradigma metodológico segundo o qual o conhecimento por eles produzido independe de suas próprias subjetividades.

Não apenas eles, mas a sociedade em geral também passa a reafirmar esse paradigma. No entanto, a ontologia da linguagem proposta por Gadamer revela que no fundo de todo conhecimento humano existe a linguagem, e a interpretação da linguagem não é algo puramente técnico e imparcial, como veremos adiante.

### **4.3. Tradição e Autoridade**

De certo que quem foi criado numa determinada tradição cultural e de linguagem vê o mundo de uma maneira diferente daquele que pertence a outras tradições. De certo que os “mundos” históricos, que se dissolvem uns nos outros no decurso da história, são diferentes entre si e também diferentes do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, um mundo estruturado na linguagem, seja qual for sua tradição. (GADAMER, 2015, p. 577)

Uma das críticas centrais de Gadamer ao Iluminismo foi a que ele denominou como negação dos pré-conceitos e da autoridade. De acordo com o autor, o movimento iluminista trouxe consigo uma exaltação da racionalidade como critério de verdade supremo e a ideia de um sujeito radicalmente imparcial e atemporal como pressuposto mais adequado para o labor científico. Para Gadamer, no entanto, nas ciências do espírito os elementos da tradição podem aparecer como meios necessários para se chegar ao conhecimento.

Em sua análise, o autor compreende que o iluminismo criou uma falsa oposição entre tradição e razão, uma vez que ambos se configuram enquanto instrumentos de importância no âmbito da hermenêutica. Além disso, a própria razão deve também fazer parte da tradição, pois qualquer tipo de razão não pode existir independentemente de uma escola, de narrativas e teorias, de um movimento ou uma instituição, de pessoas e consciências que a sustentam, de um momento histórico e político delimitado.

A palavra “tradição” encontra sua raiz no latim “traditio”. O verbo é “tradire”, que significa “entregar”, “passar” algo a outra pessoa ou geração. Vivemos em um mundo permeado por diferentes culturas e tradições. Cada povo constrói sua identidade histórica, que se expressa em uma variedade de formas.

Falar sobre tradição, em sentido amplo, é falar sobre a história do mundo, mas se enganam aqueles que consideram essa história uma voz unívoca que ressoa através dos milênios. Antes, é uma multiplicidade de vozes, que muitas vezes se encontram em diálogo e disputa. Sobra para nós, sujeitos do presente, a questão de considerar quais dessas vozes continuaremos a ecoar e quais seguirão esquecidas, superadas.

No âmbito dos estudos sobre religião, autoridade e tradição são elementos que assumem papéis importantes na história, assim como em suas diferentes doutrinas. A exegese bíblica se orientou pela noção de sacralidade do seu texto, que por sua vez era fundamentada pela tradição e autoridade, sejam estas personificadas na igreja, para Católicos, ou na própria Bíblia, no caso dos protestantes.

Gadamer aponta que a visão de Lutero era de que a Sagrada Escritura podia ser interpretada por si mesma, não tendo a necessidade da tradição para compreendê-la. “E na reforma a hermenêutica protestante se desenvolve a partir da reivindicação de

compreender a Sagrada Escritura a partir dela própria (*sola scriptura*), frente ao princípio da tradição da Igreja Romana.” (GADAMER, 1997, p. 20).

Percebe-se, entretanto, que ainda assim a fé protestante trouxe consigo uma nova tradição reformatória, algo que é discutido pela teologia da Contra-reforma. (GADAMER, 2015, p. 242). No que tange a autoridade, podemos talvez dizer que ela não foi em si negada, mas apenas transportada das hierarquias da Igreja para o próprio texto bíblico, que passara a conter em si um caráter de autoridade.

Vale também apontar que ao comentar sobre a tradição hermenêutica cristã, Gadamer nota que, para Dilthey, a ideia de compreender os textos a partir deles mesmos pode trazer a necessidade de complementação com algum caráter dogmático, ainda que este não seja reconhecido. Além disso, Dilthey também argumenta que a hermenêutica alcança sua verdadeira essência quando deixa de estar a serviço de uma tarefa dogmática e assume uma função de instrumento histórico.

Enquanto material educativo, a literatura clássica sempre esteve presente, mas havia sido moldada por completo ao mundo cristão; também a Bíblia era, sem dúvida, o livro sagrado que se lia constantemente na Igreja, mas sua compreensão fora determinada pela tradição dogmática da Igreja e, segundo a convicção dos reformados, também obscurecida por ela. (GADAMER, 2015, p. 242)

Para além do contexto europeu, vale refletir também sobre as possibilidades de compreensão da tradição em solo latino-americano. A tradição latino-americana traz consigo uma série de práticas, costumes, sabedorias e modos de vida, que muitas vezes não apresentam sua fundamentação em explicações racionais ou científicas, mas baseiam-se no próprio elemento da tradição, ou como se diz de forma popular, “na palavra dos antigos”.

Analisando os conceitos de tradição e autoridade de forma abrangente, é possível perceber que eles podem aparecer, por exemplo, na imagem do aluno e do professor, mestre e discípulo, ou em diferentes hierarquias internas, como por exemplo, a figura do pai ou da mãe de santo nas tradições de matriz africana.

Esta não se trata de uma autoridade vazia ou tirânica, mas se constitui como uma relação de confiança e responsabilidade, pois aquele que assume o papel de dirigente de terreiro é incumbido da tarefa de conduzir seus filhos de santo para o bem-viver, para uma vida com axé. De acordo com José Beniste,

O Pai ou a Mãe-de-santo são as autoridades máximas dentro do Candomblé Ketú. Normalmente, são os donos de uma roça, ou seja, um lugar onde são cultuados todos os Axés e no qual os Orixás são adorados. O Pai ou a Mãe-de-santo são escolhidos pelos próprios Orixás para que os cultuem na Terra. Os Orixás os induzem a isto e fazem com que essas pessoas por eles “escolhidas” sejam naturalmente levadas à prática deste culto, até que assumam o cargo para o qual estão destinadas. (BENISTE, 1997, p. 87)

Outra possibilidade de pensar o conceito de autoridade num contexto não-europeu seria considerar, por exemplo, a autoridade do pajé como líder espiritual de uma comunidade indígena. Kaka Werá explica em sua obra *A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio* (1998), que as celebrações e iniciações indígenas possuem como objetivo ‘limpar a mente’ para que se possa compreender a tradição, isto é, “aprender a ler os ensinamentos registrados no movimento da natureza interna do Ser.” (WERÁ, 1998, p. 13). De acordo com ele, é da natureza dos povos indígenas reverenciar os ancestrais, e isso é feito como um sinal de gratidão.

Em gratidão e memória dos que amalgamam o pote-corpo para que a palavra habite, expresse e flua, existem os ritos, as cerimônias, as danças e os cantos sagrados. Como a terra é a própria materialização da expressão de todos os espíritos, alguns povos de passado recente chamam o conjunto de celebrações e ensinamentos de Tradição da Grande Mãe. (WERÁ, 1998, p. 14)

Da mesma forma, podemos lembrar aqui das primeiras páginas de *O Futuro Ancestral* (2022), escrito por Ailton Krenak, onde ele conta sobre a história de jovens yanomamis que navegavam por um rio em uma canoa, e diziam algo como: ‘Olha! Se

nos esforçarmos bastante, chegaremos mais perto de como era antigamente!'. Talvez esta seja uma boa ilustração para falar de tradição.

Existem muitos exemplos de contextos onde diferentes autoridades se efetuam. Pierre Verger aponta que a “Observância de uma hierarquia rígida é o instrumento que mantém permanentes as instituições, como o Estado, o exército e a religião.” (VERGER, 2003, p. 115). Da mesma forma, poderíamos nos questionar sobre a validade e manutenção dessas estruturas no tecido social.

Nos detendo às ideias gadamerianas acerca da tradição, devemos compreendê-la não como algo que se encontra no passado, mas que é considerado enquanto aspecto atuante no presente. Nesse sentido, toda a vida comum dos humanos é influenciada pela tradição, ou seja, é considerada um produto da história efetual, como denominada pelo autor.

A realidade dos costumes, p. ex, é e continua sendo, em sentido amplo, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento. É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação. (GADAMER, 2015, p. 372)

Na segunda parte de *Verdade e Método* (Vozes, 2015), a saber, *Os preconceitos como condição da compreensão*, Gadamer apresenta um primeiro tópico de nome *A reabilitação da autoridade e da tradição*. Mas qual seria o sentido de uma reabilitação? Podemos afirmar que reabilitar significa dar valor novamente a algo que foi perdido.

Uma das consequências do iluminismo, para Gadamer, foi a submissão de toda autoridade à razão. Durante o iluminismo “o conceito de autoridade acabou sendo referido ao oposto de razão e liberdade, a saber, ao conceito da obediência cega.” (GADAMER, 2015, p. 370-371). No entanto, isso não retrata a essência da autoridade. Para Gadamer, “a autoridade não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento.” (GADAMER, 2015, p. 371), e nisso consistiria a autoridade do educador, do cientista, do especialista, etc.

A autoridade não é a superioridade de um poder que exige obediência cega, proibindo de se pensar. A verdadeira natureza da obediência consiste, antes, no fato de não se tratar de um ato desprovido de razão, mas de um próprio mandamento da razão, pressupondo um saber superior no outro, um saber que ultrapassa o próprio saber. (GADAMER, 2002, p. 52)

No ocidente, as mais influentes autoridades religiosas são ou já foram a Bíblia e a Igreja. Com o advento do iluminismo, a autoridade em si não deixa de existir, mas apenas se transporta para outro objeto: a razão. Agora, torna-se a própria razão uma autoridade, que decidirá o verdadeiro e o falso através de seus critérios. “O espírito metodológico da ciência impõe-se por toda parte.” (GADAMER, 1997, p. 15). O erro do iluminismo, na concepção de Gadamer, foi colocar este conceito de razão para além de seus próprios limites, considerá-la como algo absoluto, deixando assim de perceber seus aspectos temporais e históricos.

No pensamento de Gadamer, a tradição pode ser entendida enquanto efeito da história assim como elemento constituinte da dimensão pré-compreensiva do sujeito, que o condiciona mas não necessariamente o determina, pois traz em si a possibilidade de abertura em direção a novos horizontes.

A experiência hermenêutica tem a ver com a *tradição*. É esta que deve chegar à experiência. Todavia, a tradição não é simplesmente um acontecer que aprendemos a conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma, como um tu. (GADAMER, 2015, p. 467)

É possível compreender a partir da afirmação mencionada que a tradição não deve ser pensada como algo estático: o indivíduo se encontra em constante diálogo com a história, ele interpreta o mundo e a si mesmo através dessa relação.

Gadamer indaga, portanto, se na hermenêutica das ciências do espírito não deveríamos restabelecer de modo fundamental o direito ao elemento da tradição. Isso não significa, no entanto, alguma espécie de conservadorismo, como veremos adiante. Trata-se de reconhecer que “[...] a herança cultural dos povos é antes de tudo uma tradição de formas e artes de domínio, de ideias, de liberdade, teleologias de ordem etc.” (GADAMER, 2002, p. 329), e que essas formas atuam na identidade coletiva e individual.

Reconhecer a tradição significa reconhecer a existência daquilo que veio antes. Não de forma a aceitá-lo ou reafirmá-lo cegamente, mas inclusive para criar antíteses torna-se necessário o conhecimento da história. “Tradição é conservação, e esta representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação.” (GADAMER, 2015, p.374).

Embora seja próprio da essência da tradição ser somente através de apropriação, faz parte também da essência do humano o poder romper, criticar e desfazer a tradição; e na nossa relação para com o ser aquilo que se realiza nos moldes do trabalho, da reelaboração do real, com vistas aos nossos fins, não será algo muito mais originário? (GADAMER, 2015)

No fim da década de 1960, Habermas foi um dos principais autores a elaborar uma crítica ao posicionamento de Gadamer em relação a tradição. Para Habermas, a tradição se trata sim de um grande veículo comunicador, mas existem influências relacionadas à realidade política e social que deturpam a natureza desses conhecimentos, tornando a tradição um reservatório de ideias que conseguiram se sobrepor sobre outras através do tempo, ou que eram defendidas por grupos sociais detentores de poder mais abrangente. (HABERMAS, 2013)

A experiência da hermenêutica profunda nos ensina que na dogmática do contexto de tradição não apenas se impõe a objetividade da linguagem em geral, mas também a representatividade das relações de poder que deformam a intersubjetividade do entendimento como tal e distorcem sistematicamente a compreensão linguística cotidiana. Daí que todo consenso no qual a compreensão termina fique em princípio sob a suspeita de ter sido imposto pseudo-comunicativamente. (HABERMAS, 2009, p. 330)

As colocações de Habermas trazem um ponto relevante à discussão sobre o tema. Talvez, levar em conta as relações de poder assim como as ideologias envolvidas na transmissão dos conhecimentos tradicionais seja algo que possa alargar o horizonte de compreensão acerca da própria tradição. Ainda assim, Gadamer nos atenta para o fato de que a tradição é um processo vivo de criação, e isso se distingue da ortodoxia.

Se a indagação no âmbito das ciências humanas parte apenas de uma fundamentação positivista ou cientificista, como seria possível nos debruçarmos sobre as filosofias e doutrinas antigas, que do ponto de vista desta racionalidade muitas vezes

são acusadas de terem se tornado obsoletas, ou de serem retratos de momentos primitivos do ser humano? O elemento da tradição, quando considerado nas ciências do espírito, contribui para a preservação de diferentes âmbitos de sentido. Gadamer escreve:

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento. (GADAMER, 2015, p. 372).

Nesse sentido, o autor propõe que a experiência da compreensão de uma tradição não se dá como um comportamento subjetivo frente a um objeto dado. Devemos, antes de tudo, nos perceber como parte daquilo que é percebido, e isso significa estar frente à história efetual. Trata-se de buscar explicitar os próprios pré-conceitos e compreender que “para poder nos deslocar a uma situação precisamos já sempre possuir um horizonte.” (GADAMER, 2015, p. 403).

Ainda nesse sentido, Gadamer aponta que “Esse ato de deslocar-se não se dá por empatia de uma individualidade com a outra, nem pela submissão do outro aos nossos próprios padrões. Antes, significa sempre uma ascensão a uma universalidade mais elevada que supera tanto nossa própria particularidade quanto a do outro.” (GADAMER, 2015, p. 403).

Gadamer busca fazer uma reabilitação da tradição, pois não vê incompatibilidade entre tradição e razão, como propunha o iluminismo. Mas não se trata de exaltar a tradição, como foi feito no romantismo ou como é defendido pelo conservadorismo.

Trata-se de reconhecê-la enquanto elemento atuante no mundo e na subjetividade. Gadamer afirma que “A experiência hermenêutica é um encontro entre a herança e o horizonte do intérprete.” (GADAMER, 2002, p. 210). Nesse sentido, devemos deixar de pensar o indivíduo como algo aquém da temporalidade que o constitui.

Assim, voltando ao capítulo em questão, Gadamer se pergunta sobre a possibilidade de pré-conceitos legítimos. “Se existem preconceitos justificados que possam ser produtivos para o conhecimento, então voltamos a confrontar-nos com o problema da autoridade.” (GADAMER, 2015, p. 370).

Ele faz uma crítica à ideia de preconceito como “juízo falso” que foi desenvolvida no Iluminismo, propondo uma teoria dos preconceitos enquanto elementos pré-compreensivos, determinados pelo mundo social e histórico, assim como pela cultura na qual estamos inseridos. “Partíamos então do fato de que uma situação hermenêutica está determinada pelos preconceitos que trazemos conosco.” (GADAMER, 2015, p. 402). Estes pré-conceitos devem ser reconhecidos<sup>9</sup> para que sejam incluídos no jogo da compreensão, do contrário, exercerão sua influência de forma despercebida.

Dentro ou fora das ciências não pode haver compreensão sem pressupostos. De onde nos vêm os pressupostos? Da tradição em que nos inserimos. Essa tradição não se coloca contra o nosso pensamento como um objeto de pensamento; antes é produto de relações, é o horizonte no interior do qual pensamos. (PALMER, 1986, p. 186).

Estar disposto a colocar em jogo os próprios preconceitos é o que constitui, em parte, a abertura hermenêutica necessária para que se possa compreender determinada coisa. O problema está em quando o indivíduo, possuindo tais pré-conceitos (como todos os possuem), não reconhece em si os preconceitos que possui.

Isso cristaliza parte de suas ideias e dificulta o diálogo, pois ao não reconhecer a si mesmo o indivíduo não coloca seu mundo para jogo no diálogo, mantendo ideias intocadas dentro de si, exercendo cada vez mais uma influência oculta sobre os conteúdos acessados no curso da vida.

Daí surge a necessidade de uma postura dialógica frente o objeto de estudo das ciências humanas. Trata-se de compreender que a realidade não se trata de algo estático. Deve-se perceber-se como parte da tradição, como também o fato de que a tradição está em contínua transformação, aberta aos desafios do tempo, da linguagem e de outras tradições.

---

<sup>9</sup> “Todo encontro com a tradição realizado graças à consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente.” (GADAMER, 2015, p. 405)

## 5. A experiência da verdade na arte

A primeira parte de *Verdade e Método* é intitulada *A liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte*. Trata-se de um título bastante sugestivo. Pode-se perceber que Gadamer não fala em *responder* a questão da verdade através da experiência da arte, mas em *liberar* a própria questão. Os subtópicos da primeira parte são denominados *A superação da dimensão estética* e *O problema do método*.

Quanto ao primeiro tópico, Gadamer identifica na tradição a criação de diferentes áreas do conhecimento, que possuem um valor de organização do saber mas que acabaram por ‘recortar’ os fenômenos da realidade com uma tesoura que existe apenas no ideal humano. Ele explica que da história criou-se a ciência histórica, assim como da arte criou-se uma consciência estética. Esse tipo de racionalização delimita domínios próprios, mas acaba por, muitas vezes, afastar daquilo sobre o que procuramos falar.

Aqui a investigação científica que se dedica à chamada ciência da arte tem consciência desde o princípio de que não pode substituir nem suplantar a experiência da arte. O fato de experimentarmos a verdade numa obra de arte, o que não se alcança por nenhum outro meio, é o que dá importância filosófica à arte, que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. (GADAMER, 1997, p. 31).

Talvez uma das mais renomadas e conhecidas colocações de Gadamer seja a de que “*O ser que pode ser compreendido é linguagem.*” (GADAMER, 1997, p. 687). De fato, ela expressa uma característica de sua hermenêutica, que terá na linguagem seu fundamento central. Grondin chega a afirmar que “Em Gadamer o aspecto linguístico é

radicalizado de forma marcante. A linguagem é tão fundamental ao ponto de podermos afirmar que “não existiria pensamento sem linguagem”.” (GRONDIN, 2012, p. 76).

Chamo atenção para as palavras de Gadamer na página vinte e três de *Verdade e Método*, em que ele se refere à sua célebre citação:

A frase “o ser que se pode compreender é linguagem” deve ser lida nesse sentido. Ela não significa o domínio absoluto daquele que compreende sobre o ser; ao contrário, diz que o ser não é experimentado onde algo pode ser construído e assim concebido por nós mesmos, mas lá onde aquilo que acontece pode ser simplesmente compreendido. (GADAMER, 2015, p. 23)

Talvez o trecho acima possa nos ajudar a entender o que Gadamer quis dizer naquele momento assim como abrir alguns caminhos de reflexão. Quando ele escreve que “Ela não significa o domínio absoluto daquele que compreende o ser”, parece aqui manter uma posição cética, que compreende os limites do conhecimento humano. Dizer que “O ser que pode ser compreendido é linguagem” não é o mesmo que dizer “*Todo* o ser pode ser compreendido através da linguagem” ou tampouco “A linguagem é algo que permite compreender o ser completamente”.

Continuando, ele escreve: “[...] o ser não é experimentado onde algo pode ser construído e assim concebido por nós mesmos, mas lá onde aquilo que acontece pode ser simplesmente compreendido.” (GADAMER, 2015, p. 23). Aqui, pode-se perceber que a noção de experiência adquire um caráter importante, pois subsiste como algo anterior às formalizações do conhecimento humano.

A ideia de que o ser não é experimentado onde algo pode ser construído e concebido por nós mesmos é importante pois o autor dá a entender que existe um lugar onde, em suas palavras, “aquilo que acontece pode ser *simplesmente* compreendido”, se referindo novamente ao âmbito da experiência assim como da noção da compreensão como um acontecer.

Seguindo o caminho das propostas de Gadamer em relação aos rumos das ciências do espírito, deve-se notar que a arte aparece como elemento central de sua

filosofia. Ele aborda a estética a partir do conceito de experiência, propondo uma revitalização do conceito e estabelecendo sua crítica à tradição estética.

Em busca de outro modelo de saber, diferente do modelo da ciência metódica, Gadamer vai se inspirar, na primeira parte de *Verdade e Método*, na experiência da arte. A obra de arte não oferece apenas uma fruição estética, ela é, num primeiro momento, um *encontro de verdade*, afirma firmemente Gadamer. Reduzir a obra de arte a uma questão puramente estética é fazer o jogo da consciência metódica, que reivindica um monopólio sobre a noção de verdade, limitada à ordem daquilo que é cientificamente cognoscível. Não, dirá Gadamer, é preciso também reconhecer que a obra de arte tem sua verdade. (GRONDIN, 2012, p. 64)

Gadamer advoga em favor de uma compreensão experiencial da verdade e da arte, observando que a compreensão de uma obra é algo que nunca pode ser finalizado por completo, pois está em constante desenvolvimento e transformação. Da mesma forma, a obra de arte não deve ser considerada apenas uma expressão do imaginário do artista, mas aparece como produção de um determinado momento histórico e de uma sociedade como um todo, faz parte de uma tradição.

Eu parto, antes, do fato de que as ciências históricas do espírito, nos moldes como elas procederam ao romantismo alemão e impregnaram-se do espírito da ciência moderna, administram uma herança humanista que as distingue de todas as outras investigações modernas e as aproxima de uma experiência completamente diferente e fora do âmbito da ciência, aproxima-se especialmente da experiência da arte. (GADAMER, 2015, p. 14-15)

Em *Verdade e Método*, a experiência da arte aparece como algo que suplanta o âmbito do conhecimento metodológico, o que acontece também de forma semelhante com a experiência da tradição histórica, que mesmo sendo transformada em objeto pela ciência, como a consciência estética fez com a experiência da arte, acaba ela mesma manifestando-se em sua verdade, o que Gadamer chamou de história-efetual. (GADAMER, 2015, p. 31). Ele escreve: “A fecundidade do conhecimento das ciências

do espírito parece mais próxima à intuição do artista do que ao espírito metodológico da investigação.” (GADAMER, 2002, p. 49).

Nesse contexto, a arte, assim como as ciências humanas em geral, não deve ser questionada em termos de verdadeiro ou falso, pois não obedece à lógica da ciência moderna. “Antes, a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que a experimenta.” (GADAMER, 2007, p. 155). Isso significa que uma correta hermenêutica se trata antes de se permitir experimentar um texto do que de efetuar um juízo sobre ele. A linguagem poética possui algo de valoroso em si mesma, na própria *experiência* que dela temos.

Tal como na experiência da arte, estamos às voltas com verdades que suplantam fundamentalmente o âmbito do conhecimento metodológico, algo semelhante se dá também no conjunto das ciências do espírito, onde nossa tradição histórica, mesmo sendo transformada em todas as suas formas em *objeto* de pesquisa, acaba, ela mesma, *manifestando-se em sua verdade*. A experiência da tradição histórica vai fundamentalmente além do que nela se pode investigar. Ela não pode simplesmente ser classificada como verdadeira ou falsa, no sentido determinado pela crítica histórica; transmite sempre a verdade, da qual devemos *tirar proveito*. (GADAMER, 1997, p. 31).

As contribuições das ideias gadamerianas para o estudo dos mitos e antigos textos sagrados no mundo contemporâneo se dá a partir desta elaboração experiencial da arte, segundo a qual devemos entrar em seu próprio jogo, adentrar o mundo da obra de arte (assim como no mundo do texto) e dialogar com seus sentidos.

Com o advento do Iluminismo, o conceito de verdade passa a ser regulado por um modelo empiricista e as produções mitológicas e poéticas foram relegadas ao mundo das ilusões, algo vastamente discutido por diversos autores, entre eles Paul Ricoeur e Mircea Eliade, sob o conceito de dessacralização.

No entanto, a hermenêutica filosófica de Gadamer nos permite perceber que muito antes de visar responder a uma dicotomia de verdadeiro ou falso, os poetas expressavam em seu discurso ideais existentes na comunidade. De acordo com José

Severino Croatto, “As histórias e narrativas sagradas são, em última instância, mitos. Estão longe do que poderia ser chamado de falsidade. Trata-se de profundas expressões do imaginário humano.” (CROATTO, 2010, p. 65).

Através de sua própria lógica interna e se utilizando da linguagem simbólica<sup>10</sup>, os mitos trazem consigo uma abertura para a multiplicidade de sentidos, são portadores de um grande potencial explicativo e foram também elementos fundamentais para o desenvolvimento das diferentes civilizações, ecoando através dos tempos até os dias atuais, em que as narrativas e figuras mitológicas continuam a ser apropriadas pelos meios de produção cultural, como no cinema, na literatura, entre outras artes. Segundo Jean-Pierre Vernant, “Acabou-se o tempo em que se podia falar do mito como se se tratasse da fantasia individual de um poeta, uma fabulação romanesca, livre e gratuita. Até mesmo nas variações às quais se presta, um mito obedece a limitações coletivas bastante estritas.” (VERNANT, 2009, p. 25).

Narrativas são relacionadas com a construção de nossas identidades como indivíduos e com as memórias elaboradas das comunidades às quais pertencemos. É dessa predisposição narrativa que surge aquela que é a narrativa por excelência da religião: o mito. As narrativas têm o poder de modelar a realidade, uma vez que elas são teleológicas, isto é, são direcionadas para um fim, [...]. As narrativas fazem parte dessa tendência humana de dar sentido ao mundo. (NOGUEIRA, 2015, p. 447)

Paul Ricoeur, um dos principais expoentes da hermenêutica contemporânea e estudioso dos mitos e símbolos religiosos, aponta que “O momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e da restauração. Esquecimento das hierofanias, dos sinais do sagrado, da perda do próprio homem enquanto algo pertencente ao sagrado.” (RICOEUR, 2017, p. 367).

Ricoeur denuncia que a filosofia leu os mitos<sup>11</sup> como se fossem contos de fadas, reduzindo assim suas potencialidades. Segundo Ricoeur, “O mito possui a capacidade

---

<sup>10</sup> Em *As Linguagens da Experiência Religiosa*, Croatto afirma que “O símbolo é a linguagem básica da experiência religiosa. Funda todas as outras. Tem um valor essencial que é necessário destacar mais uma vez: o símbolo “faz pensar”; o símbolo “diz sempre mais do que diz”. É a linguagem do profundo, da intuição, do enigma. Por isso é a linguagem dos sonhos, da poesia, do amor, da experiência religiosa.” (CROATTO, 2010, p. 117)

<sup>11</sup> “Por mito entenda-se aqui a descrição que dele é feita hoje em dia pela história das religiões: não uma falsa explicação através de imagens e fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos

de “desvelar o elo entre o homem e o seu sagrado” (RICOEUR, 1978, p. 22), mas parece não atender às exigências modernas do pensamento científico, a ponto de ser considerado muitas vezes como uma forma primitiva e obsoleta de conhecimento da realidade.

Após a crítica à tradição metafísica elaborada por Heidegger, pode-se dizer que não fazia mais sentido ao labor filosófico formular expressões aos moldes da velha metafísica. Assim, a questão diretamente relacionada ao Ser é em parte substituída pela análise semântica dos discursos contidos na tradição, que carregam em si múltiplas oportunidades e caminhos de interpretação.

Os textos são aqui tomados, prioritariamente, como “testemunhas” e acesso a mundos socioculturais dinâmicos que os fizeram, viram-nos nascer e lhes conferiram os contornos, mundos estes que de outra forma seriam quase ou totalmente inacessíveis. (VASCONCELOS, 2022, p. 618).

Quando alguém se dispõe a realizar uma hermenêutica de antigos textos sagrados ou de narrativas mitológicas, é preciso lembrar que não se trata de *explicar* o texto, ou de buscar seu valor de verdade de forma literal, mas de viver a experiência que a obra de arte propõe. Segundo Ricoeur, “o mito é ele mesmo um convite à gnose.” (RICOEUR, 2017, p. 183).

Nesse mesmo sentido, Gross afirma que a tarefa do intérprete religioso não está em descobrir o que está escrito, mas sim em olhar para onde o texto aponta. “Toda vez que se tenta reduzir a linguagem simbólica dos textos religiosos a proposições puramente racionais - seja sob a forma teológica, seja moral - o que se verifica é a presença de elementos absurdos ou paradoxais sob uma forma pretensamente lógica.” (GROSS, 1999, p. 47).

Ao aludir aqui às narrativas mitológicas juntamente com as poéticas, percebe-se que neste ponto fica um pouco difícil de discernir os limites entre arte e religião, ao menos no contexto grego. Isso não é por acaso, uma vez que devemos, de fato, perceber as interseções entre ambos. Adotando a perspectiva gadameriana, uma separação intransponível não se faz necessária, principalmente quando se trata do contexto da Grécia Antiga.

---

homens dos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo.” (RICOEUR, 1972, p. 21)

Como ele diz em um de seus exemplos, um artefato religioso antigo, quando colocado em um museu, não perde sua dimensão espiritual. Um templo pode ser ao mesmo tempo objeto de uma contemplação estética como a casa dos deuses. Arte e religião se retroalimentam, e os dois âmbitos são coexistentes.

Dever-se-ia reconhecer e admitir que uma antiga imagem de deuses, por exemplo, que não foi representada no templo como obra de arte para um desfrute estético da reflexão, e que hoje tem a sua representação no museu moderno, contém em si o universo da experiência religiosa, da qual ela procede, tal como ela se nos apresenta hoje, e isto tem a consequência significativa de que esse seu mundo pertence ainda também ao nosso mundo.” (GADAMER, 1997, p. 18)

Gadamer explica que “arte” é uma criação moderna, que separou certas produções e atividades do âmbito comum da vida. A partir do Iluminismo a arte passou a ser concebida como algo que deveria ser contemplado desinteressadamente, que poderia trazer algum tipo de elevação. “A partir do momento em que a oposição entre realidade e aparência cunha o conceito de arte, [...] A arte torna-se um ponto de vista próprio e alicerça uma pretensão de predomínio próprio e autônomo.” (GADAMER, 2015, p. 132).

No entanto, Gadamer nos apresenta uma noção de arte que se encontra enraizada em contextos culturais, sociais e religiosos. Quando observamos, por exemplo, os retábulos eclesiásticos, os pórticos da antiguidade, um quadro em uma casa qualquer ou encenações teatrais, encontramos essa dimensão da arte na construção do mundo humano. De acordo com Gadamer, a arte feita para se viver em torno dela não cabe em um museu<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> “O museu, p. ex., não é simplesmente um acervo que se tornou público. Mais do que isso, os antigos acervos espelhavam (nas cortes e nas cidades) a escolha de um determinado gosto e continham preponderantemente trabalhos de uma mesma “escola”, concebida como exemplar. O museu, ao contrário, é o acervo desses acervos e é muito significativo que ele alcance sua perfeição ocultando sua própria procedência desses acervos, quer através de uma reordenação histórica do conjunto, quer através da complementação mais abrangente possível.” (GADAMER, 2015, p. 137).

O que define a consciência estética é justamente essa capacidade de distinguir a intenção estética de tudo que não é estético. [...]. Diferencia a qualidade estética de uma obra de todos os momentos de conteúdo que nos determinam a uma tomada de posição moral, religiosa e também quanto ao conteúdo e só se refere à obra em seu ser estético. (GADAMER, 2015, p. 135-136)

Assim como o sentimento fundante da religião, a obra de arte também não pode ser explicada totalmente, tampouco racionalizada sem perder camadas de sentido. Na obra de arte, assim como na gnose, o conhecimento deve ser vivido, isto é, experimentado, e isso acontece no contexto de um movimento dialógico com a tradição. “Uma vez que encontramos no mundo a obra de arte e em cada obra de arte individual um mundo, esta não continua sendo um universo estranho onde, por encantamento, estamos à mercê do tempo e do momento.” (GADAMER, 2015, p. 149).

É preciso notar que há algo de transcendental na poesia, e ao mesmo tempo que as narrativas espirituais, que se dirigem diretamente ao transcendental, podem ser extremamente belas e poéticas. Os mitos são narrativas fundamentais à compreensão da existência humana no mundo. “Os mitos são narrativas coletivas, contadas a partir de um discurso metafórico, que tratam das questões mais íntimas de uma sociedade.” (OLIVEIRA, 2022, p. 65).

## **5.1. O conceito de jogo**

Se considerarmos o uso da palavra “jogo” dando preferência ao chamado significado figurado, resultará o seguinte: falamos do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no rolamento, do jogo articulado dos membros, do jogo das forças, do jogo das moscas, até mesmo do jogo das palavras. Nisso sempre está implícito o vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo, onde termine. (GADAMER, 2015, p. 156)

Com o objetivo de compreender a ordem da mediação entre o indivíduo e a tradição, Gadamer utiliza o conceito de jogo como um fenômeno que possui suas próprias regras e dinâmica. A característica principal do jogo é que ele tem sua finalidade em si mesmo, ou seja, não possui um propósito externo. “A fim de pensar esse encontro com a verdade, Gadamer propõe partir da noção de “jogo”: entender uma obra de arte é deixar-se levar por seu jogo.” (GADAMER, 2015, p. 65).

Gadamer busca libertar o conceito de jogo do significado subjetivo que possui em Kant e Schiller. Nesse sentido, o autor argumenta que o jogo, assim como a obra de arte, possui uma dinâmica própria que não depende completamente do espectador.

Quando falamos de jogo no contexto da experiência da arte não nos referimos ao comportamento, nem ao estado de ânimo daquele que cria ou daquele que desfruta do jogo e muito menos à liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas ao modo de ser da própria obra de arte. (GADAMER, 2015, p. 154).

A entidade principal no jogo é o próprio jogo, enquanto a individualidade do jogador deve assumir um papel, submeter-se às regras do jogo em função do movimento total do jogo. Os jogadores devem se subordinar ao jogo, assim participando dele e fazendo parte de algo maior. “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.” (GADAMER, 2015, p. 65).

Gadamer argumenta que “Todo jogar é um ser-jogado. O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador.” (GADAMER, 2015, p. 160). Assim como acontece com a obra de arte, o jogo não é algo que pode ser analisado de fora. Para compreendê-lo é necessário participar de sua verdade, deixar-se submeter à sua própria dinâmica.

Como em todo jogo, os atores representam seus papéis, e assim o jogo torna-se representação, mas o próprio jogo é conjunto de atores (Spielern) e espectadores. De fato, é aquele que não

participa do jogo mas assiste quem faz a experiência mais autêntica e que percebe a “intenção” do jogo. Nele o jogo (a representação) eleva-se à sua identidade própria. (GADAMER, 2015, p. 164)

Assumir um papel não se trata apenas de simular ou atuar, mas de entregar-se completamente a algo que é fim em si mesmo, de deixar a própria existência de canto por um momento para deixar-se absorver pela dinâmica do jogo. De acordo com Gadamer, “A estrutura ordenadora do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o assim da tarefa da iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência.” (GADAMER, 2015, p. 158).

Outra característica fundamental do jogo é a repetição, uma vez que seu modo de ser é autorrepresentação. “O movimento que é jogo não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em constante repetição.” (GADAMER, 2015, p. 156). Quando se fala do xadrez, por exemplo, é possível perceber que as regras do jogo assim como a disposição das peças continuam sempre as mesmas, no entanto a cada momento em que duas pessoas jogam novas partidas, diferentes jogadas e surpresas se apresentam. “O sujeito do jogo não são os jogadores. Ele simplesmente ganha representação através dos que jogam o jogo.” (GADAMER, 2015, p. 155).

O modo de ser do jogo [...] não implica a necessidade de haver um sujeito que se comporte como jogador, de maneira que o jogo seja jogado. Ao contrário, o sentido mais originário do jogar é o que se expressa na forma medial. Assim, por exemplo, costumamos falar que algo “está jogando” em tal lugar ou em tal momento, que algo está se desenrolando como jogo, que algo está em jogo. (GADAMER, 2015, p. 157).

Henrique Lott (2007) identifica no conceito de festa, assim como no jogo, uma característica de repetição que permite ao jogador sair do tempo cronológico e adentrar em uma outra espécie de temporalidade, o que acontece também no caso do ritual. Através da repetição o jogo se perpetua, construindo um espaço onde as normas do cotidiano são suspensas, e fornecendo um espaço à parte, onde os elementos do jogo deverão atuar.

Gadamer postula que o jogo atinge seu alcance como arte pela configuração (*Gebilde*), que refere-se ao momento em que a obra transcende seu criador, adquirindo autonomia própria. “A essa mudança em que o jogo humano alcança sua verdadeira consumação, tornando-se arte, chamo de *transformação em configuração*.” (GADAMER, 2015, p. 165).

Johan Huizinga, pensador holandês que dissertou extensivamente sobre o conceito de jogo (*Homo Ludens*), já havia identificado que o jogo ocorre em um “espaço-tempo” distinto, criando um mundo à parte. Huizinga propõe que as diferentes instituições humanas, como a política, a cultura, a arte e a religião possuem sua origem nas atividades lúdicas, e já percebe a existência de uma dimensão ritual do jogo.

Podemos traçar igualmente em Gadamer alguns paralelos entre o jogo, a arte e a religião. Assim como o jogo, a obra de arte e a religião se configuram pela capacidade de criar um “mundo à parte”, onde passam a valer suas próprias regras e leis. “Em princípio, percebemos aqui o *primado do jogo* face à consciência do jogador.” (GADAMER, 2015, p. 158).

Da mesma forma, aquele que quer compreender uma obra de arte deve deixar-se tomar pela própria obra, participar de sua verdade em experiência. Já aquele que busca compreender um ritual, deve participar dele, submeter-se às regras e dinâmica do rito para que ele aconteça. É possível perceber tanto no jogo, na arte quanto na religião, o movimento de criação de um horizonte compartilhado, em que os indivíduos são absorvidos por uma dinâmica maior, transcendendo o seu âmbito individual.

Huizinga também elabora a ideia de que cada jogo exige seu espaço de jogo. No âmbito religioso, Mircea Eliade dissertou sobre a divisão do espaço para o homem religioso, afirmando a determinação de espaços sagrados e espaços profanos. De fato, admitindo a correlação entre jogo e ritual, podemos perceber que os diferentes rituais religiosos acontecem em seu espaço delimitado específico, seja este a igreja, o terreiro, o templo ou a própria natureza, considerada desde o início dos tempos como um espaço sagrado e repleto de presenças espirituais.

No caso da Umbanda, uma das mais tradicionais expressões religiosas brasileiras, a feitura de oferendas, quando se é entregue na natureza, exige que antes de iniciar os trabalhos seja delimitado um espaço para o ritual chamado assentamento, o

que pode ser feito com a manipulação de velas, rezas, movimentos com as mãos e principalmente intenção. Isso é feito com o objetivo de criar um espaço de proteção para trabalhar espiritualmente sem as interferências de forças consideradas negativas ou inferiores, que podem vir a atrapalhar a concentração do umbandista. (SARACENI, 2023)

Antes de tudo isso, é necessário que se acenda uma vela para Exu em um lugar diferente daquele em que será realizada a oferenda para o orixá, uma vez que Exu é cultuado como o mensageiro, aquele que realiza a abertura dos portais entre a terra e o mundo espiritual. Exu guardará o campo do médium de possíveis ataques e deixará o caminho aberto para que o praticante possa entregar seus trabalhos.

Cada guia e orixá possuem artefatos, comidas, bebidas, cores e velas específicas que devem ser utilizadas para sua reverência, sendo necessário se atentar para as regras do jogo e não utilizar os elementos errados, podendo assim incorrer em *quizila*. Para Oxalá, pode-se utilizar um pano da cor branca, velas e vinho branco, assim como pães, mel e água em cálices ou copos. Para Oxóssi devem ser panos e velas verdes, cerveja branca e fubá. Para os Pretos e Pretas-Velhas, um copo de café, tabaco e algumas flores, como o crisântemo ou o lírio branco. (SARACENI, 2023).

A dinâmica de alguns rituais da Umbanda são utilizados aqui a título de exemplo, pois na variedade de elementos utilizados para se ofertar um orixá e o fato de que cada orixá possui elementos específicos que devem ou não podem ser incluídos em sua oferenda, podemos traçar aqui uma relação com o conceito de jogo, pois trata-se de um conjunto de regras, promovidas por uma doutrina e fundamentadas pela sua própria tradição, que visam antes de tudo permitir ao médium espírita estabelecer um contato saudável com seus guias e comungar da cosmovisão umbandista.

Para o pesquisador que se volta para a compreensão de determinados rituais, a forma como estes ritos e doutrinas se abrem para ele também podem ser lidas como a dinâmica de um jogo, em que a linguagem, a tradição e o intérprete encontram-se cada um exercendo seus papéis, em função do movimento dialógico da compreensão.

É necessário ressaltar, no entanto, que o raciocínio aqui não se limita às possibilidades de comparações particulares. O próprio modo de ser do jogo e o modo de ser da religião possuem semelhanças, encontrando também ligações com praticamente

todas as instituições e formas de linguagem humanas. Gadamer explica que a linguagem em si mesma se comporta como um jogo. “O ser de todo jogo é sempre resgate, realização pura, *energeia*, que traz seu *telos* em si mesmo. O mundo da obra de arte, no qual um jogo se manifesta plenamente na unidade de seu decurso, é, de fato, um mundo totalmente transformado.” (GADAMER, 2015, p. 168).

O último ponto a se ressaltar sobre o jogo é que ele trata de algo essencialmente participativo, refletindo a natureza dialógica da experiência hermenêutica. Ele desafia a separação entre sujeito e objeto, propondo uma criação de sentido compartilhado entre os indivíduos. “Esse encontro com a verdade encarna ao mesmo tempo um encontro consigo. Há aí uma verdade da qual eu “participo”.” (GADAMER, 2015, p. 66).

É claro que isso pode ser tomado para todos os jogos, uma vez que o âmbito participativo do jogo está correlacionado com o conceito de experiência, mas existe um exemplo religioso que pode deixar essa característica nítida, pois a necessidade de participação no jogo aparece de forma crucial. “O jogar só cumpre a finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo.” (GADAMER, 2015, p. 155).

Na igreja do Santo Daime, religião brasileira surgida no Acre em 1930, o salão é cortado ao meio dividindo-se em duas partes. Mulheres de um lado e homens do outro, formados em posição de acordo com o tempo de iniciação e experiência de cada um. Os participantes bailam e cantam os hinários da doutrina por horas a fio, e aquele que quer conhecer a religião precisa participar, o que significa tomar o daime e assumir sua posição no bailado. (MACRAE, 1992)

No contexto do Santo Daime a necessidade da dimensão participativa do jogo se ressalta, pois aquele que não toma o chá não passa pelas *mirações*, que são as visões e ensinamentos produzidos pelo efeito do enteógeno. Uma pessoa que vai ao Santo Daime e apenas observa o ritual de fora nunca terá a mesma percepção do ritual do que alguém que, de fato, consagrou o chá de origem indígena. Até mesmo para compreender os hinários se faz necessária a experiência direta com a *força* da medicina, pois é sobre ela que eles falam. (LABATE; GOULART, 2005).

Em suma, para compreender o jogo deve-se participar do jogo, pois é através da experiência que se adquire saber sobre determinada coisa. “[...] o sujeito se encontra engajado em um encontro que o transforma.” (GADAMER, 2015, p. 66). Da mesma

forma, apenas quando se aceita e se submete às regras do jogo é que se pode participar dele efetivamente, atingindo assim a autotranscendência ocasionada pela submissão do indivíduo à totalidade do jogo.

## 5.2. Símbolo e Alegoria

Os conceitos de símbolo e alegoria são apresentados primeiramente no capítulo 1.2.3. de *Verdade e Método*, intitulado *Os limites da arte vivencial – Reabilitação da alegoria*. Gadamer explora a relação entre símbolo e alegoria no contexto da experiência da arte, sendo esta uma discussão central para sua crítica da subjetivação da estética, isto é, a ênfase da experiência subjetiva e isolada do belo, desconsiderando as dimensões históricas da arte.

Embora tanto os conceitos de símbolo quanto de alegoria pertençam a esferas diferentes, estão próximos um do outro não somente porque possuem uma estrutura comum, de representar alguma coisa através de outra, mas também pelo fato de que ambos encontram sua aplicação primordial no âmbito religioso. (GADAMER, 2015, p. 120)

Gadamer se dirige à história dos conceitos de símbolo e alegoria, a princípio apresentando-os como sinônimos, maneira como foram tratados por Winkelmann e em geral pela literatura do século XVIII. A distinção entre os dois conceitos é relativamente recente, tendo sido formulada nos últimos dois séculos, estabelecida no Romantismo principalmente com Goethe e Schlegel, que defendiam que toda obra de arte deveria ser uma alegoria. (GADAMER, 2015, p. 119).

De acordo com Jean Grondin, o termo símbolo vem do verbo grego *sumballein*, que quer dizer “cair junto”; ele exprime uma fusão *entre o que é dado e o que ele significa*. (GRONDIN, 2012, p. 37). No *Dicionário de Ciência da Religião* (2012) o verbete “Símbolo” traz consigo a seguinte definição de Juan Marco Vaggione:

A palavra símbolo (grego: *sumbolon*; latim: *symbolum*; italiano: *simbolo*; alemão: *Symbol*; francês: *symbole*; português: *símbolo*) possui, basicamente, dois significados. O etimológico é de “pôr junto e jogar”; o histórico guarda o ideal de um acordo contratual: no mundo grego, o símbolo mantinha unidas famílias, amigos e contratos, sobretudo de hospedagem, na memória. (VAGGIONE, 2022, p. 839)

Já o termo alegoria, do grego *allegoría*, significa “dizer o outro”, “dizer alguma coisa diferente do sentido literal”. No que tange a semelhança entre símbolo e alegoria, Gadamer aponta que “O que lhes é comum é que em ambas algo está para outra coisa. Essa importante referência pela qual o suprassensível se torna sensível encontra-se tanto no campo da poesia e das artes plásticas como no âmbito religioso-sacramental.” (GADAMER, 2015, p. 119). Tanto o símbolo quanto a alegoria possuem uma função anagógica, que “nos eleva para o conhecimento do divino” e conduz a um significado mais elevado. (GADAMER, 2015, p. 121)

Quanto às distinções entre os dois conceitos, o autor explica que a alegoria pertence, a princípio, à esfera do discurso (*logos*), sendo assim constituída pelo discurso. Já o símbolo, por sua vez, não se restringe ao discurso, pois não é o seu significado que o liga a outro significado, mas seu próprio ser é dotado de significado.

Gadamer explica que Solger designava o simbólico como uma existência em que a ideia é reconhecida, tratando-se portanto da unidade íntima entre ideal e fenômeno. O alegórico, por outro lado, só deixa surgir essa unidade significativa indicando para um outro, fora de si. (GADAMER, 2015, p. 121).

Nesse sentido, o conceito de símbolo requer um pano de fundo metafísico, enquanto a alegoria se funda retoricamente. “O símbolo é a coincidência do sensível e do não-sensível; a alegoria é uma referência significativa do sensível ao não-sensível.” (GADAMER, 2015, p. 121). Vale notar que, ainda assim, ambos os conceitos estão muito próximos e possuem uma aplicação fundamental no âmbito religioso.

A palavra “símbolo” só pode ser elevada da sua aplicação originária, enquanto documento, distintivo, senha, conceito filosófico de um signo secreto, convertendo-se assim quase num hieróglifo, cuja decifração só alcançam os iniciados, porque o símbolo não é uma mera adoção ou a criação de um signo, mas pressupõe uma conexão metafísica do visível com o invisível. O

fato de não se poder separar a contemplação visível do significado invisível, essa “coincidência” de duas esferas, encontra-se na base de todas as formas do culto religioso. Isso se aproxima muito da visão estética. (GADAMER, 1997, p. 221)

O símbolo é uma ponte entre o visível e o invisível, o concreto e o abstrato. Eles estão presentes em toda a vida social, econômica, religiosa, política e cultural da humanidade. Um símbolo não é uma representação apenas, mas uma forma de invocar conjuntos de significados que muitas vezes não podem ser reduzidos à linguagem comum.

No pensamento de Gadamer, se adotarmos sua perspectiva, pode-se dizer que o símbolo precisa ser entendido enquanto algo que faz parte daquilo que comunica. Os símbolos expressam valores e crenças coletivas, estão inseridos em uma tradição. “O procedimento alegórico da interpretação e o procedimento simbólico do conhecimento são necessários pelo mesmo motivo: não é possível conhecer o divino a não ser através do sensível.” (GADAMER, 2015, p. 221).

Se a experiência religiosa se refere ao inefável, para isso ela utiliza símbolos, ritos e mitos, entre diversas outras formas de expressão, que se concretizam linguisticamente. “É verdade que a alusão ao indizível, tão próxima, não precisa causar rupturas na universalidade do fenômeno da linguagem. A infinitude da conversação, onde se dá a compreensão, relativiza a validade que alcança em cada caso o indizível.” (GADAMER, 1997, p. 22).

Por ser inobjetivável, o transcendente precisa de uma mediação, e essa mediação é simbólica. Por exemplo, a água utilizada no banho ritual é o âmbito no qual se hierofaniza o sagrado como força de purificação. No âmbito da experiência religiosa, o Mistério é captado, experimentado, intuído, no claro-escuro do símbolo. (HIGHET, 2012, p. 463).

Na experiência estética, Gadamer considera o símbolo como uma forma privilegiada de manifestação do ser. A obra de arte, enquanto símbolo, não aponta para algo além dela de maneira direta ou explicativa. Ela revela algo essencial do mundo, se tornando presente de maneira concreta.

A alegoria também conecta o visível e o invisível, mas de forma codificada, exigindo uma codificação e interpretação de seu significado. Enquanto o símbolo encarna seu significado, a alegoria dirige até ele de forma mediada. Uma história alegórica, por sua vez, pode conter múltiplos significados e extrair sentidos morais, mas pode nos levar ao engano de que o sentido extraído é o único possível. Por fim, deve-se notar que tanto o símbolo como a alegoria envolvem múltiplas camadas de significado e um movimento dialógico contínuo.

A alegoria não é, certamente, apenas questão do gênio. Repousa sobre sólidas tradições e sempre teve um significado determinado e declarado, que não se opõe, de forma alguma, à compreensão intelectual através do conceito. Ao contrário, o conceito e a questão da alegoria estão solidamente vinculados com a dogmática, com a racionalização do místico [...]. (GADAMER, 2015, p. 128)

## **6. A experiência religiosa como forma de conhecimento**

Ao longo de toda a primeira parte de *Verdade e Método*, Gadamer estabelece a necessidade de autonomia metodológica nas ciências humanas assim como a ampliação de seus horizontes. Como exposto anteriormente, ele recorre inicialmente aos conceitos guias humanísticos em busca de sentido e fundamentação.

O autor identifica que o valor de verdade das ciências humanas nem sempre é algo mensurável ou falsificável, sugerindo que os principais orientadores dessas disciplinas devem ser o seu sentido de formação ou educação, o senso de comunidade e habilidades estéticas, como o juízo e o gosto. Pensemos a religião a partir destes conceitos.

No que tange a formação, *Bildung* não se trata apenas de aquisição de conhecimento teórico, mas de um movimento que transforma o ser humano em direção à sua autorrealização. (GADAMER, 2015). Este conceito está intrinsecamente entrelaçado com o senso de comunidade.

O estudo do fenômeno religioso, inicialmente como parte da produção cultural de uma determinada sociedade, contribui para a formação daquele que o faz na medida em que engaja o indivíduo em um diálogo com os textos, narrativas, símbolos, práticas e ritos sagrados que configuram a identidade de uma tradição religiosa.

Este conhecimento adquirido através do diálogo entre o passado e o presente trata-se de um acontecimento em que algo do mundo se desvela para o indivíduo alargando seu horizonte, e ao mesmo tempo, pode-se dizer que o próprio indivíduo desvela-se a si mesmo neste processo.

Continuando a reflexão sobre o conceito de formação no contexto das tradições religiosas, vale notar que em contexto grego, por exemplo, os Mistérios de Eleusis promoviam uma formação aos seus iniciados. Essa formação não se tratava de um conteúdo teórico, mas ao invés disso, os *mistai* eram levados a vivenciar experiências e situações diversas. (VERNANT, 1995). Isso se assemelha muito à ideia de formação como uma dinâmica prática e experiencial como proposta por Gadamer, pois valoriza a experiência ao invés de uma espécie de conhecimento a distância.

Deve-se notar que as diferentes religiões fazem parte do arcabouço cultural da humanidade e da identidade dos povos. Como conhecer a história popular e a cultura tradicional do Rio de Janeiro, por exemplo, sem conhecer as religiões de matriz afro-brasileiras? Como conhecer a Índia sem passar pelas diferentes tradições do hinduísmo, fortemente presentes na subjetividade e no cotidiano da população indiana? Trata-se de uma tarefa praticamente impossível.

No mundo contemporâneo, as religiões também expressam um caráter formativo nas diferentes instituições religiosas que se dedicam ao estudo de suas doutrinas e à formação geral dos adeptos. No Ocidente, não podemos esquecer que a Igreja teve papel importante para a constituição inicial das universidades. No contexto brasileiro, tanto no espiritismo kardecista quanto no umbandista, muitas vezes fala-se da doutrina como uma escola espiritual, que irá ajudar o indivíduo a encontrar o caminho de seu desenvolvimento.

No Santo Daime, os adeptos referem-se ao ritual como um “estudo fino” (POLARI, 1992) e existem trabalhos acadêmicos como *Religião e Educação: os saberes da Ayahuasca no Santo Daime* (BARBOSA, 2011) que relacionam o daime

(ayahuasca) a um professor, pois nos trabalhos da religião vivencia-se um processo educativo, que veicula principalmente saberes de ordem existencial, cognitiva, estética, medicinal e ecológica.

Evidencia-se, assim, a presença de um caráter formativo na experiência da religião, uma vez que ela propicia aos indivíduos e à comunidade uma experiência de diálogo com o mundo e de ampliação de horizontes, se utilizando para isso de elementos fundamentais como os mitos, ritos, símbolos, alegorias, textos, obras de arte, cantos, danças, etc.

Esse caráter formativo se articula com o conceito de *sensu communis*, que já está implicitamente contido no conceito de formação. O senso comunitário é algo muito presente nas diferentes formas de religiosidade, que geralmente pregam valores como o amor, a caridade e a prática do bem. Além disso, talvez possamos traçar uma relação entre os aspectos doutrinários das religiões e a ideia do sujeito que mergulha na cultura para posteriormente retornar a si.

Um discurso comum na religião são as narrativas que falam sobre alguma espécie de “morte do ego”, sugerindo que um dos grandes pecados da humanidade é possuir um senso de individualidade exacerbado. É o egoísmo do filho que não suporta ver o irmão assumir o trono, ainda que façam parte da mesma família. Em resposta a essa postura, a religião visa dissolver, ainda que momentaneamente, a individualidade do sujeito em um Todo significativo, para que assim adquira um senso de coletividade e de amor para com o próximo, afinal, ‘sob os olhos de Deus, somos todos irmãos’.

Geralmente doutrinas religiosas trazem regras em relação às vestimentas, possuindo assim seus “uniformes” específicos para o momento do culto. Isso serve exatamente para que os gostos pessoais de cada indivíduo não se ressaltem em meio à uniformidade e ordenamento permitido pela régua da simplicidade, que significa aceitar ser um sujeito comum, sem nada de especial ou diferente de qualquer outra pessoa. É o caso, por exemplo, dos rituais fúnebres do Islã, em que as sepulturas não podem ter diferenciação entre as pessoas. A uniformidade das sepulturas promove o princípio de que diante de Allah assim como da morte, todos são absolutamente iguais.

Ainda sobre a dimensão comunitária da religião, deve-se notar que a tradição religiosa não se trata apenas de ideias formuladas no passado, mas constitui um diálogo

entre gerações, onde os significados são continuamente renovados e recriados. As religiões expressam uma cosmovisão, assim como uma antropologia e uma ética. Quando se fala do pecado original, por exemplo, este não se trata de um erro cometido por um sujeito no início dos tempos, mas deve ser interpretado como a descrição de uma condição que atravessa a humanidade. Essa capacidade de articular sentidos coletivos que se relacionam com o interior das pessoas é uma das principais habilidades da religião.

No que tange a teoria da arte, inicialmente devemos nos atentar para a crítica que Gadamer realiza à ciência histórica e à consciência estética. De acordo com ele, existe uma diferença entre a experiência da arte e o âmbito do conhecimento que se dedica a teorizar sobre a arte, isto é, a estética. Da mesma forma, a ciência histórica se refere a uma história que está “à distância”, diferentemente do conceito de história-efetual, segundo o qual a experiência da tradição pode ser enxergada em seus efeitos no mundo concreto.

Assim como em Heidegger, existe na filosofia gadameriana uma valorização da arte como um evento inexplicável, gerador de múltiplos e infinitos sentidos, capaz de produzir uma transformação existencial no indivíduo que se deixa envolver por ela. Pode-se dizer que a obra de arte possui em si mesma a sua verdade, isto é, ela diz algo sobre o mundo.

Dispondo-se aqui a transpor o raciocínio elaborado por Gadamer sobre a distinção entre a arte e a consciência estética para o âmbito da religião, seria possível traçarmos uma diferenciação entre religião e consciência religiosa? Talvez possamos compreender as disciplinas que estudam a religião, como a teologia e a ciência da religião, como formas de consciência religiosa, enquanto a religião em si, isto é, a maneira como ela é praticada no mundo por indivíduos, expressa-se em sua verdade.

Sabe-se que aquele que vive e experimenta a religião pode acessar uma experiência bastante diferente daquele que apenas a observa enquanto objeto de investigação. Explicar o culto não significa viver o Sagrado. Relembro aqui das primeiras páginas de *O Sagrado* (1917), onde Rudolf Otto diz para aqueles que nunca sentiram o sagrado, que parassem de ler imediatamente, pois não poderiam compreender as páginas que se seguiriam.

Entre os teóricos da religião, as diferenças entre a perspectiva do *insider* e do *outsider* é um tema bastante discutido. Algumas linhas, fundamentadas em métodos empíricos e geralmente ligados às ciências sociais, preferem abordar a religião a partir de suas características mensuráveis, enquanto abordagens derivadas da fenomenologia e da hermenêutica buscam acessar os sentidos e vivências relacionadas ao Sagrado, o que infere um reconhecimento da experiência daquele que estabelece algum contato com ele.

No entanto, este é um debate que se estabelece em um outro campo de investigação, e não cabe aqui dissertar extensivamente sobre o assunto. O que fundamenta, na perspectiva gadameriana, a ideia do conhecimento como um ‘acontecer’, pode ser melhor abordado a partir do conceito de Ereignis.

Em Heidegger, Ereignis se refere a uma espécie de ‘acontecimento apropriador’, sendo um termo complexo que ultrapassa as traduções literais. O termo designa a maneira pela qual o Ser vem à presença, em movimento dinâmico e não de uma forma fixa e estática. Ereignis é o processo pelo qual a verdade (*Aletheia*) emerge, mas esse desvelamento nunca se dá em sua totalidade. (ROHDEN, 2012).

O desvelamento do Ser é algo que acontece, isto é, trata-se de um evento de verdade. Uma vez que esta característica de experiência faz parte do movimento da própria compreensão, se nos dispomos a falar da religião como forma de conhecimento, de certo deveremos falar da *experiência* religiosa como forma de conhecimento. Mas o que é classificado como experiência religiosa?

De certo, deveremos classificar como experiência religiosa os diferentes tipos de contato que um indivíduo pode ter com o Sagrado. Esse contato acontece de forma linguística, sendo mediado pelas diferentes formas de expressão religiosa, como os mitos, símbolos e ritos, que fazem parte da tradição.

O texto por si só, muitas vezes pode apresentar dificuldades hermenêuticas, como as dificuldades envolvidas na questão da tradução e da interpretação desprovida de vivência em comunidade. É muito difícil realizar a hermenêutica de textos como os Vedas, por exemplo, sem estar vinculado à experiência comunitária de um Ashram, espaço dedicado ao aprendizado e meditação sobre os textos sagrados do hinduísmo.

Da mesma forma, como falar sobre entidades como os pretos-velhos, malandros e pombagiras, senão a partir da experiência em um espaço de terreiro, onde esses espíritos são invocados e a experiência do Sagrado é compartilhada pelos presentes? Percebo aqui novamente a semelhança com o jogo: durante uma gira, cada um está encarregado do seu papel. O Ogã é responsável por tocar o atabaque, os cambonos e cambonas prestam auxílio aos médiuns de incorporação, enquanto os consulentes são aqueles que permitem às entidades e guias incorporados o exercício da caridade e do cuidado, nas sessões de atendimento, onde geralmente são veiculados os saberes da doutrina. Cada um exerce um papel e possui sua função.

A habilidade de participar do jogo da religião constitui o parâmetro de um bom investigador, e para isso é necessário ‘mergulhar’ nos métodos e linguagens religiosas, deixando-se interpelar por eles e descobrir aonde seus caminhos vão.

Uma das características fundamentais da hermenêutica contemporânea é o postulado da linguagem como condição de possibilidade de toda a experiência humana, o que inclui a experiência do sagrado. Segundo José Severino Croatto, “A experiência humana [...] tende a expressar-se, e o faz por meio da palavra, da práxis sócio-histórica, da cultura, da arte e de quantos outros instrumentos de comunicação que ela possa encontrar.” (CROATTO, 2010, p. 44).

Devemos lembrar aqui que os mitos e discursos religiosos se referem muitas vezes ao âmbito do indizível, propondo para além de um discurso teórico, a própria experiência do sagrado. Em seu estudo e tradução da *Teogonia* de Hesíodo, Jaa Torrano a apresenta da seguinte forma: “O que se lerá neste livro é [...] um discurso sobre o que não deve e não pode ser dito, quer por ser motivo do mais desgraço horror [...], quer por ser motivo e objeto do mais sublime vivência (o Inefável).” (TORRANO, 1995, p. 8).

Quanto a isso, Gadamer argumenta que a referência a um inefável não precisa excluir o aspecto de universalidade do âmbito linguístico, pois ainda que identifiquemos a existência de algo que ultrapasse os limites da linguagem, ainda assim os indivíduos utilizam-se de discursos, imagens e referências diversas para se falar e comunicar, de alguma forma, a natureza desta experiência que é chamada inefável.

No que tange o estudo da religião como forma de conhecimento, a sugestão que temos da filosofia gadameriana é primeiramente que ela se trata de uma experiência

hermenêutica, isto é, constitui uma abertura de mundo em que uma multiplicidade de sentidos é veiculada através das práticas, símbolos, mitos e ritos expressos pelas religiões.

O conhecimento sobre as tradições religiosas não precisa ser validado em termos de verdade ou falsidade, uma vez que seu valor é encontrado na medida em que promove a fusão de horizontes, isto é, um ganho de conhecimento e alargamento de mundo daqueles que entram em contato com ela. Essa abordagem evita reduzir as tradições religiosas a meros objetos de análise crítica, permitindo que sejam vistas como fontes de compreensão sobre a condição humana, a existência e o transcendente.

Além disso, o conhecimento produzido sobre as tradições religiosas contribui para a formação dos indivíduos, devendo promover um senso de comunidade e a busca pelo bem-estar coletivo. A sabedoria expressa pelos mitos e símbolos se desvela em diferentes níveis e está presente na vida cotidiana das pessoas.

A proposta de Heidegger continuada por Gadamer de um conhecimento experiencial, isto é, a concepção da verdade como acontecimento, nos leva a pensar que aquele que busca compreender as diferentes tradições religiosas precisa deixar-se afetar por elas de forma íntima e sincera. Deve-se notar que quando se fala de experiência, é possível falar tanto na experiência do culto, quanto na experiência da leitura de um texto, ou da apreciação de uma música, etc.

Compreende-se, assim, que a experiência religiosa não está centrada na explicação do Sagrado em termos retóricos, mas na abertura de mundo proporcionada pela fruição do Ereignis, isto é, de um acontecimento que se apropria do indivíduo e o dissolve em torno de uma dinâmica própria.

Para que seja possível o encontro dialógico, é necessário que o indivíduo se permita participar e jogar a partir da dinâmica promovida com a tradição. Gadamer utiliza o conceito de jogo para explicar como ocorre a mediação entre o indivíduo e a tradição no âmbito da estética, e este conceito pode ser aplicado no âmbito religioso.

Como vimos anteriormente, a experiência do jogo e a experiência religiosa se aproximam na medida em que ambos atuam como forças que dissolvem a individualidade do sujeito, o fazendo transcender suas limitações individuais. No

contexto da experiência religiosa, essa transcendência não implica em uma anulação do indivíduo, mas de sua participação em um sentido mais amplo.

Ao falar sobre o conceito de juízo, Gadamer ressalta de forma marcante que o conhecimento possui um âmbito prático, isto é, de aplicação e participação no próprio conhecimento. Pode-se dizer que alguém entendeu determinado assunto quando possui a capacidade de falar sobre ele de forma simples, e aquele que conhece um texto sagrado aprende a constantemente ressignificar seus sentidos para que ele fale algo sobre o presente. É dessa forma que “Toda leitura da Sagrada Escritura busca revivificar a Escritura para que se transforme novamente em mensagem.” (GADAMER, 2002, p. 332).

Através das reinterpretações, as tradições religiosas continuam sempre a dizer algo sobre o presente, e assim como no jogo, as regras fundamentais da religião não se alteram, mas a cada vez que uma partida é jogada, um novo momento se inaugura. Pensando no âmbito da festa, este é o mecanismo que permite que todo ano se comemore datas como o carnaval e o natal, que a cada vez repetem-se em sua estrutura, e ainda assim não há como viver dois carnavais ou dois natais iguais. Essa dinâmica de repetição permite que as tradições religiosas permaneçam vivas, adaptando-se às mudanças sociais e culturais ao longo dos tempos.

Os problemas, expectativas, tristezas, felicidades, angústias, medos e projeções de futuro das pessoas que viveram em 1900 não são os mesmos das pessoas que vivem nos anos 2000. Como explica Heidegger, o humano é um ser que está sempre em busca de seu sentido, mas a vida não possui um sentido existencial objetivo, e com isso acabamos nos deparando com o Nada, tornando-se necessário, portanto, que o Dasein aprenda a realizar determinações sobre sua própria vida de maneira autêntica.

Analisando o conceito de *Sache*, que significa o tema, a ‘coisa’ do texto, percebe-se que o conceito se refere ao conteúdo essencial de um determinado diálogo. Gadamer aborda a busca pelo assunto central como um exercício hermenêutico que deve ser praticado. A *Sache* se revela no encontro entre o intérprete e o texto, que interpreta e o texto sempre em referência ao assunto do qual o texto trata.

Os interlocutores se voltam para o assunto, o tema do texto, e isto não se trata de uma mera troca de opiniões, mas de uma busca pela verdade expressa pelo assunto em

si mesmo. Este diálogo possui algo de interminável, pois como observamos através do conceito de *Alethea*, o desvelamento do Ser é sempre parcial, uma vez estando o humano condenado à sua própria finitude. Nos colocando sob o conceito de *Sache*, pode-se entender as tradições religiosas como instituições que expressam narrativas históricas e situadas sobre temáticas como o mundo espiritual, o sentido da vida, meios de alcançar bem-estar, etc.

Ao falar da experiência religiosa como forma de conhecimento, observamos que ela não se limita a uma apreensão racional ou metodológica dos fenômenos, mas envolve uma dimensão existência e prática que está profundamente enraizada na vida humana. A partir da hermenêutica filosófica de Gadamer, é possível compreender que a religião, assim como a arte, atua através de manifestações linguísticas e históricas, carregando consigo um potencial epistêmico que se baseia no diálogo entre tradição e experiência.

## **7. Conclusões finais**

Ao longo desta dissertação, foi possível refletir e analisar sobre a hermenêutica filosófica elaborada por Hans-Georg Gadamer, assim como as possibilidades de investigação e compreensão da religião a partir de sua obra. Adentramos o pensamento gadameriano a partir dos conceitos guias humanísticos da formação, *sensu communis*, juízo e gosto.

Esses conceitos puderam revelar a possibilidade de uma abordagem hermenêutico-filosófica nas ciências humanas que não seja pautada pelo mesmo valor de verdade atribuído pela metodologia das ciências da natureza, valorizando assim as dimensões interpretativas possíveis à compreensão das tradições religiosas.

Devemos admitir que existem produções humanas que não necessariamente são consideradas objetivas do ponto de vista científico, pois não produzem um discurso falsificável sobre a realidade, mas que ainda assim exercem um papel importante no seio da vida e das diferentes sociedades.

Foi possível observar, no conceito de tradição, um elemento essencial a ser considerado na hermenêutica das produções do espírito humano. A obra de arte, assim como a religião, é expressão de uma tradição e exerce influência sobre o intérprete muito antes do momento em que ele conscientemente as coloca como objeto de reflexão. A tradição pode ser encontrada como elemento constituinte do próprio desenvolvimento do indivíduo, fazendo parte de sua pré-compreensão e podendo exercer influência sem que ele perceba.

Heidegger desenvolve a ideia de que o Dasein está sempre situado em sua própria facticidade, o que significa que todo indivíduo está imerso em práticas, crenças e tradições. Adotando o conceito de pré-compreensão, pode-se inferir que aquele que se debruça sobre qualquer assunto deve, antes de tudo, encontra-lo em si mesmo, tomando consciência de seus pré-conceitos.

A partir dessa compreensão hermenêutica, podemos notar que todo distanciamento pretendido em relação a determinado objeto é sempre um distanciamento parcial, não existe indivíduo não-envolvido. Além disso, não podemos esquecer o aspecto de historicidade das religiões, que ainda que se refiram ao transcendente, o fazem sempre a partir de determinados contextos linguísticos e culturais.

Dessa forma, a análise hermenêutica da religião evidencia que a explicitação da tradição não é um obstáculo ao conhecimento, e sim uma condição para que ele se efetue, na medida em que o intérprete explicita e admite seus pré-conceitos. (GADAMER, 2015). O intérprete não deve buscar uma neutralidade impossível, mas reconhecer que sua própria historicidade é parte constitutiva do processo interpretativo.

A linguagem possui aqui um papel fundamental, não apenas enquanto mediadora do diálogo entre o indivíduo e o mundo ou as tradições religiosas, mas também como produtora das formas de interpretação e construção dos significados atribuídos aos elementos da realidade enquanto tais.

No decorrer deste trabalho, buscou-se elaborar as relações entre hermenêutica e religião na obra de Gadamer. Um dos potenciais interpretativos encontrados trata-se da abordagem que o autor faz da arte, ao elaborar os conceitos de jogo, símbolo e alegoria.

Em cada um desses conceitos, analisamos, aplicamos e exemplificamos as ideias gadamerianas no âmbito da religião, identificando-os como elementos fundamentais da linguagem religiosa, que se expressa de forma muito semelhante à obra de arte. A expressão religiosa deve ser compreendida como algo que inaugura um mundo, que veicula múltiplos sentidos e reverbera a historicidade da tradição.

A análise do conceito de jogo revela que a experiência artística, assim como a religiosa, requer a participação ativa do indivíduo e sua submissão às regras da dinâmica. No jogo, a individualidade do jogador é absorvida pela obra, passando a fazer parte de um movimento maior. O sujeito não controla o jogo, pois deve obedecer às limitações impostas pelas suas regras. Essa dinâmica é importante porque conecta e realiza uma interação entre o jogador e a obra, que exige a participação do jogador para que o sentido possa emergir.

O símbolo, por sua vez, se estabeleceu como elemento central para o estudo das linguagens religiosas, que requer uma hermenêutica apropriada para tal. Ele conecta o crente ao seu ideal, à abstração proporcionada pelo próprio símbolo, que pode ocasionar diferentes experiências no indivíduo. Podemos citar aqui alguns símbolos religiosos como a cruz, no caso da tradição cristã, ou o machado de Xangô, na tradição da Umbanda.

É importante notar que o símbolo não apenas aponta para algo, mas faz parte daquilo que ele próprio significa. Os símbolos são, antes de tudo, construções linguísticas e históricas, e a maneira como são interpretados também ocorre de forma mediada pela linguagem e pela história. Nas instituições formativas da religião aprende-se a ler e interpretar os símbolos corretamente. Já o conceito de alegoria, analisada em contraste com o símbolo, aponta para um caráter narrativo e retórico das tradições religiosas.

É necessário notar, contudo, que essas construções não carregam interpretações e significados estáticos. Os sentidos de uma narrativa encontram-se em contínua transformação, que se desdobra pelas encruzilhadas da história. Cada geração reinterpreta a tradição à luz de suas experiências, resultando assim em novas questões e significados.

Conclui-se, a partir deste trabalho que, ao menos indiretamente, a religião é um assunto que apresenta reverberações e conexões com o pensamento de Gadamer, por mais que o autor não se proponha, a princípio, a pensar sobre a religião de forma ostensiva. No entanto, ao situar a questão metodológica geral que está sendo tratada por Gadamer, percebemos as possibilidades frutíferas que sua filosofia apresenta para os estudos sobre religião no mundo contemporâneo.

A reabilitação do elemento da tradição assim como os conceitos guias do humanismo, a experiência da arte, os conceitos de jogo, símbolo e alegoria, assim como o movimento dialógico, foram caminhos encontrados por Gadamer na fundamentação de sua proposta de uma abordagem hermenêutico-filosófica nas ciências humanas.

Neste contexto, a experiência religiosa e a experiência da arte se aproximam, pois ambas compartilham de uma linguagem simbólica e possuem a capacidade de convocar o indivíduo a dissolver-se e fazer parte de seu jogo. Além disso, ambas podem ser compreendidas enquanto experiências hermenêuticas. A religião torna-se uma forma de conhecimento na medida em que proporciona um encontro transformador com o mundo, expandindo os limites do horizonte interpretativo do indivíduo e desvelando diferentes facetas do Ser.

## **8. Referências Bibliográficas**

BARBOSA, Maria Betânia. *Religião e Educação: Os saberes da Ayahuasca no Santo Daime*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, 2011.

BENISTE, J. *Òrun Àiyé: O encontro dos dois mundos*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro: Brasil. 1997.

CROATTO, J. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez, 3 ed., Paulinas, São Paulo: Brasil. 2010.

DILTHEY, W. *O Surgimento da Hermenêutica*. Tradução de Eduardo Gross. In. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião. Editora UFJF, Vol. 2, n. 1, pp. 11-32: Juiz de Fora, 1999.

DOSTAL, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Tradução livre. Cambridge University Press: New York, United States of America. 2002.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Vozes, 3 ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Brasil. 1997.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Vozes, 15 ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Brasil. 2015.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método II: complementos e índice*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro: Brasil. 2002.

GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Vozes, 2 ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Brasil. 2009.

GREISCH, J. *A Era Hermenêutica da Razão*. Ed. Du Cerf, Paris: França. 1985.

GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Brenno Dischinger, Editora Unisinos, Coleção Focus, São Leopoldo: Brasil. 1999.

GRONDIN, J. *Hermenêutica*. Tradução de Marcos Marcionilo. Parábola Editorial: São Paulo, Brasil. 2012.

GRONDIN, J. *Que saber sobre filosofia da religião*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Editora Ideias & Letras, São Paulo: Brasil. 2012.

GRONDIN, J. *The Philosophy of Gadamer*. Tradução livre. Acumen Publishing Limited, Chesham: Reino Unido. 2003.

GROSS, E. *Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur*. In: Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, v. 2, n. 1, p. 33-49, Juiz de Fora: Brasil. 1999.

GROSS, E. *Tillich em diálogo com Gadamer: a história da Teologia e o caráter escatológico do cristianismo*. Revista Eletrônica Correlatio, v. 11, n. 21, 2012.

HABERMAS, J. *A pretensão de universalidade da hermenêutica*. In: A lógica das ciências sociais. Tradução de Marco Casanova. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro: Brasil. 2009.

HABERMAS, J. *Teoria e práxis*. Tradução de Rúrion Melo. Ed. Unesp, São Paulo: Brasil. 2013.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano, 3 ed., Editora Iluminuras Ltda, São Paulo: Brasil. 1995.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. Companhia das Letras. São Paulo, 2022.

LABATE, B; GOULART, S; (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Mercado das Letras: Campinas, 2005.

LOTT, Henrique. *Arte e Religião na Hermenêutica de Gadamer*. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora. 2007.

MACRAE, E. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MALPAS, J. "Hans-Georg Gadamer" in. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Metaphysics Research Lab, Stanford University. 2003. Disponível em:  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/gadamer>

MORETTO, G. *La dimensione religiosa in Gadamer*. Tradução livre. Queriniana, Giornale Di Teologia, Gdt 252: Brescia. 1997.

MORETTO, G. *Gadamer e o Deus dos Filósofos*. Tradução de João J. Vila-Chã. In. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 56. 2000. pp. 421-439.

NOGUEIRA, P. (Org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. Coleção Sociologia e religião, Paulus, São Paulo: Brasil, 2015.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: estudos sobre a essência da religião*. Traduzido por José Carlos de Almeida. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2017.

PALMER, R. *Hermenêutica: teoria da interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70, Lisboa: Portugal. 1969.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70, Lisboa: Portugal. 1986.

POLARI, Alex. *O Guia da Floresta*. 2a ed. Editora Record. Rio de Janeiro, 1992.

RICOEUR, P. *A Simbólica do Mal*. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Edições 70, Lisboa: Portugal. 2017.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Imago, Rio de Janeiro: Brasil. 1978. (Logoteca).

ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer!*. 2012.

SARACENI, Rubens. *Rituais Umbandistas: oferendas, firmezas e assentamentos*. 13 ed., Editora Madras: São Paulo, 2023.

USARSKI, F; PASSOS, J. (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. Paulus, Paulinas: São Paulo: Brasil. 2013.

USARSKI, F; TEIXEIRA, A; PASSOS, J. (Orgs.). *Dicionário de ciência da religião*. Loyola, Paulus, São Paulo: Brasil. 2022.

VERNANT, J. P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo, 2 ed., Martins Fontes, São Paulo: Brasil. 2009.

VERGER, P. *Dieux D'Afrique. Lendas Africanas dos Orixás*. Corrupio, 3 ed., São Paulo: Brasil. 2003.

WILSON, B. *What is Religion? Origins, definitions and explanations*. Editado por Thomas A. Idinopulos & Brian C. Wilson. Brill: Leiden. 1998.

WERÁ, Kaka. *A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio*. Editora Fundação Petrópolis. Série Educação para a Paz. São Paulo: Petrópolis, 1998.