

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

**Jungley de Oliveira Torres Neto**

**LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA**  
CONTRIBUIÇÕES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA PARA A FORMAÇÃO  
DIALÓGICA A PARTIR DE HANS-GEORG GADAMER



JUIZ DE FORA- MG

2026

Jungley de Oliveira Torres Neto

**LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA**  
CONTRIBUIÇÕES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA PARA A FORMAÇÃO  
DIALÓGICA A PARTIR DE HANS-GEORG GADAMER

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Ciência da Religião da Universidade Federal  
de Juiz de Fora como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor. Área de contração:  
Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper



JUIZ DE FORA

2026

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

de Oliveira Torres Neto, Jungley .

Linguagem e Experiência Religiosa : contribuições da hermenêutica filosófica para a formação dialógica a partir de Hans-Georg Gadamer / Jungley de Oliveira Torres Neto. -- 2026. 233 p.

Orientador: Frederico Pieper

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Hans-Georg Gadamer. 2. Hermenêutica filosófica. 3. Experiência Religiosa. 4. Diálogo. 5. Linguagem. I. Pieper , Frederico , orient. II. Título.

Jungley de Oliveira Torres Neto

LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA CONTRIBUIÇÕES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA PARA A  
FORMAÇÃO DIALÓGICA A PARTIR DE HANS-GEORG GADAMER

Tese 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 Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Maria Zinsly Calmon

Pontifícia Universidade Gregoriana

Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza

Universidade Federal da Paraíba

Juiz de Fora, 21/01/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Frederico Pieper Pires, Professor(a)**, em 24/02/2026, às 18:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 24/02/2026, às 19:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vitor Chaves de Souza, Usuário Externo**, em 27/02/2026, às 10:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Maria Zinsly Calmon, Usuário Externo**, em 27/02/2026, às 11:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Arnaldo Erico Huff Junior, Professor(a)**, em 27/02/2026, às 16:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2834361** e o código CRC **D887A5FC**.

## AGRADECIMENTOS

Sou filho da educação pública brasileira e a ela expresso minha profunda gratidão. À Escola Municipal Doutor Antonino Lessa, em Juiz de Fora–MG, onde aprendi as primeiras letras; e ao Complexo Argos – Centro Municipal de Educação de Jovens e Adultos (CMEJA), em Jundiaí–SP, onde concluí o ensino médio, aprendi o valor do saber e, hoje, tenho a oportunidade de retribuir, como educador, aquilo que um dia recebi como aluno. A todos os professores e professoras que fazem da escola pública um espaço de resistência, afeto e emancipação, deixo minha eterna admiração e reconhecimento.

Ao Centro de Educação de Jovens e Adultos Dr. Geraldo Moutinho (CEM), local onde pude atuar na docência e aperfeiçoar minha prática pedagógica. A convivência com os estudantes e colegas educadores reafirmou em mim o sentido humano e transformador da educação.

À Academia Brasileira Aldravianista de Jovens e Adultos (ABRAJÁ), na figura de João Marcos Netto, pela inspiração e parceria na construção de um espaço de poesia no âmbito da EJA. A ABRAJÁ tem sido um território fértil de expressão, sensibilidade e (re)criação.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa e pela oportunidade de realização do doutorado.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), que me acolheu com generosidade e me proporcionou um espaço de formação crítica, plural e humanista. Ademais, agradeço à coordenação do Programa, na pessoa do Prof. Dr. André Musskopf, pela condução cuidadosa, pelo compromisso acadêmico e pela abertura ao diálogo ao longo desta trajetória. Aos professores e colegas que compõem este Programa, deixo meu apreço pelo diálogo e pela convivência intelectual, que tanto enriqueceram este percurso formativo.

Agradeço ao Núcleo de Estudos em Teoria da Religião (ETER), cujas discussões e encontros foram fundamentais para o amadurecimento das ideias aqui desenvolvidas. As reflexões partilhadas nesse espaço ampliaram meu horizonte teórico e reafirmaram o sentido comunitário da pesquisa como construção coletiva do saber.

Agradeço ao Prof. Dr. Frederico Pieper pela orientação generosa e dialógica. Uma mente potente e uma intelectualidade profunda, mas, sobretudo, um ser humano inspirador. Agradeço por ter acolhido este projeto quando ele ainda não possuía forma definida, conduzindo-o com paciência até que encontrasse seu próprio caminho. Sua escuta atenta, suas provocações e sua confiança foram decisivas para que esta tese se tornasse o que é.

Agradeço à banca examinadora, composta pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Maria Zinsly Calmon, pelo Prof. Dr. Vitor Chaves, pelo Prof. Dr. Humberto Quaglio e pelo Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior, estendendo o agradecimento ao Prof. Dr. Eduardo Gross pela participação na etapa de qualificação. Reconheço, desde já, a densidade das contribuições para o aprofundamento teórico e o amadurecimento crítico das questões aqui desenvolvidas.

À Efigênia Dalva Franco, por ter me acolhido em um momento crucial da minha vida, oferecendo apoio, escuta e generosidade quando mais precisei. Sua presença foi fundamental para que eu pudesse seguir com serenidade e esperança.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Maria Zinsly Calmon, pelo diálogo contínuo desde 2019: diálogo não *sobre* Gadamer, mas *com* Gadamer. Sua escuta sensível, suas provocações teóricas e a generosidade intelectual foram fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa.

Aos amigos, não apenas intelectuais, mas também afetuosos, Felipe Souto, Rondinele Laurindo Felipe, André Abijaudi, Danilo Vasconcellos, Larissa Dantas, Francisco Benedito Leite, Daniel Martins Dalpra e João Victor de Souza Silva pela amizade constante, pelas conversas que inspiraram e pelas risadas que tornaram mais leves os dias de pesquisa e escrita. A presença de cada um foi essencial para que este percurso se fizesse menos solitário e mais humano.

À minha esposa, Grazielle de Oliveira Mary Torres, por sua presença amorosa e por compartilhar comigo cada passo desta caminhada. Sua paciência, compreensão e apoio incondicional sustentaram os dias mais desafiadores e celebraram comigo cada pequena conquista. Esta tese também é fruto do seu cuidado e da força silenciosa que me impulsiona a seguir.

A todos os familiares, colegas e amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho. Cada gesto de incentivo, cada palavra de apoio e cada demonstração de confiança foram fundamentais para que esta trajetória se tornasse possível.

À tradição histórico-filosófica, teológica, à Ciência da Religião, à Educação e à Literatura, que tornaram possível este trabalho. No espírito dialógico da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, expresso minha gratidão a todos os saberes que se encontraram neste caminho, tecendo, no diálogo, o horizonte de compreensão que sustenta esta tese.

*In memoriam*

À Jacira Severina Rodrigues, minha eterna “vó Jacira” que me criou com amor, coragem e dignidade. Sua presença permanece viva em cada conquista, em cada gesto de fé e esperança que me impulsiona a seguir. Esta tese é também um tributo à sua memória: à mulher que me ensinou que o saber e o amor caminham juntos, e que o sentido da vida se constrói no cuidado com o outro.

A linguagem é assim o verdadeiro centro do ser humano, e se contempla no âmbito que somente ela possibilita: o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do acordo sempre maior, que é tão imprescindível para a vida humana como o ar que respiramos. O ser humano é realmente, como disse Aristóteles, o ser dotado de linguagem. Tudo que é humano passa pela linguagem (Gadamer, 2002, p. 152).

## RESUMO

Esta tese investiga a categoria de *experiência religiosa* a partir da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, considerando a linguagem como a condição de possibilidade ontológica para a manifestação e interpretação dessa experiência. Busca-se compreender como a hermenêutica de Gadamer, fundada no caráter aberto (*Offenheit*) do diálogo (*Gespräch*), permite repensar a experiência religiosa para além da concepção moderna, marcada pelo que se convencionou chamar de paradigma da subjetividade (ou estratégia protetiva), em que a experiência religiosa tende a ser resguardada em um domínio subjetivo. Em releitura, propõe-se compreendê-la em sua constitutividade de sermos uns-com-os-outros (*Mitsein*), na participação viva da tradição (*Überlieferung*) e na abertura ao movimento apropriativo (*Aneignung*) e interpretativo (*Auslegung*) que caracteriza o fenômeno da compreensão (*Verstehen*). Assim, a experiência hermenêutica (*hermeneutische Erfahrung*) viabiliza, gradativamente, compreender a *experiência religiosa* como um acontecimento que se realiza na e pela linguagem (*Sprache*). Em termos estruturais, o percurso teórico da tese organiza-se em três eixos: (1) a hermenêutica filosófica de Gadamer e a compreensão da linguagem como meio (*Mitte*) de realização da compreensão; (2) a análise da categoria de *experiência religiosa* nos domínios da subjetividade; e (3) a resignificação dessa categoria a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer, com destaque para o ponto de avanço da tese, que enfrenta diretamente a seguinte problemática: como abordar experiências que afirmam situar-se para além do âmbito da linguagem? Esse questionamento dialoga diretamente com a perspectiva das tradições místicas, permitindo refletir sobre os limiares da linguagem. Esse espaço de limite é concebido como um lugar fronteiro, no qual se (des)vela a potencialidade (re)criativa da linguagem. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa bibliográfica das fontes primárias de Gadamer, centrada nos princípios conceituais de sua hermenêutica filosófica, como história efetual (*Wirkungsgeschichte*), fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), círculo hermenêutico (*hermeneutischer Zirkel*), jogo (*Spiel*), mito (*Mythos*) e pré-compreensão (*Vorurteil*). Diante dessa perspectiva, adota-se tanto a abordagem diacrônica, que implica uma aproximação ao objeto de pesquisa, considerando sua inserção no contexto histórico, sua repercussão ao longo da história do pensamento e o desdobramento de sua produção textual, quanto a abordagem sincrônica, que privilegia a análise da inter-relação entre experiência religiosa e linguagem no acontecimento hermenêutico. Desse modo, assume-se uma postura retrospectiva e prospectiva. Do ponto de vista das fontes secundárias, recorre-se a especialistas no autor, nas temáticas suscitadas, bem como a comentadores e obras de apoio que mobilizam o tema sob diferentes perspectivas: de sustentação, crítica e diálogo em relação a esta tese. Outrossim, realiza-se a análise da categoria de *experiência religiosa*, cuja formulação inicial é atribuída a Friedrich Schleiermacher e que encontra ressonância em autores clássicos como Rudolf Otto, William James e Joachim Wach, cujas contribuições são revisitadas no âmbito da(s) Ciência(s) da Religião(ões). A partir dessa perspectiva, são examinados textos selecionados dos respectivos autores. Com efeito, esta tese objetiva demonstrar que a hermenêutica filosófica de Gadamer possibilita a resignificação da categoria de *experiência religiosa* em uma perspectiva *ontodialogal*: uma experiência que se configura na dinâmica em que a tradição e o processo interpretativo se encontram no horizonte vívido da linguagem.

**Palavras-chave:** Hans-Georg Gadamer. Hermenêutica filosófica. Experiência Religiosa. Diálogo e Linguagem.

## ABSTRACT

This dissertation investigates the category of *religious experience* from the perspective of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics, considering language as the ontological condition of possibility for the manifestation and interpretation of this experience. The study seeks to understand how Gadamer's hermeneutics, grounded in the open character (*Offenheit*) of dialogue (*Gespräch*), allows for a rethinking of *religious experience* beyond the modern conception traditionally marked by what has been termed the paradigm of subjectivity, or protective strategy, in which *religious experience* tends to be confined to a subjective domain. Through a reinterpretative approach, the thesis proposes to understand this experience in its constitutive dimension of being-with-one-another (*Mitsein*), in the living participation of tradition (*Überlieferung*), and in openness to the appropriative (*Aneignung*) and interpretative (*Auslegung*) movement that characterizes the phenomenon of comprehension (*Verstehen*). In this sense, hermeneutical experience (*hermeneutische Erfahrung*) gradually enables *religious experience* to be understood as an event that takes place in and through language (*Sprache*). From a structural standpoint, the theoretical trajectory of the dissertation is organized into three main axes: (1) Gadamer's philosophical hermeneutics and the understanding of language as the medium (*Mitte*) through which understanding is realized; (2) the analysis of the category of *religious experience* within the domains of subjectivity; and (3) the resignification of this category from the perspective of Gadamer's philosophical hermeneutics, highlighting the central contribution of the thesis, which directly addresses the following problem: how can experiences that claim to situate themselves beyond the realm of language be approached? This question enters into dialogue with the perspective of mystical traditions, allowing reflection on the thresholds of language. Such a space of limit is conceived as a frontier zone in which the (dis)closure of the (re)creative potential of language becomes manifest. Methodologically, this is a bibliographical study of Gadamer's primary sources, centered on the conceptual principles of his philosophical hermeneutics, such as effective history (*Wirkungsgeschichte*), fusion of horizons (*Horizontverschmelzung*), the hermeneutical circle (*hermeneutischer Zirkel*), play (*Spiel*), myth (*Mythos*), and pre-comprehension (*Vorurteil*). Within this framework, both a diachronic approach, considering the historical insertion of the texts, their reception throughout the history of thought, and the unfolding of their textual production, and a synchronic approach, privileging the analysis of the interrelation between *religious experience* and language in the hermeneutical event, are adopted, thus assuming a simultaneously retrospective and prospective stance. Regarding secondary sources, the research draws on specialists in Gadamer's thought, thematic studies, commentators, and supporting works that engage the topic from perspectives of support, critique, and dialogue. Additionally, the dissertation examines the category of religious experience, whose initial formulation is attributed to Friedrich Schleiermacher and which finds resonance in classical authors such as Rudolf Otto, William James, and Joachim Wach, whose contributions are revisited within the field of Religious Studies. Ultimately, this dissertation aims to demonstrate that Gadamer's philosophical hermeneutics enables the resignification of the category of *religious experience* within an ontological perspective, in which experience is constituted through the dynamic encounter between tradition and the interpretative process within the living horizon of language.

**Keywords:** Hans-Georg Gadamer. Philosophical Hermeneutics. Religious Experience. Dialogue and Language.

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>13</b>
<b>Primeiro Capítulo .....</b>	<b>21</b>
1. A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e o seu aspecto universal: o fenômeno da compreensão <i>pela e na</i> linguagem.....	21
1.1. O fenômeno da compreensão como traço característico da hermenêutica filosófica de Gadamer.....	22
1.1.2. O fundamento hermenêutico de Gadamer no diálogo: da urbanização da província heideggeriana às raízes platônica.....	31
1.2. A experiência hermenêutica como acontecimento linguístico.....	41
1.3. <i>Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache</i> : o problema de uma vírgula.....	61
1.4. O aspecto universal da hermenêutica filosófica de Gadamer e seu fundamento na linguagem .....	76
<b>Segundo Capítulo.....</b>	<b>87</b>
2. Perspectivas do paradigma da subjetividade (ou estratégia protetiva) na compreensão da <i>experiência religiosa</i> .....	87
2. 1. A especificidade da experiência religiosa em Friedrich Schleiermacher .....	89
2.2. A centralidade da experiência religiosa individual na estruturação da religião em William James.....	107
2.3. A imediaticidade da experiência religiosa em Rudolf Otto.....	121
2.4. A natureza universal da experiência religiosa em Joachim Wach.....	135
<b>Terceiro Capítulo .....</b>	<b>149</b>
3. <i>Experiência religiosa</i> e linguagem: implicações hermenêuticas .....	149
3.1. Experiência e hermenêutica filosófica: da especificidade à perspectiva intersubjetiva	153
3.2. A noção de religião no pensamento hermenêutico de Gadamer.....	163
3.3. A experiência religiosa entre o âmbito do indizível e a tradição: tensões entre o limite e a abertura da linguagem.....	173
3.4. Experiência religiosa em perspectiva <i>ontodialogal</i> .....	196
3.4.1. Implicações do âmbito indizível: entre paradoxos e oxímoros .....	205
<b>(In)Conclusão.....</b>	<b>212</b>
<b>Referências .....</b>	<b>218</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como ponto de partida as contribuições do pensamento de Hans-Georg Gadamer, cuja hermenêutica filosófica fundamenta o fenômeno da compreensão *na e pela* linguagem e, com efeito, conduz à percepção de que a linguagem é constitutiva da experiência humana, e não apenas uma instância posterior de expressão. A partir dessa perspectiva, busca-se analisar de que modo a hermenêutica filosófica de Gadamer pode contribuir para a compreensão da *experiência religiosa*. Para isso, é necessário, em um primeiro momento, perscrutar o fenômeno da compreensão, conforme abordado por Gadamer, e examinar a plausibilidade de sua contribuição para o entendimento dessa experiência. Assim, o ponto de partida será a própria hermenêutica filosófica desenvolvida pelo autor, a partir da qual se pode formular a seguinte questão: o que aprendemos sobre o tema com Gadamer que, sem ele, não seria possível? Ou, por conseguinte, de que modo a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer contribui na elucidação da *experiência religiosa* e na compreensão de seus efeitos formativos no horizonte dialógico da linguagem?

Considerando essa pergunta, serão analisados os fundamentos da hermenêutica filosófica na obra magna de Gadamer: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica)*, publicada em 1960, que será o aporte teórico fundamental à abordagem do presente trabalho. Concomitantemente, serão investigados os escritos de Gadamer sobre religião nos textos *Ästhetische und religiöse Erfahrung* [1964/1978] (*Experiência Estética e Religiosa*), publicados no volume *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage (Estética e Poética I: a arte como expressão)*, pertencente à coletânea *Gesammelte Werke* [1993]; e *Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft* [1984] (*Reflexões sobre a Relação entre Religião e Ciência*), incluído em uma seleção de escritos traduzidos no volume *Hermeneutics, Religion, and Ethics* [1999] (*Hermenêutica, Religião e Ética*). Embora esses dois textos não sejam grandes em extensão, eles possibilitam um aprofundamento na abordagem do autor sobre religião. Nesse contexto, observar-se-á que o pensamento de Gadamer é movido por uma vocação ao diálogo, *Leitmotiv* de sua filosofia, que confere à hermenêutica o caráter de acontecimento linguístico. Igualmente, o fenômeno da compreensão é sempre um movimento vivo, um constante projetar de sentido que se renova na relação entre o intérprete e aquilo que se compreende. Essa dinâmica expressa um processo autogerador e inacabado, no qual o compreender não é dominar nem conceber, mas deixar-se interpelar pelo que se manifesta;

compreender é um gesto vital, semelhante ao respirar: não um procedimento técnico, porém a condição imprescindível de nossa própria existência. Nesse contexto, a compreensão não parte de um ponto atemporal, mas de uma tradição que nos antecede e constitui nossa pré-compreensão. Somos sempre seres situados, herdeiros de uma história que se comunica conosco e à qual podemos responder. É nesse horizonte que se delinea o giro hermenêutico em direção à linguagem, que, a partir de Gadamer, torna-se o lugar em que o ser e o compreender se entrelaçam na linguagem.

O alcance dessa virada hermenêutica exige, contudo, o retorno a seus antecedentes histórico-filosóficos. A proposta de Gadamer se constitui a partir de um diálogo crítico com a tradição filosófica da qual herda tanto os avanços quanto as tensões e problemáticas que buscará repensar à luz de uma perspectiva hermenêutico-dialógica. O contexto intelectual mais imediato se insere nas contribuições de Friedrich Schleiermacher, em que a hermenêutica deixa de ser mera técnica de interpretação de textos sagrados, jurídicos ou literários e passa a ser concebida como uma arte geral do compreender. O autor rompe com o caráter instrumental da hermenêutica e inaugura uma concepção sistemática do processo interpretativo, no qual o intérprete adentra o horizonte do autor por meio de um movimento de projeção interpretativa, ancorado na dimensão psicológica da intenção autoral e na busca de uma reconstrução empática do sentido. Com efeito, em Wilhelm Dilthey, a hermenêutica adquire um novo contorno ao ser situada no âmbito das ciências do espírito e vinculada à historicidade da experiência humana. Sua principal contribuição reside no entendimento de que as partes só podem ser entendidas a partir do todo, e o todo, por sua vez, somente se revela por meio das partes, relação essa que o autor aplica à interpretação histórica da vida. Será importante perceber que Dilthey mantém o ideal de fundamentar a hermenêutica como método, buscando para as ciências humanas a mesma segurança que o modelo das ciências naturais almeja garantir. É nesse contexto que Gadamer irá se posicionar e ressignificar a hermenêutica: da epistemologia de interpretação à ontologia da compreensão.

Convém destacar que, na modernidade tardia, é com Martin Heidegger que a hermenêutica ultrapassa o domínio metodológico e alcança densidade ontológica, ao assumir a fenomenologia como ontologia da compreensão, cujo instrumento é a hermenêutica da facticidade. Nesse horizonte, compreender constitui um traço fundamental da própria existência humana, uma vez que o ser não é algo dado, mas algo que se desvela na relação interpretativa que o *Dasein* estabelece com o mundo. A compreensão deixa, portanto, de ser apenas uma operação cognitiva ou uma técnica aplicada, para ser compreendida como o próprio modo humano de ser-no-mundo. É nesse horizonte que Gadamer inscreverá sua

contribuição, radicalizando a virada ontológica da hermenêutica pelo fio condutor da linguagem. No âmbito desse percurso, nossa abordagem conduz, inevitavelmente, à célebre afirmação de Gadamer que condensa sua tese fundamental: “*Ser que pode ser compreendido é linguagem*” (Gadamer, 1999b, p. 687). Escrita no final dos anos 1950, essa formulação reverbera diretamente em nossa temática, pois explicita que a compreensão se realiza *na e pela* linguagem. A partir dessa concepção, a linguagem se coloca como a própria condição de possibilidade da experiência humana *no e do* mundo.

No curso dessa investigação, torna-se profícuo analisar a tradução da emblemática frase de Gadamer: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (Gadamer, 1990, p. 478), realizada por Gianni Vattimo. A tradução de *Wahrheit und Methode* para o italiano, *Verità e metodo*, publicada em 1972, teve repercussões decisivas na difusão da hermenêutica filosófica nas línguas neolatinas. Jean Grondin (2007, p. 239) identifica nesse gesto tradutório o processo de “latinização da hermenêutica” de Gadamer. Todavia, é justamente no ato tradutório que emerge um problema decisivo: o sentido de uma vírgula. Vattimo se deparou com a particularidade sintática da língua alemã, em que as orações relativas exigem o uso obrigatório de vírgulas, e hesitou entre duas possibilidades de tradução. A primeira, mais literal, preservava a relação mediada entre ser e compreensão por meio da linguagem: “*l’essere che può venir compreso è linguaggio*”, ou seja, “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. A segunda, mais ousada, inseria vírgulas adicionais, radicalizando seu aspecto ontológico: “*l’essere, che può venir compreso, è linguaggio*”, isto é, “o ser, que pode ser compreendido, é linguagem”. Será importante observar que Vattimo identifica, na tensão presente na escolha desse problema – o de uma vírgula –, o dilema inerente a um autêntico hermeneuta e, por implicação, à própria questão da linguagem. Nesse ponto, torna-se necessário retomar a base ontológica dessa formulação e a virada decisiva operada por Heidegger, a partir da qual Gadamer delinea o horizonte próprio de sua hermenêutica filosófica.

Embora reconheça na ontologia fundamental de Heidegger o impulso decisivo para conceber a hermenêutica como modo de ser-no-mundo, Gadamer trilha um caminho próprio, deslocando o foco da hermenêutica para a experiência dialógica do compreender (ontologia do diálogo). À vista disso, Gadamer ressignifica o vigor da hermenêutica, ampliando-a para o modo humano de *ser-com*, de *ser uns-com-os-outros*. Desse modo, o diálogo emerge como fundamento da hermenêutica filosófica de Gadamer, não apenas como forma de comunicação, mas como experiência que produz efeitos formativos no interior da vida compartilhada. Inspirado na tradição socrático-platônica, o filósofo reconhece no diálogo o próprio

acontecimento da experiência humana. Nessa perspectiva, o diálogo torna-se o fundamento da hermenêutica filosófica, que adquire um caráter aberto e se projeta para o âmbito público, ético e político da convivência humana, configurando-se como espaço privilegiado de formação dialógica, no qual a compreensão acontece sempre de modo relacional.

Dessa forma, ao situar a hermenêutica filosófica na perspectiva do diálogo, Gadamer defende que compreender é sempre participar de um acontecimento de linguagem. A experiência hermenêutica, portanto, acontece nas possibilidades da linguagem: *nela*, o ser se manifesta e o compreender se realiza. No entanto, essa centralidade da linguagem suscita questionamentos quando se trata de experiências que frequentemente se situam para além de seus próprios limites.

Destarte, surge a problemática pungente do presente trabalho, a saber: se nossa experiência de mundo é mediada pela linguagem, como abordar experiências religiosas que se entendem como situadas para além da linguagem, no âmbito do indizível?

A hipótese que orienta este trabalho é a de que o indizível permanece na linguagem e se manifesta na dialética entre o incompreensível e o compreensível, tornando-se simbólico.

Diante dessa hipótese, torna-se necessário investigar a categoria de *experiência religiosa* à luz do que se convencionou chamar de paradigma da subjetividade (ou estratégia protetiva). Esse paradigma tem início com as contribuições de Friedrich Schleiermacher, precursor da ênfase na interioridade e no sentimento como fundamentos da religião, ao inaugurar as bases do que, posteriormente, consolidar-se-ia nas Ciências da Religião e na Teologia como o conceito-chave de *experiência religiosa*. Essa concepção, desenvolvida no século XIX e reverberada no século XX, foi reelaborada e expandida por autores centrais para os estudos da religião, como William James, Rudolf Otto e Joachim Wach. No percurso deste trabalho, perceber-se-á que, apesar de suas peculiaridades, esses pensadores compartilham pressupostos que os situam no interior de um mesmo horizonte teórico: o da subjetividade como núcleo da religião. A escolha desses autores se justifica pelo fato de que eles contribuem para a reflexão acerca da estrutura de *experiência religiosa* em seu aspecto *sui generis*. À vista desse propósito de abordagem, no segundo capítulo, serão apresentadas quatro perspectivas, representadas por Friedrich Schleiermacher, William James, Rudolf Otto e Joachim Wach, que constituem o pano de fundo teórico que sustentará, nos capítulos seguintes, a proposta de ressignificação hermenêutico-filosófica da categoria de *experiência religiosa*. Nesse contexto, destaca-se, no segundo capítulo, a ênfase em aspectos como a imediaticidade, a individualidade, o caráter pré-hermenêutico e a pretensão de universalidade da *experiência religiosa*.

De modo a exemplificar, a análise do segundo capítulo se iniciará em Schleiermacher, a partir de sua obra *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799] (*Sobre a Religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*), com o objetivo de ressaltar a autonomia e a especificidade da religião em relação às demais ciências, tomando como base uma vivência religiosa imediata, enraizada no sentimento e na intuição. Em William James, sua obra *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* [1902] (*As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*), será desenvolvida uma abordagem centrada na ideia de que o indivíduo ocupa lugar primordial na estruturação do fenômeno religioso, cuja origem se encontra na experiência individual e solitária do sujeito.

No pensamento de Rudolf Otto, particularmente em *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917] (*O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*), a distinção entre o racional e o irracional, expressa na categoria *a priori* do *numinoso*, conduz à discussão sobre a imediaticidade da experiência religiosa enquanto experiência pré-hermenêutica.

Por fim, em Joachim Wach, a leitura de *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian* [1951] (*Tipos de Experiência Religiosa: cristã e não cristã*), especialmente o capítulo *Universals in Religion* (Universais na Religião), em diálogo com *The Comparative Study of Religions* [1958] (*O estudo comparado das religiões*), permitirá compreender a ampliação da noção de *experiência religiosa* e a identificação dos universais que a estruturam.

Em síntese, dentro do escopo deste capítulo, nota-se que essas abordagens: o *sentimento* e a *intuição* (Schleiermacher), o *divino* (James), o *numinoso* (Otto) e a *realidade última* (Wach) buscam situar a experiência religiosa em uma região da subjetividade humana considerada inacessível aos métodos de análise objetiva e à linguagem conceitual direta. Nesse sentido, a concepção de linguagem é entendida como um meio de expressão da experiência religiosa, e não como parte intrínseca ou condição de possibilidade dela.

Diante dessas abordagens supracitadas, que, no primeiro capítulo, situaram as contribuições da filosofia hermenêutica de Gadamer, a qual corporifica a proposição dialógica socrático-platônica e os impulsos da tradição hermenêutica, e que, no segundo capítulo, reuniram as perspectivas de F. Schleiermacher, W. James, R. Otto e J. Wach em torno da categoria de *experiência religiosa*, com suas respectivas contribuições e problemáticas, mover-nos-emos em direção à linguagem e às questões que dela emergem.

Nesse trajeto, almeja-se pensar a *experiência religiosa* a partir da perspectiva hermenêutico-filosófica de Gadamer. Ao deslocar o olhar da *experiência religiosa* como um acontecimento de núcleo subjetivo para um acontecimento que se realiza *na e pela* linguagem,

abre-se um novo horizonte interpretativo, situado para além da dicotomia entre subjetividade e objetividade; a experiência religiosa passa a ser vista como evento que se dá na trama linguística, na rede de referências compartilhadas que a linguagem tece. É por meio dela (da linguagem) que o ser humano herda e partilha os significados sedimentados na tradição, nas formas históricas, culturais, políticas e simbólicas que moldam sua compreensão *do e no* mundo. Nesse sentido, a linguagem vai se configurando como o horizonte que situa e possibilita a própria experiência humana, tornando-se o espaço de onde a categoria de *experiência religiosa* pode ser problematizada e ressignificada.

Nessa perspectiva, ao situarmos a linguagem como horizonte que possibilita e estrutura a *experiência religiosa*, torna-se necessário aprofundar a reflexão a partir das próprias categorias que sustentam essa relação em Gadamer: *experiência e religião*. Esse movimento não se restringirá a uma análise terminológica, mas buscará compreender como esses conceitos se configuram no interior da hermenêutica filosófica e quais implicações emergem dessa configuração para a ressignificação da categoria de *experiência religiosa*. É a partir dessa investigação que se pretende evidenciar de que modo Gadamer destrona a experiência humana dos âmbitos subjetivo e objetivo, situando-a em uma perspectiva dialógico-intersubjetiva. Assim, pretende-se compreender como a hermenêutica filosófica de Gadamer oferece uma nova perspectiva para pensar a *experiência religiosa* como evento interpretativo e partilhado, enraizado na tradição e aberto à historicidade da linguagem.

Como ponto de avanço, será abordada a tensão estrutural entre o âmbito do indizível e a tradição, interrogando o estatuto da linguagem quando a *experiência religiosa* reivindica situar-se para além de seu próprio horizonte. A pergunta orientadora será: se, a partir de Gadamer, a linguagem é condição de possibilidade da experiência, como compreender as experiências que se afirmam pré ou extralinguísticas? Para problematizar essa fronteira entre limite e abertura da linguagem, serão retomadas a mística *apofática* (Eckhart), a distinção entre experiência e interpretação (Stace), a inefabilidade e a qualidade noética (James) e, sobretudo, será destacada a tese da mediação linguística de Steven Katz, influenciada por Ludwig Wittgenstein, segundo a qual não há experiência “pura”, mas sempre situada. O caminho no qual nos moveremos permitirá pensar o âmbito indizível de modo dialógico, em que a linguagem é meio (*Mitte*) e não mero instrumento (*Mittel*), lugar em que o ser se realiza na compreensão e, ao mesmo tempo, em que seus limites se mostram e repercutem no horizonte linguístico. Em outros termos, analisar-se-á o pressuposto de que nossa estrutura ontológica, do início ao fim, é mediada *na e pela* linguagem, ou seja, desde a pré-compreensão até a compreensão, há sempre possibilidades interpretativas e discursivas que se constituem

no interior da linguagem, o que converge para a tese hermenêutica de que não pode haver interpretação sem pressupostos. De um lado, encontra-se o sujeito diante de sua religião; de outro, a tradição e a historicidade que o antecedem e o constituem: o pano de fundo hermenêutico no qual o intérprete está situado. O que une essas duas dimensões, intérprete e tradição, é a linguagem. É ela que nos permite comunicar, dialogar, refletir, interpretar e, sobretudo, experienciar o mundo, as coisas e o “outro”. Desse modo, *a partir* de Gadamer, busca-se pensar a linguagem como uma rede de referências e significados que entrelaça elementos subjetivos e objetivos, produzindo efeitos formativos no diálogo e constituindo o próprio horizonte no qual a *experiência religiosa* se torna possível e interpretável.

De modo implicativo, será abordado como a concepção substancialista da religião tende a desarticular sua dimensão pública. Essa concepção, ao absolutizar a “essência” da religião e seus aspectos intrínsecos, acaba por secundarizar as dinâmicas sociais, culturais e políticas da *experiência religiosa*. No entanto, como observa Strenski (2010, p. 63), o fenômeno religioso nunca é neutro nem autônomo, pois está inevitavelmente atravessado por relações de poder, processos práticos e simbólicos de legitimação, estruturas de dominação e resistência. Por conseguinte, torna-se fundamental reabrir o espaço público ao diálogo, à escuta e à pluralidade de vozes e horizontes: condição indispensável para que o fenômeno religioso possa ser pensado em sua profundidade hermenêutica. Assim, no ponto de avanço, esta tese reafirma o caráter dialógico da *experiência religiosa*: não como esfera puramente intrínseca ou extrínseca, mas como dimensão relacional, em que ambas as partes se tocam mutuamente, e de onde, *na* linguagem, o sentido se dá, tensiona-se e transforma-se.

Em síntese, o presente trabalho pretende desenvolver a tese de que o limiar e/ou a articulação entre o âmbito do compreensível e do incompreensível acontecem nas possibilidades da linguagem. Mesmo que esse compreensível não possa ser colocado em palavras precisas (que designem a “coisa mesma”), o âmbito da compreensão permanece na linguagem. De modo mais categórico, postula-se, neste trabalho, que, na *experiência religiosa*, está imbricado o acontecer da linguagem, a qual não apenas nos possibilita falar sobre essa experiência ou descrevê-la, mas, de modo mais originário, vivenciá-la na relação com o mundo, a cultura, a historicidade e o “outro”, em um processo relacional que produz efeitos (trans)formativos. Portanto, o acontecimento da linguagem, enquanto núcleo da experiência humana, destrona a absolutização subjetiva da *experiência religiosa*, situando-a no âmbito intersubjetivo, público e dialógico.

Se, nesta tese, afirma-se que a linguagem é o espaço em que o ser se manifesta e a *experiência religiosa* se constitui, é também necessário reconhecer que ela delimita um ponto

fecundo: a fronteira entre o dizível e o indizível, em que essa experiência designada de indizível desvela a força mais originária da linguagem. Pensar esse limite fronteiriço é refletir sobre a potência (re)criadora da linguagem: o lugar em que o silêncio não nega o dizer, mas o fecunda. É nesse horizonte que a parte final desta investigação se moverá: entre o dizível e o indizível, entre paradoxos e oxímoros, entre experiência e contraexperiência. Nesse contexto, por meio da literatura, terreno privilegiado em que a linguagem experimenta seus próprios abismos, seremos convidados a perceber como ela se renova e se recria ao tocar seus limites. Com efeito, o âmbito do indizível não silencia a linguagem; ele a convoca, abrindo o espaço em que o âmbito do dizível e o do indizível se entrelaçam e se tocam mutuamente nos limiares da linguagem, desvelando o caráter hermenêutico da *experiência religiosa* em perspectiva *ontodialógica*.

Nesse contexto de abertura dialógica e atenção aos limites da linguagem, cumpre ainda reconhecer um aspecto importante quanto ao recorte teórico adotado nesta pesquisa. Os autores que constituem o núcleo central da reflexão, tanto na hermenêutica filosófica quanto na formulação clássica da categoria de *experiência religiosa*, são, em sua maioria, homens. Essa constatação reflete, em grande medida, o processo histórico de constituição do campo filosófico e dos estudos sobre religião ao longo dos séculos XIX e XX. Reconhecer esse dado implica situá-lo criticamente, compreendendo-o como expressão das condições históricas e institucionais que moldaram a formação da área, ao mesmo tempo em que evidencia a necessidade de ampliação do horizonte teórico por meio da incorporação de vozes de autoras e de perspectivas que tensionam e enriquecem as categorias tradicionais. Ao explicitar essa constatação, busca-se sinalizar a necessidade de uma abertura contínua do campo a outras vozes, experiências e perspectivas. Urge, portanto, o aprimoramento do diálogo com abordagens que tensionam e reconfiguram os conceitos aqui mobilizados, ampliando suas perspectivas e apontando caminhos para uma produção do conhecimento mais plural e sensível às transformações no campo dos estudos sobre religião.

Nesse horizonte, o exercício hermenêutico aqui proposto, a partir de princípios conceituais centrais da hermenêutica filosófica de Gadamer, como *história efetual*, *fusão de horizontes*, *mito*, *jogo*, *símbolo*, *festa*, *tradição*, *pré-compreensão*, *compreensão* e *diálogo*, produz efeitos formativos ao deslocar horizontes, reconfigurar compreensões e ampliar a capacidade de escuta e interpretação. É nesse movimento que a formação se faz dialógica, não se apresentando como um objetivo previamente estabelecido, mas como desdobramento do próprio acontecer da linguagem: um processo no qual compreender não significa dominar um sentido, mas deixar-se interpelar por ele. É nessa dinâmica que se convida o leitor a adentrar

esta investigação pelas trilhas da hermenêutica filosófica, *a partir* de Gadamer, para pensar os limites e as possibilidades da linguagem enquanto acontecimento que torna possível a compreensão. Desse modo, a pesquisa se abre como um convite à escuta, à reflexão e ao movimento interpretativo que constitui tanto o percurso do texto quanto o próprio leitor a quem ele se dirige.

## PRIMEIRO CAPÍTULO

### 1. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER E O SEU ASPECTO UNIVERSAL: O FENÔMENO DA COMPREENSÃO *PELA E NA* LINGUAGEM

A relação essencial entre linguisticidade e compreensão se mostra, para começar, no fato de que a essência da tradição consiste em existir no *medium* da linguagem, de maneira que o objeto preferencial da interpretação é de natureza linguística (Gadamer, 1999b, p. 567).

O presente capítulo pretende situar o lugar da linguagem na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e na plausibilidade de sua universalização. Nesse caminho, abordar-se-á o traço característico da hermenêutica de Gadamer, a saber, o fenômeno da compreensão (*Verstehen*), que, cada vez mais, foi uma de suas grandes questões, tanto pela intensificação política e social do mundo no contexto em que ele se encontrava, quanto pela sua investigação do problema da linguagem, isto é, do processo de entendimento que acontece sempre que o ser humano está às voltas com algo, com alguém, consigo mesmo e diante do mundo. Neste percurso, será destacada a postura socrático-platônica que Gadamer assume ao alicerçar as bases de sua hermenêutica no diálogo, isto é, no movimento dialógico e relacional, reconhecendo que o fenômeno da compreensão não é um processo isolado, mas sim um fluxo constante. Diante da presente abordagem, buscar-se-á situar a interlocução de Gadamer com outros pensadores, reconhecendo o contexto intelectual em que ele se insere, o que proporciona distinguir e fundamentar a sua hermenêutica filosófica na linguagem. Será abordado o dito de Gadamer de que: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (Gadamer, 1990, p. 478), isto é: “*ser que pode ser compreendido é linguagem*” (Gadamer, 1999b, p. 687). Destaque será dado ao fato de que a linguagem impulsiona e perfaz o movimento hermenêutico, tornando-se o *meio* pelo qual ocorre a compreensão. Através da linguagem, estabelece-se a fundamentação universalizante da hermenêutica filosófica, pois o ato de compreender é considerado um fenômeno originário e fundamental ao modo humano

de ser no mundo. De modo mais preciso, será abordado o fato de que a linguagem, na hermenêutica filosófica de Gadamer, é *medium*, isto é, mediação entre a experiência humana e o mundo, uma vez que o fenômeno da compreensibilidade acontece, imprescindivelmente, pelo fio condutor da linguagem. Com efeito, essa compreensão oferece contribuições para a formação dialógica, na medida em que o acontecimento hermenêutico se configura como uma tarefa inacabável, realizando-se como um processo dinâmico de sentido, no qual novas compreensões emergem e os interlocutores se transformam mutuamente. O sentido, nesse processo, não se produz de modo isolado, mas emerge no interior da tradição e da historicidade que constituem toda possibilidade de compreensão, dando lugar a dinâmicas de formação, autoformação, coformação e transformação. Trata-se de um processo que se realiza no interior da linguagem e que abre caminho, nos capítulos seguintes, para pensar a categoria da *experiência religiosa* como um acontecimento interpretativo situado, cuja experiência é marcada pela dinâmica entre os polos subjetivo e objetivo, tecida *na e pela* linguagem.

### **1.1. O fenômeno da compreensão como traço característico da hermenêutica filosófica de Gadamer**

A hermenêutica filosófica está intrinsecamente relacionada ao nome de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e à sua obra *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*), publicada em 1960<sup>1</sup>. A obra é dividida em três grandes partes: na primeira parte, Gadamer trata do problema da experiência estética e enfatiza a necessidade de retornar ao sentido de verdade que ela traz consigo, isto é, na liberação da verdade a partir da experiência da arte; na segunda parte, ele trata das questões centrais da teoria hermenêutica em diálogo com os autores que o precederam, abordando a noção de verdade nas ciências humanas; na terceira parte, o autor reflete sobre o estatuto ontológico da linguagem que, em sua dimensão transcendente, torna-se possibilidade de fundamentação de sua hermenêutica filosófica.

---

<sup>1</sup> A princípio, a obra de Gadamer foi intitulada apenas de *Linhas fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Gadamer chegou a cogitar a possibilidade do título *Entender e Acontecer*, mas a obra *Verdade e Método* adquiriu seu nome final por sugestão do editor, em alusão à *Poesia e Verdade* (1811), a última publicação de Johann Wolfgang Von Goethe e a expressão do subtítulo “fundamentos de uma hermenêutica” seria mantida, pois traz à tona o legado de exegese bíblica, jurídica, filológica e, gradativamente, hermenêutica geral: uma tradição de sabedoria compreensiva, para a qual o autor pretendia retornar. O fato é que o título inicial sugerido por Gadamer, bem como aquele que acabou sendo publicado, apontam para o fenômeno da compreensão enquanto acontecimento originário do ser humano em sua relação com o mundo: objeto direto de investigação do filósofo (Grondin, 2001, p. 377).

De modo geral, a hermenêutica filosófica de Gadamer se propõe a investigar a experiência da verdade que vai além dos limites impostos pela verificação e validade da sistematização científica, isto é, a hermenêutica filosófica de Gadamer se apresenta como uma tentativa de liberar a verdade da estreiteza em que o moderno conceito de método a teria confinado. É importante frisar que, no preâmbulo de *Verdade e Método*, Gadamer enfatiza que sua verdadeira preocupação era e é filosófica. Neste rumo, a experiência hermenêutica do ser humano, a partir de Gadamer, designa-se como experiência de verdade extrametódica, pois ela não se limita à conformação, adequação, representação ou correspondência, mas se desoculta no acontecer da verdade na compreensão (Gadamer, 1999b, p. 14).

Gadamer nasce no século XIX, no município de Marburgo, localizado na Alemanha, onde seu pai assumiria a cadeira de docência em Química e desejava que o filho também trilhasse carreira nas ciências naturais. Porém, Gadamer demonstrava mais vocação ao diálogo, que se torna o *Leitmotiv* de seus estudos filosóficos, que o faz investigar o ato de compreender e/ou o fenômeno da compreensão (*Verstehen*). No verbete *compreender* do *Dicionário Heidegger*, de Michael Inwood, percebe-se que *Verstehen* implica a “concepção clara de uma coisa como um todo”. Diferente de *begreifen*, que significa “entender” (conceitualmente): pode-se compreender ser sem entendê-lo, mas não se pode entender ser sem compreendê-lo (XXIV, 18, 117; XXXI, 43). A *compreensão* não é “um tipo particular de saber, distinto de outros tipos, tais como explicar [*Erklaren*] e entender, nem é saber no sentido de conceber algo tematicamente. [...] Toda explicação, como uma descoberta de *compreensão* daquilo que não compreendemos, enraíza-se na compreensão primária de *Dasein*” (Inwood, 2002, p. 18). Outrossim, observa-se no dicionário Gadamer, de Chris Lawn, que o ato de *compreender* não se limita a entender algo, nem se reduz a um psiquismo ativo sintetizador de vivência, mas é, fundamentalmente, algo existencial e relacional (*The Gadamer Dictionary*, 2011, p. 47).

Desse modo, compreender, para Gadamer, “é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta de onde a ‘coisa’ pode me falar” (Gadamer, 2006, p. 67). Por isso, diante do reconhecimento de que estar em relação é impreterível para que a compreensão aconteça, o diálogo ocupa um lugar de interesse para Gadamer desde o início de seus estudos universitários:

[...] Meu pai durante minha infância tentou de muitas maneiras despertar meu interesse pelas ciências naturais e ficou muito decepcionado com seu fracasso. Isso porque soube desde o começo de meus estudos universitários que eu simpatizava

com os “professores de bate-papo” [*Schwatzprofessoren*], durante toda sua vida esteve decepcionado comigo (Gadamer, 2002, p. 545).

É importante mencionar que Gadamer se encontra no contexto intelectual da Alemanha da primeira metade do século XX, em que o pensamento filosófico germânico era respeitado mundialmente, sendo referência de pesquisa nas ciências do espírito e na teologia. Gadamer se sentia atraído por muitas disciplinas e experimentou alguma coisa de muitas delas, decidindo, então, seguir seu interesse e vocação pela filosofia. Nas palavras de Gadamer: “Isso não era simplesmente o abandono de uma tendência para dedicar-me a uma outra, mas a lenta iniciação em um trabalho disciplinado”. Gadamer também se encontra no contexto de guerras mundiais, ascensões e derrocadas de regimes políticos. Nesse contexto, em meio à Primeira Guerra Mundial, ele reconhece que: “Já não era possível simplesmente uma confirmação com uma longa tradição. Desse modo, a desorientação reinante foi um incentivo a mais para abordar as questões filosóficas” (Gadamer, 2022, p. 545).

Antes de ingressar efetivamente nos estudos filosóficos, Gadamer sempre demonstrou sua capacidade dialógica, de ouvir e de reconhecer o “outro” como parte do processo de reflexão e de experiência da verdade, pois: “O ouvir é um caminho rumo ao todo, porque está capacitado para escutar o *logos*” (Gadamer, 1999b, p. 670). Sob essa condição, é compreensível que sua filosofia desembocaria em uma hermenêutica geral e filosófica, que, inclusive, é publicada (*Verdade e Método*) “pela pressão de seus alunos e parceiros de diálogo que exigiam dele mostras do que asseverava” (Grondin, 2012, p. 10).

O problema da compreensão, cada vez mais, foi sendo uma das grandes questões de Gadamer, tanto pela intensificação política e social do mundo no contexto em que ele se encontrava: Gadamer cresceu durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e testemunhou as consequências desse conflito na Alemanha, viveu a ascensão do Nazismo e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), quanto pela sua investigação do problema da linguagem, isto é, do processo de entendimento.

Nesse contexto, Gadamer reconhece que a compreensão é sempre um processo dinâmico, de um novo projetar (*Entwurf*) do entendimento, que diz respeito ao autodesdobramento do pensamento reflexivo, ao desenvolvimento autogerador da compreensão que é autoperpetuante e vai além da redução de um procedimento formal ou da natureza perene de interpretação, pois é algo vivo. Donatella Di Cesare, em seu texto *Utopia del comprendere*, reitera que compreender significa não conceber, dominar ou controlar. Compreender é como respirar, não é uma questão estrita de saber ou procedimental, mas

fundamental e intrinsecamente ligada ao nosso ser (Di Cesare, 2003, p. 38). De tal modo que Gadamer diz: “compreensão é o aspecto fundamental do ser-no-mundo humano” (Gadamer, 2006, p. 12).

Desse modo, percebe-se que o fenômeno da compreensão representa a experiência da verdade para além daquilo que seja controlável, além do manipulável das variáveis, de um caminho procedimental ou de um ato isolado, mas é algo relacional, seja entre intérprete e texto, entre intérprete e obra de arte ou entre ser humano e tradição e, de modo geral, entre ser humano e mundo; esse modo relacional diz respeito ao modo dialogal do ser humano ser ou estar diante de algo ou alguém. O ponto de partida de Gadamer é o fato de que o ser humano não possui uma compreensão completa e definitiva do mundo, mas sua compreensão prévia se projeta à compreensão e, por conseguinte, à projeção de novas compreensões, através de questionamentos, interpretações, novos significados e novas práticas. O caminho da compreensão de algo não é um processo que começa a partir do zero, mas diz respeito à tradição que o intérprete herda e assume, isto é, a nossa estrutura de pré-compreensão: aquilo que herdamos da história, enquanto ser-situado, que dialoga com o nosso modo de interpretar e compreender as coisas.

Antes de adentrar propriamente na abordagem da hermenêutica filosófica de Gadamer e em tudo o que a envolve se faz necessário situá-la em um panorama histórico, analisando sua relação com a hermenêutica clássica. Também conhecida sob as denominações de teoria hermenêutica ou hermenêutica romântica, a hermenêutica clássica até meados do século XVIII estava direcionada para objetivos específicos, técnicos e objetivos, como jurídico, de garantir uma interpretação precisa das leis; teológico, de realizar exegese de textos sagrados como a *Bíblia*; e filológico, de interpretação correta de documentos históricos, linguísticos ou de textos literários. Diante desse intuito de aplicabilidade, a hermenêutica clássica se volta às regras, às fórmulas legalmente reconhecidas e ao processo metódico de interpretação, estabelecendo um processo metodológico estrito para compreender corretamente esses elementos.

Neste percurso, a hermenêutica moderna tem como precursor Friedrich Schleiermacher e se caracteriza por pressupor a crítica kantiana e conceber a compreensão dentro dos limites da razão. Esses limites, definidos pela razão, implicam que o sujeito não poderá alcançar uma compreensão total, exata e definitiva da “coisa em si” ou da “coisa mesma” que se busca compreender ou interpretar. Esse reconhecimento, dos limites da razão, constitui a própria condição de possibilidades de conhecimento. Uma vez que o conhecimento humano é reconhecido como mediado por estruturas cognitivas, a crítica da razão não apenas

se torna possível, mas é efetivamente realizada no âmbito da filosofia moderna, de modo paradigmático nas obras críticas de Immanuel Kant. Esse deslocamento exerce impacto direto sobre a filosofia em suas diversas áreas, incluindo a hermenêutica, ao evidenciar os limites e as condições do conhecimento. A partir desse horizonte, gradativamente, a hermenêutica deixa de ser compreendida apenas como uma *techné* instrumental, voltada à aplicação de regras interpretativas com vistas a uma exegese especializada, como nos campos bíblico, jurídico ou filológico, passando a assumir um escopo mais amplo, no qual a interpretação é reconhecida como dimensão constitutiva da própria compreensão humana, deslocando-se do particular ao geral.

Schleiermacher contribui, fundamentalmente, para que a hermenêutica deixasse de ser apenas disciplina auxiliar de determinadas ciências, mas, através de tratamento sistemático, tornasse-se a arte do compreender em geral. Como reconheceu Dilthey, em sua obra *Das Leben Schleiermachers*, de 1867: “Uma hermenêutica efetivamente poderosa só poderia surgir em uma mente que unisse o virtuosismo na interpretação filológica com uma real capacidade filosófica. Tal mente era Schleiermacher” (Dilthey, 1900, p. 595). Schleiermacher proporciona a virada na história da hermenêutica, ao questionar o significado do compreender, elaborando uma hermenêutica geral (*allgemeine Hermeneutik*). Nesse sentido, ler um texto, por exemplo, torna-se um exercício de ‘diálogo’ com o autor, colocando-se na posição deste, uma espécie de ‘empatia’, o que aponta para a participação do intérprete no processo compreensivo do que o autor disse ou quis dizer.

Na introdução de sua *Hermenêutica*, é dito:

Hermenêutica e crítica, ambas disciplinas filológicas, ambas artes, são inseparáveis. O exercício de uma pressupõe a outra. De maneira geral, a primeira é a arte de se compreender corretamente o discurso do outro, de preferência o discurso escrito. A segunda é a arte de julgar corretamente e verificar com dados e testemunhos suficientes a autenticidade dos escritos e de suas passagens (Schleiermacher, 1999, p. 79).

Em Schleiermacher, a hermenêutica é elevada à autonomia de um método, na medida em que “o mal-entendido se produz por si mesmo, e a compreensão correta é algo que temos de querer e procurar sob todos os aspectos” (Schleiermacher, 1999, p. 113). Outrossim, através de Schleiermacher, é nos apontada a tese de “compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendeu” (Dilthey, 1999, p. 31), isto é, de tomar consciência, pela distância temporal, de coisas que o autor não havia compreendido em seu tempo. Em outras palavras, concerne em identificar no texto as mensagens que o autor, inconscientemente, expressou através da

escrita (Grondin, 1999, p. 116). Nesse sentido, Gadamer entende que a hermenêutica e a compreensão, para Schleiermacher, são ao mesmo tempo gramatical/ filológica e psicológica (Gadamer, 1999b, p. 237).

Apesar de Schleiermacher ter o mérito reconhecido por Gadamer de sistematizar e elevar a hermenêutica à arte do compreender em geral, Gadamer não endossa a posição de Schleiermacher a respeito da *mens auctoris*, pois se trata de uma pretensão de entrar na mente do autor, a fim de elucidar o sentido do texto. Para Gadamer, existe algo mais fundamental que não se limita nessa aplicabilidade “psicológica” da hermenêutica. Desse modo, Gadamer busca demarcar a diferença entre a hermenêutica clássica de Schleiermacher e a hermenêutica filosófica, no intuito de valorizar esta última na qual é situada sua posição, de levar em consideração o elemento prévio de nossa compreensão: nossa pré-compreensão.

Na perspectiva de Gadamer, a hermenêutica não é apenas geral, mas também constitutivamente fundamental, ela diz respeito ao ser-histórico que nós somos e ao nosso modo compreensível de ser e se relacionar com/no mundo. Gadamer argumentou que a compreensão não é um processo unilateral de extrair significados fixos dos textos, mas sim um efetivo diálogo entre o intérprete e o texto, onde o horizonte prévio do intérprete, suas experiências e sua cultura, interferem na interpretação e compreensão (esta temática será reforçada posteriormente).

Seguindo a perspectiva de Schleiermacher e da hermenêutica clássica, também referida como teoria hermenêutica ou hermenêutica romântica, o filósofo e historiador alemão Wilhelm Dilthey tem o mérito de dar à hermenêutica o caráter de historicidade, isto é, a reflexão sobre o papel da história no processo hermenêutico. Existe a implicação de que as partes somente são entendidas dentro do contexto de um todo e, igualmente, o todo é compreendido a partir das suas partes, o que possibilita uma aplicação de interpretação mais adequada da história. Nesse sentido, é reconhecido, por Dilthey, o fato de que a boa compreensão de um texto, seja ele histórico ou filosófico, está ligada à sua dimensão histórica e às relações contextuais. Através dessa compreensão, Dilthey busca fundamentar a autonomia e/ou independência metodológica das ciências do espírito, entretanto, ele não se desvincula de uma visão metodológica e concebe a hermenêutica como uma “metodologia” às ciências humanas e acaba por submergir-se no método da ciência natural:

Ao lado das ciências naturais, e partindo das tarefas da própria vida, desenvolveu-se por si mesmo e de maneira espontânea um grupo de conhecimentos ligados uns aos outros por meio da comunhão de seu objeto. Tais ciências são a história, as ciências econômica e jurídica e a ciência do Estado, a ciência da religião, o estudo

da literatura e da poesia, da arquitetura e da música, das visões de mundo e dos sistemas filosóficos e, por fim, a psicologia. Todas essas ciências descrevem, narram, julgam e formam conceitos e teorias em relação ao mesmo fato: a espécie humana (Dilthey, 2010, p. 19-20).

Gadamer irá reagir e reconhecer os méritos e os limites de Dilthey. Os méritos dizem respeito ao reconhecimento da abrangência histórica; entretanto, os limites se situam no comprometimento de Dilthey com o modelo moderno de matriz cartesiana, pois, no entendimento de Gadamer, ele não distingue entre a dúvida metódica e as dúvidas que surgem por si próprias, a sua teoria põe, no mesmo recinto, a certeza própria das ciências e a certeza da vida. Nesse percurso, Gadamer se coloca diante da hermenêutica metodológica e epistemológica de Schleiermacher e Dilthey e demarca certo distanciamento, acenando com sua hermenêutica uma posição filosófica diante da experiência da consciência histórica (Gadamer, 1999b, p. 503). Reitera-se que, apesar da crítica à hermenêutica romântica, Gadamer reconhece que Dilthey proporcionou ao jovem Heidegger “estímulos essenciais para a transformação e o desenvolvimento ulterior da fenomenologia husserliana”<sup>2</sup> e destaca que a importância da hermenêutica em Heidegger está no fato de que este “foi o primeiro a abrir nossos olhos para o fato de que nesse assunto estamos às voltas com o conceito de ser” (Dutt, 1998, p. 26).

Nesse rumo, na modernidade tardia, mais especificamente em Martin Heidegger, Gadamer reconhece que a hermenêutica ganha novos impulsos. Ao ser concebida existencialmente, a hermenêutica passa a ser visualizada de modo fáctico: hermenêutica da facticidade, pois leva-se em consideração o elemento prévio de nosso ser-no-mundo. Já não se almeja partir da incompreensão para a compreensão através de um procedimento técnico ou metodológico, pois o interpretar não se refere unicamente a adquirir conhecimento do que se compreendeu e a aplicar esse conhecimento de modo técnico à coisa em questão a ser interpretada, mas, fundamentalmente, a elaborar as condições de possibilidades de conhecimento projetadas na compreensão.

---

<sup>2</sup> Esse estímulo ulterior da fenomenologia, proporcionado por Edmund Husserl (1859–1938), que inaugura a filosofia contemporânea a partir das bases lançadas em sua obra *Investigações Lógicas* (1900–1901), produziu impactos decisivos no pensamento filosófico do século XX. Nesse rumo, a rigorosidade da descrição fenomenológica remete-nos ao movimento da consciência de “ir ao encontro das coisas em si mesmas”, evidenciando o caráter intencional da consciência: toda consciência é consciência de algo que se mostra à experiência, isto é, toda consciência é sempre consciência de alguma coisa. Em Gadamer, essa condição relacional da consciência se desdobra no âmbito da compreensão, concebida como um fenômeno propriamente hermenêutico.

Em outros termos, o fenômeno da compreensão, a partir de Heidegger, é mais abrangente e originário, já que não diz respeito somente a textos, símbolos e sinais, mas também abarca o modo humano de ser-no-mundo, o que significa dizer que o fenômeno da compreensão não se limita ao expediente reservado apenas da ciência, mas diz respeito ao modo fundamental do ser humano habitar e experienciar o mundo. Mais precisamente, em Heidegger, há uma ontologização da compreensão.

Esse encadeamento, da fenomenologia à hermenêutica, é destacado no sétimo parágrafo de *Ser e Tempo*, denominado “*O método fenomenológico da investigação*”, em que Heidegger examina o termo fenomenologia. Ele busca a origem do termo na gramática grega, em que *Phainomenon* ou *phainesthai* significa “o que se mostra; o que se revela” (Heidegger, 2012/ *Ser e Tempo*, p. 67). *Pha* tem etimologia próxima a *phos*, que significa brilho ou luz (deixar-se luzir, deixar-se mostrar), representando, assim, a condição para que algo se manifeste e/ou se mostre; mais diretamente: “o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se desvelar e a se tornar visível em si mesma” (Heidegger, 2012, p. 68). Desse modo, Heidegger, com o objetivo de buscar o sentido do ser, atribui à fenomenologia caráter de método e tem como partida a interpretação da facticidade do ser-aí.

Nesse percurso, Heidegger contribui, de modo efetivo e decisivo, para se pensar, do ponto de vista histórico, na virada hermenêutica, a partir do *Dasein* (ser-aí) que nós mesmos somos, no sentido espacial e temporal, isto é, o ser humano é ser-no-mundo, não há dualismo, polaridade ou oposição entre ser humano e mundo: o ser humano é indissociável do mundo e, por isso, denomina-se ser-no-mundo, pertencente à história, isto é, ser-situado que interpreta e compreende o mundo em seu modo contextual de ser. Nas palavras de Heidegger:

O sentido metodológico da descrição fenomenológica é interpretação. O *λόγος* da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter de *ερμηνεύειν*, pelo qual se anunciam, ao entendimento do ser inerente ao *Dasein*, ele mesmo, o sentido de ser próprio e as estruturas fundamentais do seu próprio ser. A fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação (Heidegger, 2012, p. 68).

A partir de Heidegger a hermenêutica não é apenas teoria da interpretação, mas também diz respeito ao próprio modo existencial humano de entender, de interpretar, de compreender e, fundamentalmente, de ser diante do mundo. Por isso, para ele, a ontologia somente se torna um projeto exequível pelas bases da fenomenologia (Heidegger, 2012, p. 66). Isso é crucial, na medida em que a fenomenologia é concebida como hermenêutica, donde inicia-se com um questionamento acerca do sentido do ser, que não está fixo, completo,

definido ou acabado, porém aberto e em contínuo movimento. Em outras palavras, em Heidegger, a hermenêutica vai além de uma perspectiva instrumentalista e se adentra em uma dimensão ontológica. Gadamer reconhece esta contribuição de Heidegger e afirma:

Heidegger oferece uma descrição fenomenológica completamente correta, quando descobre no suposto “ler” o que “lá está”, a pré-estrutura da compreensão. Oferece também um exemplo para o fato de que disso se segue uma tarefa. Em *Ser e tempo* concretiza a proposição universal, que ele converte em problema hermenêutico, na questão do ser. Com o fim de explicitar a situação hermenêutica da questão do ser, segundo posição prévia, visão prévia e concepção prévia, examina criticamente a questão que ele coloca à metafísica, em momentos essenciais, onde a história da metafísica sofreu uma guinada (Gadamer, 1999b, p. 405).

Observa-se que a concepção de hermenêutica, em Heidegger, vai além de uma técnica aplicável e passa a fundamentar a condição humana de ser-no-mundo. De modo sintético, Heidegger eleva a hermenêutica a uma dimensão existencial, rompendo com as abordagens anteriores que viam a hermenêutica apenas como uma técnica para a interpretação de textos. Heidegger situa a hermenêutica como caminho de investigação da estrutura mais fundamental da compreensão humana, destacando que a compreensão não era simplesmente um processo intelectual, mas uma atividade enraizada na experiência e na própria existência.

Outrossim, percebe-se que Heidegger concebe a linguagem além de um meio de transmitir informações, mas como a morada em que a compreensão e a existência se encontram e se entrelaçam. Desse modo, a linguagem se torna a casa do ser, onde os seres humanos habitam e compartilham significados. Neste desiderato, a hermenêutica diz respeito a vivência humana mais profunda: a sua existência e pertença diante da história. O que confluí em dizer que a hermenêutica não é uma tentativa de neutralizar conceitos prévios ou estruturas prévias da compreensão, mas a condição deliberada de integrá-las ao processo de interpretação, na medida em que o processo interpretativo é um fluxo histórico, cultural e existencial. Portanto, a influência de Heidegger emerge como uma das mais proeminentes e discerníveis na trajetória de Gadamer<sup>3</sup>, conforme pode ser percebida no percurso deste tópico, ao abordar o entendimento histórico do termo hermenêutica.

---

<sup>3</sup> Destaca-se o fato de que Paul Natorp, professor de Gadamer em Marburgo, apresentou a ele o manuscrito de Heidegger: *Interpretações de Aristóteles*, marcando, assim, a presença acentuada de Heidegger em sua vida (Grondin, 2001, p. 141).

A questão que surge de muitos lados é: Gadamer dá continuidade àquilo que fizera seu mestre (Heidegger) ou vai além? Em outros termos, onde residem a originalidade, os traços fundamentais e a assinatura própria da hermenêutica filosófica de Gadamer?

### **1.1.2. O fundamento hermenêutico de Gadamer no diálogo: da urbanização da província heideggeriana às raízes platônica**

Os estudos da relação entre Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger na filosofia hermenêutica adquirem múltiplas dimensões e diversos desdobramentos. Nesse contexto, é importante ressaltar que o objetivo deste tópico não é o de esgotar a temática, mas sim de explorar alguns elementos que emergem da filosofia hermenêutica de Gadamer, especialmente de explicitar a influência platônica e a dimensão dialógica constatada na base do pensamento hermenêutico do filósofo.

A hermenêutica filosófica de Gadamer está ancorada nas bases da filosofia grega clássica, especialmente nos *Diálogos* platônicos, e não resulta apenas da apropriação de Heidegger, ainda que seja inegável e amplamente reconhecida essa referência na abordagem da facticidade, na tematização da historicidade, da pré-compreensão e na ontologização da hermenêutica. Portanto, a matriz intelectual da hermenêutica filosófica gadameriana encontra raízes na filosofia socrático-platônica, cuja centralidade do diálogo e da busca compartilhada da verdade exerce influência decisiva em seu pensamento. Ainda assim, faz-se necessário ressaltar que Gadamer incorpora essas influências, porém não apenas as reproduz, mas, antes, confere assinatura própria a sua hermenêutica filosófica, assim como um rio que, mesmo nutrindo-se das águas anteriores, encontra seu próprio curso.

Gadamer teve uma decepção posterior com Heidegger, entendendo uma falta de reconhecimento de sua obra *Verdade e Método*. Gadamer relata ter enviado a Heidegger uma cópia da obra quando ela saiu pela primeira vez e esperava por uma resposta, que, na ocasião, não aconteceu. Robert Dostal, em seu texto *Gadamer: The Man and His Work*, reitera o fato de que, depois de sua habilitação com Heidegger, Gadamer não publicou outro livro até *Verdade e Método* (1960). Além disso, Dostal narra a situação de que, no exercício de escrita, Gadamer sentia a sombra de seu mestre Heidegger olhando por cima de seu ombro e que escrever era como estar sendo pressionado naquele momento (Dostal, 2002, p. 249).

Como sugere Jürgen Habermas, ao denominar a filosofia de Gadamer de “urbanização da província heideggeriana” (Habermas, 1987, p. 73), Gadamer esclarece as ideias de

Heidegger, dentro do pensamento mesmo deste filósofo, para um contexto mais acessível. Esta urbanização não apenas favoreceu a compreensão do pensamento heideggeriano, mas teve impacto na recepção de leitura das obras de Gadamer. Se, por um lado, a leitura de Gadamer pode ser interpretada, em parte, sob a influência do pensamento de Heidegger na medida em que Gadamer seguiu os caminhos iniciados por seu mestre (Habermas, 1987, p. 80); por outro lado, isso não significa que sua obra seja uma mera reprodução do pensamento filosófico heideggeriano.

Nesse contexto, podemos questionar: o que significa urbanizar? Com base no próprio conceito, percebe-se a organização, evidencia-se o planejamento dos caminhos e até o embelezamento da localidade, que vem a ser cidade. Habermas reconhece que Gadamer urbaniza os caminhos de pensamento de Heidegger e isso acontece devido a estreita relação e convivência entre eles (Heidegger e Gadamer). Através de conversas, discussões intelectuais e de vivências entre os dois filósofos, Gadamer torna mais compreensível a filosofia de Heidegger a um público geral. Além de reconhecer que existe a herança intelectual de Heidegger na trajetória de Gadamer, a questão fundamental é, outrossim, perceber o aspecto distintivo e próprio no pensamento de Gadamer, ao reivindicar o diálogo como o fundamento de sua hermenêutica filosófica, resultante de seus estudos platônicos. Em outros termos, Gadamer expande a hermenêutica ao enfatizar o diálogo, como afirma o próprio Habermas dizendo que: “Gadamer é o primeiro a acentuar o caráter aberto (*Offenheit*) do diálogo” (Habermas, 1987, p. 85).

Neste percurso, reitera-se o fato de que Gadamer, como um excelente filólogo e estudioso da filosofia clássica, fundamenta sua hermenêutica nas fecundas raízes gregas dos *Diálogos* platônicos; assim, ele assume uma perspectiva de fundamentação autônoma que concebe o movimento hermenêutico como um movimento dialógico. Em outros termos, na hermenêutica filosófica gadameriana, a ênfase reside no diálogo e no aspecto relacional, o que tem impacto significativo na recepção de seu pensamento. Neste sentido, autores como Paulo Cesar Duque Estrada, Hans-Georg Flickinger, Dennis Joseph Schmidt e Luiz Rohden concordam que o fundamento da hermenêutica filosófica de Gadamer se encontra ancorado nas raízes gregas, que remontam aos estudos platônicos e que pode ser percebido na importância da dimensão relacional, bem como da dimensão pública, prática e política que a hermenêutica adquire. Essa extensão do escopo da hermenêutica representa traços característicos próprios e uma fundamentação teórica autônoma.

Rohden menciona o fato de que Gadamer era amplamente conhecido como *Sócrates contemporâneo* (Rohden, 2009, p. 63). Como sabemos, Sócrates faz uso de seu método

dialético através da maiêutica (*μαιευτική/ maieutike*) de ironia e aporia que traz em seu significado o ‘dar à luz’, ‘parir’ o conhecimento, isto é, a arte de partejar, capaz de levar o interlocutor a duvidar de seu próprio saber sobre determinado assunto, estimulando o pensamento reflexivo que busca a verdade das ‘coisas’ em questão. Outrossim, Gadamer valorizava o diálogo como o movimento de busca pela verdade e da compreensão. Em ambos os autores, Sócrates e Gadamer, o movimento do diálogo não é o de apenas transmitir conhecimento, mas um fluxo de descoberta mútua, um caminho dialético de questionamento e descobertas, de perguntas e respostas. Neste sentido, Hans-Georg Flickinger afirma que: “Gadamer dá muita importância aos diálogos platônicos, e, sobretudo, ao papel de Sócrates neles (Flickinger, 2000, p. 46).

Dennis Joseph Schmidt em entrevista sobre a hermenêutica filosófica de Gadamer diz:

Eu brincava frequentemente com Gadamer que ele não era realmente um alemão, mas, no fundo, um filósofo grego antigo. Ele sempre gostava dessas conversas e daquela brincadeira com ele – penso que o prazer que ele encontrava nessa piada era que ela era fundada em uma verdade real: Gadamer abordou a filosofia de uma forma que mais ressoava com Platão do que praticamente qualquer outra figura na história da filosofia. Mais do que Heidegger, Platão é, na minha opinião, a melhor entrada no pensamento de Gadamer: mesmo quando Gadamer não está explicitamente discutindo Platão, o ideal do texto platônico e a figura de Sócrates nunca parecem distantes das preocupações de Gadamer (Schmidt, 2018, p. 238).

Neste caminho, Rodhen reitera que: “Dentre todos os filósofos e obras que contribuíram para a elaboração da filosofia de Gadamer, foi Platão, sem dúvida, de quem ele mais aprendeu e desenvolveu a arte de filosofar” (Rodhen, 2009, p. 62). Ao atribuir a Platão o papel fundamental no desenvolvimento do pensamento filosófico de Gadamer, é-nos indicado que os princípios filosóficos de Platão são colocados como bases fundamentais na hermenêutica filosófica de Gadamer, que pode ser percebido na abordagem dialética, centrada na busca da verdade através do diálogo.

Se, por um lado, Gadamer assume como ponto de partida a perspectiva de matriz fenomenológico/existencial e utiliza o termo hermenêutica para além do método e dos fundamentos de cientificidade, em que a hermenêutica não se limita apenas a uma teoria instrumental, de aplicabilidade técnica, de regras corretas de interpretação, mas está intrinsecamente relacionada ao modo existencial de compreender que permeia a existência humana; por outro lado, Gadamer não perde de vista o aspecto relacional da hermenêutica, isto é, o fato de que o fenômeno da compreensão diz respeito ao modo humano de se relacionar com as coisas, com o mundo, com o “outro” e de estar diante de si mesmo.

Igualmente, em seu texto *Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer*, Luiz Rohden indica alguns caminhos diferentes da *hermenêutica da facticidade* de Heidegger em relação a *hermenêutica filosófica* de Gadamer. De início, Rohden diz que “É verdade, sim, que ambas comungam de muitos conceitos, mas é verdade também que são propostas filosóficas distintas” (Rohden, 2012, p. 16). Em síntese, Rohden sintetiza esse traço distintivo dizendo que: “Com relação ao método filosófico parece que Heidegger é, por assim dizer, mais ‘analítico’, aristotélico, ao passo que Gadamer pauta-se pelo dialógico, dialético, socrático-platônico” (Rohden, 2012, p. 16). Destarte, no desenvolvimento de seu texto, Rohden diz também que: “Pode-se dizer que Heidegger filosofava escrevendo e daí sua intensa produção de obras sistemáticas, enquanto Gadamer preferia filosofar dialogando do qual resultaram ensaios e poucos trabalhos sistemáticos à exceção de sua tese de doutorado e *Verdade e método*” (Rohden, 2012, p. 31). Todavia, essa distinção não deve ser compreendida em termos estritos de sistematicidade, sobretudo no caso de Heidegger, cuja produção filosófica, embora marcada por uma escrita intensa e contínua, não se organiza propriamente como um sistema. É importante ressaltar que Heidegger, em suas obras, dialoga constantemente com a história da filosofia, e grande parte de seus escritos consiste em cursos.

O importante é observar que a filosofia de Gadamer se caracteriza pelo vivo encontro entre seres humanos. Neste sentido, em entrevista de Gadamer a Vietta umas das diferenças abordados foi o fato de que:

[...] quando Heidegger falava, seu olhar frequentemente não se dirigia ao interlocutor. Seu olhar, antes, se abria a essa amplitude de um espaço espiritual sobre o qual pensava e desde cuja intuição falava. Inclusive quando aclarava um assunto filosófico, como o da fenomenologia, seu olhar não se dirigia tanto ao interlocutor quanto a aquela forma espiritual sobre a qual havia posto os olhos e que pretendia explicar. Com frequência o olhar de Heidegger abandonava o espaço do diálogo e oscilava em uma dimensão espiritual em relação ao qual abria o diálogo. O olhar de Gadamer, no diálogo, sempre se dirigia ao interlocutor (Vietta, 2004, p. 29).

A passagem sugere que Heidegger possuía um olhar que transcendia o contexto imediato da conversa e se conectava com a amplitude do pensamento filosófico que ele estava explorando. No entanto, percebe-se a sensação de que Gadamer pensa sua filosofia no contexto do diálogo, direcionando-se ao “outro”. Uma característica admirável de Heidegger reside em sua abordagem audaciosa, provocativa e intuitiva, contrastando com Gadamer que pode ser visto como mais dialógico. Enquanto Heidegger exerce uma busca pela linguagem autêntica, Gadamer compreende a linguagem em seu modo dialogal (Dutt, 1998, p. 57). O

importante é notar que, para Gadamer, não é o diálogo pelo diálogo que a hermenêutica promove, mas o diálogo pela compreensão.

Nas palavras de Dennis Schmidt:

Gadamer era uma figura socrática – e isso não era absolutamente uma postura, mas realmente a sua natureza. Ele escutava estudantes de primeiro ano ou o seu cabeleireiro com a mesma abertura e curiosidade que ele traria em um diálogo com os melhores filósofos (Schmidt, 2018, p. 221).

Gadamer personifica a figura de Sócrates atribuindo ao diálogo a base fundamental para investigação da verdade. Essa abordagem socrática de Gadamer diz respeito a expressão de sua natureza dialógica, do valor intrínseco de cada voz na busca pelo conhecimento. Sua disposição de ouvir atentamente o “outro”, conforme citado anteriormente: estudantes novos até seu cabeleireiro, reflete a sua posição de que a sabedoria não é apenas o monopólio dos especialistas, mas acontece no diálogo entre pessoas independentemente de seus status sociais. Este movimento dialógico e transformativo pode ser percebido nas palavras de Gadamer: “Não é, em todo caso, estar de acordo com o que ou quem se compreende. Tal igualdade seria utópica. Compreender significa que eu posso pensar e ponderar o que o outro pensa” (Gadamer, 2000, p. 23-24). Gadamer reconhece que a compreensão genuína não se limita a corresponder ou a se alinhar com o pensamento do “outro”, mas diz respeito ao modo ativo e reflexivo em que nos esforçamos para alcançar uma apreciação mais profunda deste “outro”.

Igualmente, diante da intenção de demarcar os traços característicos da hermenêutica filosófica de Gadamer, reitera-se o fato de que Gadamer é intrinsecamente marcado por uma característica fundamental, a saber, a ênfase e a importância que ele atribui à tradição. Gadamer via a tradição como algo vivo que pulsava no tempo presente e que convida o ser humano ao diálogo; ele acreditava que o encontro entre passado e presente representa o diálogo capaz de oferecer lumes à compreensão humana. Por isso, a compreensão verdadeira, para Gadamer, não poderia ser alcançada se a tradição fosse ignorada. Neste sentido, Paulo Cesar Duque-Estrada diz que: “De acordo com Gadamer, toda compreensão acontece na forma de uma confrontação com a tradição à qual ela pertence. Isto significa, então, que a confrontação com a tradição é uma questão central na tematização gadameriana da compreensão” (Duque-Estrada, 1993, p. 107).

Gadamer aponta a dinamicidade da compreensão advinda da tradição histórica na qual o intérprete pertence e participa (Gadamer, 1999b, p. 416). O que, porém, possibilita esse fenômeno da compreensão? Ou como a tradição histórica chega ao intérprete e o possibilita

compreendê-la? O fato é que a tradição histórica chega até o sujeito/intérprete através do movimento dialógico na linguagem, o que significa dizer que o ser humano é um ser-situado na linguagem. Conforme Günter Figal argumenta, em seu trabalho textual *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language*, a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também é fundamental para a nossa compreensão do mundo; por essa razão, ela ocupa um lugar central na hermenêutica filosófica de Gadamer (Figal, 2002, p. 102).

Igualmente, Duque-Estrada indica que somos herdeiros de uma história cultural, social e linguística que influencia diretamente o modo como o movimento dialógico da hermenêutica de Gadamer acontece. Este movimento dialógico é a própria abertura da hermenêutica, na medida em que ela está “enraizada na linguisticidade de nosso pertencimento à tradição e constitui a condição de possibilidade do processo de nossa autoformação” (Duque-Estrada, 1993, p. 160). De modo direto, nas palavras de Gadamer: “[...] de modo que a confrontação do pensamento moderno com o pensamento grego é para todos nós uma espécie de encontro conosco mesmos” (Gadamer, 2001, p. 126). Estendendo o raciocínio de Gadamer, esse encontro só é possível pelo fio condutor da linguagem, na medida em que:

A linguagem é assim o verdadeiro centro do ser humano, e se contempla no âmbito que somente ela possibilita: o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do acordo sempre maior, que é tão imprescindível para a vida humana como o ar que respiramos. O homem é realmente, como disse Aristóteles, o ser dotado de linguagem. Tudo que é humano passa pela linguagem (Gadamer, 2002, p. 152).

Heidegger, apesar de chamar a atenção para a linguagem e enfatizar a importância desta, não identifica ser e linguagem. No entanto, Gadamer ousa dar um passo além e explorar as profundas consequências dessa relação, enfatizando, em sua abordagem, que a linguagem é parte intrínseca do ser, na medida em que ela torna o ser compreensível e abarca toda dimensão humana. Essa concepção de interconexão entre ser e linguagem, destacada por Gadamer, representa uma das contribuições mais significativas para a hermenêutica contemporânea. Ademais, a linguagem permanece sendo o diálogo no qual podemos participar. A linguagem é viva e dinâmica, ela nos envolve, situa e, ao mesmo tempo, através dela nos envolvemos com o mundo e com o “outro”. Fazer uso do princípio dialógico como o fundamento hermenêutico é colocar a linguagem no centro da existência humana, uma vez que através da linguagem experienciamos, vivemos e participamos de um diálogo contínuo com a história, com o “outro”, somos diante das coisas do mundo e diante de nós mesmos.

Após ter delineado a influência da abordagem dialógica socrático-platônica no percurso de Gadamer, surge a questão: de que maneira Gadamer dá continuidade a essa influência em sua hermenêutica, estabelecendo sua base teórica autônoma? Ou, como a abordagem dialógica socrático-platônica contribuiu para moldar as bases da hermenêutica gadameriana e como essa influência se desdobra em uma perspectiva teórico-prática da hermenêutica filosófica?

A partir deste lugar: da perspectiva socrático-platônica e dialógica, Gadamer fundamenta e alicerça as bases de sua hermenêutica no aspecto relacional que dele advém; mais precisamente, do ser humano compreender uns aos outros por meio da linguagem, na possibilidade de compreensão não só de fala, mas também de contínua escuta, isto é, na possibilidade de compreensão auditiva, em que o se calar e/ou o silêncio são entendidos como modo de reflexão e se tornam possibilidade fundamental de compreensão. Não à toa, Gadamer desenvolveu, como tema de sua tese de doutoramento, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen (A Essência do Prazer nos Diálogos platônicos)*, em 1922, e, sete anos mais tarde, apresentou para habilitação a *Interpretação do Filebo de Platão*, em que valoriza a filosofia dialógica de Platão e coloca o princípio do diálogo como base de sua filosofia.

O aspecto relacional da hermenêutica filosófica diz respeito ao modo espontâneo do ser humano ser-no-mundo, na medida em que o modo de reação do ser humano, ao buscar entender, interpretar e compreender algo, é espontâneo, o que nos constata que o ser humano é um ser-relacional e, ao se relacionar com algo, busca compreendê-lo. Diante desse entendimento, a hermenêutica filosófica diz respeito tanto à facticidade – de se relacionar factualmente com as coisas – quanto à transcendência daquilo que é em sua imediatez, unindo, assim, sentimentos de estranhamento e familiaridade que caracterizam, dialeticamente, o movimento hermenêutico e filosófico, do qual se abrem possibilidades compreensivas, fundadas na vivência. Mais precisamente, a hermenêutica filosófica e sua caracterização relacional diz respeito à filosofia prática, à existência e ao modo de sermos uns com os outros.

Nesse caminho, percebe-se que a fundamentação teórica autônoma de Gadamer reside no aspecto relacional da hermenêutica, em que o diálogo nos remete ao fato de que a condição de possibilidade de nos ouvirmos vivamente é o caminho à efetividade da compreensão. Nesse sentido, na introdução de *Verdade e Método*, Gadamer denomina o “universo verdadeiramente hermenêutico”, a que estamos abertos, a nossa “fé no diálogo” enquanto caminho para se experimentar a verdade, sem dogmas, que nenhuma dogmática pode substituir. Mais diretamente, o diálogo: o modo como nos experienciamos uns aos outros é o alicerce da

hermenêutica filosófica de Gadamer e o traço fundamental de sua hermenêutica filosófica (Gadamer, 1999b, p. 35).

É notável que Gadamer demonstra originalidade ao enfatizar o aspecto relacional como algo imprescindível em sua hermenêutica, fazendo com que ele fundamente o seu pensamento filosófico no contínuo diálogo, ou seja, no movimento dialógico, que possibilita a experiência de verdade extrametódica. Desse modo, Gadamer valoriza profundamente o “outro” enquanto interlocutor e, por isso, “acolhe a opinião comum”, estabelecendo o contínuo diálogo como modelo estrutural no processo de compreensão (Dutt, 1998, p. 57). Desse modo, Gadamer fundamenta sua hermenêutica filosófica no ato de compreender enquanto experiência de verdade além da noção de verdadeiro e de falso que tratam as ciências naturais, pois o fenômeno da compreensão é algo mais que a aplicação de uma capacidade, diz respeito ao atingimento mais amplo e profundo. Nas palavras de Rohden: “Para além do exercício filológico, analítico, historiográfico, filosofar com Gadamer significa tomar consciência do nosso tempo no tempo que somos e temos, explicitando isso numa linguagem que lhe seja apropriada e faça sentido em termos pessoais, sociais e políticos” (Rohden, 2018, p. 241).

Portanto, fundamentalmente, Gadamer pauta-se pelo diálogo, isto é, pela palavra dirigida ao interlocutor, o que caracteriza sua postura socrático-platônica de filosofar e desenvolver sua hermenêutica enquanto investigação das condições de possibilidades de toda compreensão como algo atingível dialeticamente. Percebe-se que a amplitude e a profundidade advindas do diálogo, enquanto acontecimento da compreensão, perfazem o movimento da hermenêutica filosófica: movimento dialógico, que também se estende na experiência humana histórica e de mundo, na medida em que nela se faz, cada vez, uma voz nova em que ressoa sua significação de modo ascendente (Gadamer, 1999b, p. 427). Gadamer, ao desenvolver sua hermenêutica filosófica, tem sua originalidade reconhecida por Heidegger que assinala em uma carta à O. Pöggeler, de 05 de janeiro de 1973: “A ‘hermenêutica filosófica’ é coisa de Gadamer” (Heidegger, 1983, p. 395).

Através do diálogo enquanto fundamento, a hermenêutica filosófica de Gadamer se distingue de abordagens anteriores, na medida em que transcende as fronteiras individuais, constatando que *somos seres relacionas*. Por conseguinte, compreende-se que o fenômeno da compreensão não é algo fixo, completo, mas, ao contrário, é na incompletude que ele mostra sua valência dialógica: renovadora, ascendente e dinâmica. Mais precisamente, o fenômeno da compreensão é sempre produtivo, vai além daquilo que é, colocando-se como possibilidade e projeção de novas possibilidades.

Nas palavras de Rohden:

O filosofar, enquanto uma ciência procurada, não tem os contornos de um porto seguro de chegada ou saída, conseqüentemente, não se apresenta como um corpo doutrinário, definitivo, acabado e estático, mas consiste em uma proposta orientada por alguns princípios e efetivada mediante o exercício em que teoria e prática caminham de mãos dadas (Rohden, 2018, p. 242).

Nesse percurso, de pensar a experiência de compreensão humana de modo teórico-prático e dialógico, Gadamer caminha para a fundamentação de sua hermenêutica filosófica na linguagem. Frederick Lawrence reitera a concepção de Gadamer, de que os seres humanos vivem dentro da linguagem como o ar que respiram, e não como um instrumento que utilizam à vontade; mais precisamente, os seres humanos existem conversacionalmente em relação a tudo o que existe (Lawrence, 2002, p. 182). Na base da hermenêutica gadameriana, está a tentativa de repensar o ser, objeto tradicional da metafísica, a partir da experiência da linguagem e de seu estatuto ontológico, isto é, irreduzível a qualquer formulação linguística – o que corrobora o fato de que o ser humano é um ‘ser-hermenêutico’: relacional, dialógico e compreensivo em seu modo fundamental de ser-no-mundo.

Em síntese, diante do que foi exposto, percebe-se que, diferente da filosofia hermenêutica, disciplina da filosofia ou técnica de interpretação, a hermenêutica filosófica se caracteriza pelo modo de ser do ser humano no mundo, que, em sua espontaneidade de se relacionar com as coisas que estão à sua volta, funda-se na existência humana relacional. Por isso, a historicidade da compreensão não deve ser entendida em sentido relativista, pois existe a consciência histórica, isto é, o ponto de partida para pensar e repensar o conceito de verdade que acontece pelo fio condutor da linguagem (percebe-se que nisso a filosofia de Heidegger e de Gadamer se alinham).

Nesse sentido, Robert Dostal enfatiza que:

A ontologia de *Verdade e Método* é uma ontologia da linguagem. A fusão de horizontes que se dá no entendimento é uma realização da linguagem. Gadamer quer que vejamos que o ato de falar e conversar não é tanto nós, usando a linguagem, mas a linguagem trabalhando conosco para que a verdade aconteça (Dostal, 2002, p. 254).

O fenômeno da compreensão é inexequível se não ocorrer através dos próprios conceitos do intérprete, isto é, no conjunto de linguagem que esse intérprete herda e está inserido. O que nos suscita pensar que o movimento da compreensão reconhece o valor da tradição e da linguagem que habita, de antemão, no intérprete enquanto ser-situado. Podemos

pensar, por exemplo, no fato de uma criança com menos de dois anos aprender muitas coisas, em termos de percepção, interação e até palavras bilabiais, porém essa criança vem a falar frases de duas ou mais palavras após ter aprendido uma série de coisas, em média aos dois anos de idade, o que nos remete ao entendimento de que antes da criança expressar palavras, existe uma internalização de entendimento nessa criança; mais diretamente, existe a própria linguagem habitando nela.

Ao longo das discussões anteriores, foi proporcionado o entendimento da hermenêutica filosófica de Gadamer e seus vértices. Reitera-se que Gadamer aborda a questão da verdade além da estreiteza proveniente da ideia de método da modernidade e proporciona a virada hermenêutica em direção à ontologia, segundo a qual a linguagem é onde a verdade extrametódica acontece. Destaca-se que a designada verdade é um acontecimento que se dá no encontro com a coisa na linguagem. Nesse intuito, Gadamer nos convida à conversa, seja de participação histórica, seja com o texto e, principalmente, com o “outro”, cuja participação pressupõe uma solidariedade ou alteridade com os “diferentes”, implicando uma abertura e escuta que possibilita uma clareira interior que é capaz de acolher o “outro”. Por isso, o diálogo representa essa ratificação participativa na dimensão da vida humana.

Constata-se que Gadamer avança em relação a abordagens anteriores e mostra a sua fundamentação teórica autônoma através do diálogo, que diz respeito ao aspecto relacional contido em sua hermenêutica filosófica, donde acontece a compreensão em seu movimento ascendente, que integra a dimensão cognitiva e prática, levando em consideração os aspectos existenciais, históricos e relacionais (dos seres humanos serem uns com os outros). Em outros termos, o diálogo se torna, por excelência, um espaço de encontro entre o intérprete e a ‘coisa mesma’ na dimensão prático-existencial. De modo sintético, o modelo estrutural da hermenêutica filosófica exemplificada no diálogo é fundamental e evidencia o traço próprio que Gadamer confere a sua hermenêutica, pois é através do diálogo que a compreensão adquire profundidade e abrangência, na medida em que não se trata de algo unilateral, mas de algo propriamente relacional, isto é, mútuo, recíproco e solidário, dos quais horizontes são compartilhados, questionados, reinterpretados e compreendidos dialeticamente.

De modo a exemplificar didaticamente a hermenêutica filosófica de Gadamer, será introduzida uma imagem ilustrativa que indica o movimento dialógico entre a pré-compreensão e a compreensão; mais precisamente, será ilustrado o movimento que parte da pré-compreensão, sua rede de referência, à interpretação e, por conseguinte, o modo relacional em que compreensão acontece na linguagem. O fato de que o mundo, as coisas, as redes de

referências, as possibilidades interpretativas e as possibilidades de projeção da compreensão se perfazem pelo movimento dialógico na linguagem. Conforme o esquema ilustrativo:

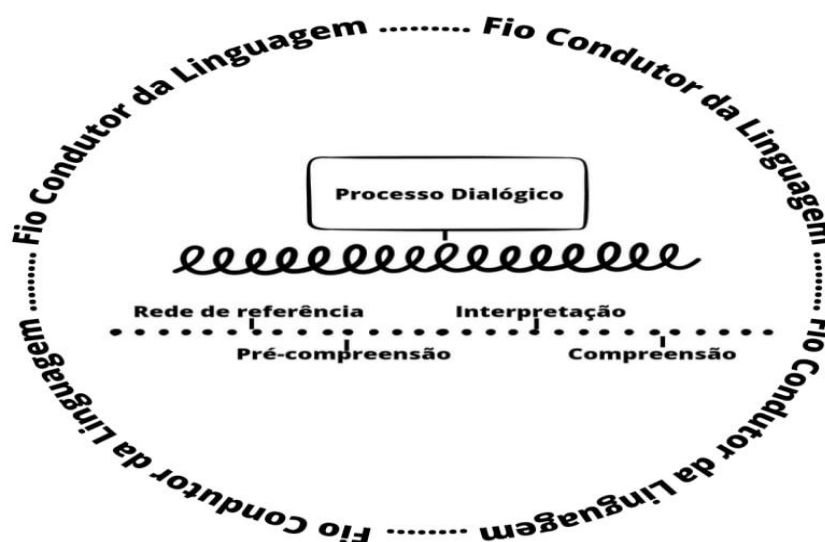


Imagem 1 – O fenômeno da compreensão pelo fio condutor da linguagem. Torres, J. 2026, p. 41.

Ao levar a hermenêutica a limiares dialógicos, Gadamer elevará a hermenêutica ao seu mais alto patamar: a uma hermenêutica ontológica/da compreensão, isto é, ao modo existencial e relacional dos seres humanos serem uns com os outros, na medida em que “a existência na linguagem (*Dasein in der Sprache*) se torna a possibilidade de manifestação do ser” (Figal, 2002, p. 109). Nesse rumo, não há compreensão fora do processo dialógico, o que significa dizer que a linguagem é o caminho necessário ao encontro do ser humano com o mundo, com o “outro” e à realização da compreensão. Em outros termos, ao voltar-se ao caráter ontológico da linguagem (*Sprache ontologisch*), Gadamer a concebe como ‘meio’, ‘centro’ e ‘núcleo’ (*Mitte*), no qual se realiza a compreensão. Nesse sentido, o próximo tópico textual abordará a linguagem na perspectiva que Gadamer assume: em sua densidade ontológica.

## 1.2. A experiência hermenêutica como acontecimento linguístico

No decurso da história da filosofia, Aristóteles, na *Política*, define a essência do ser humano como *Zoon logon echon* (Aristóteles, I 2, 1253<sup>a</sup> 9-10); no Ocidente, a tradução do

termo grego *logos* para o latim foi de *ratio*. Nesse percurso, a frase, consolidada ao longo da história, resultou na concepção de que: “O homem é um animal racional”. Foi somente após a reinterpretação de Aristóteles por Martin Heidegger e a definição do ser humano como *ser de linguagem* que se pôde avançar nessa temática (Heidegger, 2007, p. 330). Nesse desiderato, a linguagem é compreendida em dimensão ontológica, isso pode ser exemplificado na afirmativa de que: “A linguagem é a morada do ser” (Heidegger, 1972, p. 347), isto é, a linguagem é a guardiã do ser e, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade de tornar possível aquilo que é, o que nos aponta o fato de a linguagem ser dimensão decisiva no encontro com o ser.

A partir das fundamentais contribuições de Heidegger, abrem-se caminhos à compreensão de que o ser humano não pode mais ser definido apenas como *animal rationale*, mas, fundamentalmente, como *ser de linguagem*, não apenas como “o ente vivo que possui razão” (*animal rationale*), mas também “o ente que possui linguagem” (Gadamer, 1999b, p. 642), a linguagem caracteriza o traço fundamental do ser humano.

Gadamer reconhece este fato:

Aristóteles viu o mais decisivo deste fenômeno: um ser que possui linguagem está caracterizado por um distanciamento em relação ao presente, pois a linguagem toma presentes as coisas. Ao manter presentes fins remotos, chega-se à opção de atuar no sentido da escolha de meios para fins determinados; além disso, são conservadas as normas obrigatórias em relação às quais a ação humana se projeta como social (Gadamer, 1983, p. 177).

Nesse percurso, pergunta-se: como Gadamer se apropria dessa interpretação de que *somos seres de linguagem*? Ou qual é, de fato, o estatuto ontológico conferido à linguagem na hermenêutica filosófica de Gadamer? Durante sua trajetória, Gadamer se apropria da interpretação de que *somos seres de linguagem*, pois ele reconhece que toda possibilidade de compreensão se desenvolve no contexto da linguagem. Gadamer também demonstra sua fundamentação teórica autônoma ao fundamentar a linguagem como ascendente e infinita em suas articulações e, ao mesmo tempo, finita, porque nunca atinge e/ou se equivale ao ser. Diante desse entendimento, Gadamer irá atribuir à concepção de linguagem a noção de *medium*, isto é, mediadora entre a experiência humana e o mundo, tornando-a condição para a compreensão humana e elevando-a ao mais alto patamar: em uma ontologia hermenêutica possível (Streck, 1999, p. 46).

A questão que se coloca então é: o que é, precisamente, a linguagem para Gadamer? A linguagem, para Gadamer, é a condição de possibilidade da experiência e da compreensão

humana se realizar no mundo, na relação com o “outro” e na relação consigo mesmo. Neste percurso, a linguagem não é apenas um meio para se comunicar, mas é fundamentalmente o núcleo emergente para interpretar e compreender a realidade; mais precisamente, ela é a própria estrutura da compreensão. Igualmente, a linguagem para ele não é neutra, isto é, ela não traz consigo apenas conceitos, mas carrega estruturas situacionais em que se operam um mundo de valores socioculturais, tanto é assim que os preconceitos não mais admissíveis e que se encontram estruturalmente presentes na sociedade são transformados a partir da linguagem. Isso evidencia o quanto a linguagem estrutura a compreensão. Para o filósofo, a linguagem é o núcleo da experiência humana, é o que possibilita essa experiência mesma, tanto no diálogo com a tradição, na cultura e na história; quanto no âmbito existencial, na compreensão relacional do “outro” e de nós mesmos.

A linguagem é, portanto, o meio universal no qual o fenômeno da compreensão ocorre, tornando-se o fio condutor para o tratamento ontológico da hermenêutica filosófica, já que o que está fora da linguagem também está fora do entendimento e da compreensão, e, conseqüentemente, fora do campo hermenêutico. Para Gadamer, o essencial é que o ser que se entrega a compreensão é linguagem. Em outros termos, o ser que se apresenta em caráter de compreensibilidade terá, necessariamente, caráter de linguagem. Essa relação entre entendimento e compreensão é imprescindível e indissolúvel com a linguagem.

Nas palavras de Gadamer:

A linguagem não é somente um dos dotes, de que se encontra apetrechado o homem, tal como está no mundo, mas nela se baseia e representa o fato de que os homens simplesmente têm mundo. Para o homem, o mundo está aí como mundo, numa forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo, nele posto. Essa existência do mundo, porém, está constituída linguisticamente. (...) a linguagem não a firma, por sua vez, uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem - a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que ela representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária do estar-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) do homem (Gadamer, 1999b, p. 643).

Gadamer orienta sua hermenêutica a partir de seu reconhecimento de experiências extrametódicas de verdade e da concepção de que a compreensão é constitutiva da estrutura de existência e diz respeito ao todo da experiência humana do mundo. Por conseguinte, ele coloca, como base de sua hermenêutica, a linguagem e sua valência ontológica: que possibilita a compreensão e que mantém em aberto o questionamento incessante do ser humano sobre o mundo. Outrossim, é importante destacar que a concepção de linguagem, em Gadamer, não é

apenas verbal. Embora o filósofo reconheça a importância da palavra viva/do diálogo, o autor indica que se deve entender por linguagem toda comunicação, o que nos faz pensar além do discurso verbal, por exemplo, nos gestos ou em qualquer conjunto de símbolos ou sinais capazes de produzir sentido, compreensão e, fundamentalmente, estabelecer relação (Gadamer, 1999b, p. 646).

Constata-se que a linguagem não se limita à comunicação verbal, mas sim abrange uma vasta gama de formas de expressão, como a escrita, a arte, a música, a dança e outras formas de linguagem não verbais. Todos esses modos expressivos de linguagem são utilizados para anunciar ideias, emoções e experiências, e para interpretar a realidade. A linguagem constitui-se como o meio pelo qual as pessoas constroem significado e atribuem sentido valorativo ao mundo que as rodeia. Através da linguagem, as pessoas compartilham narrativas, histórias e tradições culturais que, em proporções maiores ou menores, moldam a compreensão da realidade. De modo a exemplificar, o nosso entendimento sobre categorias, como “vida” e “morte”, “bem” e “mal”, “amor” e “ódio”, é influenciado pela cultura e pelas tradições nas quais estamos inseridos. De modo mais enfático, a linguagem que herdamos e em que estamos inseridos influencia no modo como interpretamos e compreendemos o mundo.

Diante desse entendimento, constata-se que a linguagem não é “pura”, ela não é apenas subjetiva e não é apenas objetiva, mas é moldada pela cultura, pelas tradições e pelas crenças em que estamos inseridos e pelo modo como o intérprete a assume. Diante do aspecto relacional, mediado pela linguagem – *medium* –, é possibilitado o ‘falar’ do objeto ao intérprete e, ao mesmo tempo, ao intérprete se relacionar a esse objeto e interpretá-lo. Nesse sentido, Gadamer diz: “A hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação para que a ‘coisa’ possa ‘falar’” (Gadamer, 1983, p. 67) e essa ‘fala’ da própria ‘coisa’ nas palavras da filósofa italiana Donatella Di Cesare diz respeito ao fato de que:

O que a linguagem carrega consigo sempre transcende o que vem ao enunciado (*Aussage*). Tudo que vem à linguagem permanece ao que deve ser entendido, mas é claro que é sempre considerado (*genommen*) como algo, é sempre considerado algo verdadeiro (*wahr-genommen*). E essa é a dimensão hermenêutica em que o ser se mostra. O que a linguagem, enquanto realização, traz consigo é o movimento hermenêutico (Di Cesare, 2001, p. 22).

Existe, portanto, uma dimensão transcendente na própria linguagem, na medida em que o movimento hermenêutico explora a possibilidade de realização do fenômeno da compreensão, donde a própria ‘coisa’ fala e/ou se mostra ao intérprete, sem, necessariamente,

se esgotar em suas possibilidades interpretativas. Neste caminho, o fenômeno da compreensão não pode ser pensado fora da potencialidade da linguagem, isto é, inexistente pensamento sem linguagem, na medida em que todo pensar sobre a linguagem já foi, de antemão, alcançado por ela (Gadamer, 2002, p. 176). Por essa razão, a linguagem é, por excelência, o fio condutor da epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão. De modo mais preciso, a linguagem dá início e “fim” à possibilidade de entendimento e ao fenômeno da compreensão, o que nos constata que a hermenêutica encontra sua fundamentação na linguagem. Nessa perspectiva, a hermenêutica filosófica de Gadamer é fundamentada na linguagem e se configura como o núcleo da experiência humana de mundo.

O ponto fulcral da hermenêutica gadameriana vai se delineando na medida em que a linguagem passa a ser entendida como o fundamento que possibilita a intermediação entre ser humano e mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto, não em um dualismo fechado, mas em uma perspectiva relacional, dinâmica e ascendente. Outrossim, existe o reconhecimento de que somente compreendemos porque somos, em meio à linguagem, tudo o que compreendemos. De modo decisivo, a hermenêutica de Gadamer vai nos conduzindo para o fato de que é pela linguagem que experienciamos o mundo, que participamos de uma tradição e somos uns com os outros, pois:

Com a tematização da linguagem, vinculada indissolivelmente ao mundo vital humano, parece que se oferece um novo fundamento à velha pergunta da metafísica acerca do todo. Neste contexto, a linguagem não é um mero instrumento ou um dom excelente que possuímos como homens, mas o meio no qual vivemos desde o começo, como seres sociais, e que mantém aberto o todo no qual existimos (Gadamer, 1983, p. 11).

Diante do que foi exposto até aqui, percebe-se que Gadamer concebe a linguagem como condição de possibilidade da experiência humana do mundo, uma vez que é nela que os horizontes de compreensão se constituem, transmitem-se e transformam-se no interior da tradição. A linguagem pode se manifestar de diversas formas: através da fala, das narrativas mitológicas, dos hábitos e/ ou costumes, através da escrita e de signos direcionados a leitores que poderão interpretá-los, permitindo, assim, acesso ao passado, enquanto memória viva, que dialoga com o presente, e, mais do que isso, constitui-o. De modo decisivo, a participação e compreensão que temos da história, do “outro” e o entendimento das coisas passam, fundamentalmente, pelo fio condutor da linguagem, pois as próprias regras gramaticais e o ônus da tradição linguística já estão presentes antes de nós, indivíduos, ingressarmos no campo linguístico.

Ademais, através de Gadamer, reitera-se que a linguagem não se limita a nenhum âmbito, seja ele objetivo ou subjetivo, pois ela está, se assim podemos dizer, no meio-termo: aquém e além de nós, indivíduos. Aquém, porque é antecedente, originária e constitutiva do próprio ser, já estando presente na história antes de ingressarmos nela; além, por não se limitar ao que simplesmente é: a enunciados ou a conceitos, permitindo-nos compreensão e possibilidades de novas compreensões. Por isso, pode-se constatar que a linguagem, em Gadamer, volta-se à dimensão ontológica, superando os limites filológicos e metodológicos e, por isso, o filósofo reforça que: “[...] hermenêutica é um aspecto universal da filosofia e não mais base metodológica das assim chamadas ciências humanas” (Gadamer, 1999b, p. 688).

Nesse percurso, é reconhecido o fato de que, mais do que alcançar uma verdade última da realização de compreensão do ser, a hermenêutica filosófica procura ir além de toda espécie de reducionismo, incluindo o da razão, para mostrar a condição de possibilidade de manifestação do ser, de sua interpretação e compreensão, o que direciona a hermenêutica à ontologia nas bases de sustentação da linguagem. Por isso, Gadamer não reduz a linguagem à esfera do apofântico, às amarras lógicas e calculistas (Rohden, 2003, p. 226), mas a dimensão da linguagem na hermenêutica filosófica é situada como condição de possibilidade de realização da compreensão, partindo do pressuposto de que a compreensão acontece pela/na linguagem.

Avançamos, então, para a concepção de que o traço ontológico-universal da hermenêutica é apontado no projeto de Gadamer na relação entre experiência e linguagem como princípios ontológicos. Nesse rumo, convém realçar que a hermenêutica não é concebida apenas como método, mas, fundamentalmente, como filosofia; por isso, designa-se hermenêutica filosófica. A linguagem, nessa perspectiva gadameriana, perde o caráter de ferramenta e passa a ser compreendida como totalidade, como abertura para o mundo e se caracteriza como “constituente e constituidora do saber” (Streck, 1999, p. 202), isto é, a linguagem possibilita o acesso ao mundo e, ao mesmo tempo, é carregada de mundo: cultura, história e valores. Neste rumo, a linguagem é fundamento da acepção, interpretação, compreensão e de compartilhamento do mundo

A linguagem é concebida como mediadora do fenômeno da compreensão e diz respeito ao próprio movimento hermenêutico de acordo com as infinitas trocas dialógicas que se efetivam em seus mais variados contextos, por exemplo: na tradição história, na relação do intérprete com um texto e na própria relação uns com os outros. Esse compartilhamento dialógico e o fenômeno da compreensão acontece e se desenvolve na linguagem, que vai além do controle dos indivíduos, pois não se trata de controlar o movimento da compreensão

previamente estabelecido, mas de se colocar na situação e em suas condições de possibilidade interpretativas e compreensivas. Talvez por essa razão, Gadamer afirma em seu trabalho textual *A Razão na Época da Ciência* que: “Compreender é uma aventura” (Gadamer, 1983, p. 75).

Se a base da hermenêutica filosófica de Gadamer se sustenta na linguagem e através dela se realiza o processo compreensivo, constata-se que a linguagem é meio, isto é, intermediação. Então, segundo a constatação mais profunda de Gadamer, a linguagem é dialógica, pois é intermediária para que algo aconteça ou se realize. Sua condição de possibilidade compreensiva está fundada no aspecto relacional, seja entre o “eu” e o “outro”, entre o passado e o presente, entre o intérprete e a coisa interpretada; o que importa é perceber que o conectivo “e” exemplifica o papel da linguagem na relação entre ser humano e mundo, pois o ‘e’ tem a função de conectar, de ser meio, de ser esse entrelugar que permite o ponto de contato entre uma coisa e outra, pois: “A linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (Gadamer, 1999b, p. 497). De modo categórico, a experiência de verdade e o fenômeno da compreensão acontecem na hermenêutica de Gadamer como resultado do processo dialógico na linguagem.

A hermenêutica filosófica de Gadamer reconhece o fato de que o fenômeno da compreensão é dinâmico: da pré-compreensibilidade à compreensão e, dialogicamente, às novas possibilidades de compreensão. Tanto na relação entre o “eu” e o “outro”, quanto na experiência estética, por exemplo, da obra de arte ou da experiência histórica, “a linguagem se forma em cada diálogo de maneira nova” (Gadamer, 2007, p. 80), o que nos permite dizer que a linguagem caracteriza o diálogo na relação eu-tu-mundo. Nesse sentido, reitera-se que a base epistemológica e ontológica da hermenêutica de Gadamer é a linguagem, o que significa dizer que: “A linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (Gadamer, 1999b, p. 497).

Através do reconhecimento do aspecto relacional da hermenêutica filosófica, é imprescindível o ato de dialogar - a capacidade de ouvir e de buscar pela compreensão do “outro”, esse movimento dialógico rumo à compreensão torna exequível a realização da hermenêutica em seu aspecto intersubjetivo, que não desprestigia a possibilidade do “outro” ter razão e visa, assim, a um entendimento mútuo. Neste caminho, o diálogo hermenêutico desempenha um papel importante e possibilita a convivência social respeitosa, na medida em que nos faz ir além de nossa fronteiras e/ou barreiras causadas por diferentes perspectivas de compreensão; mais precisamente, o diálogo possibilita o acordo linguístico em que os interlocutores, partindo de perspectivas diferentes, reconheçam a riqueza contida nesse

“diferente” e, dialeticamente, caminham ao horizonte da compreensão, de uns com os outros, à alteridade do “outro”, a acolher aquilo que é desconhecido. Desse modo, o diálogo representa a valorização da experiência social no mundo (Gadamer, 1999b, p. 531).

Neste contexto social, a questão que se coloca é: para que o acordo se estabeleça, como ficam as relações de poder? Pois, é inegável o fato de que existem relações de poder que influenciam o diálogo e a capacidade de se estabelecer um acordo, já que fatores como obediências sociais, privilégios e desigualdades impactam, diretamente, na eficácia e na possibilidade mesma de um diálogo. Sendo assim, Gadamer é descritivo ou normativo em sua postura dialógica?

No tratamento desta questão, Gadamer é, em certa medida, descritivo ao partir dos fatos e de reconhecer como as coisas são na realidade. Isso pode ser percebido, por exemplo, na descrição fenomenológica do diálogo, em que o filósofo admite:

[...] quanto mais autêntico for um diálogo, tanto menos ele se submete a vontade dos interlocutores. O diálogo autêntico jamais é aquele que queríamos levar. [...] como uma palavra puxa a outra, como a conversação dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez alguma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos. O que "surgirá" de um diálogo ninguém pode saber por antecipação. O acordo ou o seu fracasso é um acontecimento que se realiza em nós mesmos. [...] isso demonstra que o diálogo tem seu espírito próprio e que a linguagem que empregamos carrega em si sua própria verdade, ou seja, ‘desvela’ e revela algo que é e será a partir de então (Gadamer, 1999b, p. 559).

A pergunta repercute: a atitude de Gadamer seria também normativa perante as relações de poder contidas no diálogo? Sim, na medida em que ele reconhece ser unicamente possível um diálogo a partir da isonomia de todos os participantes, isto é, o pressuposto fundamental para que o diálogo ocorra é o direito do “outro” ter razão. No entanto, enfatiza-se o fato de que mais do que descritivo ou normativo, Gadamer assume uma postura dialógica, reconhecendo a complexidade inerente ao diálogo, entendendo que este nem sempre é linear, e sim muitas vezes tortuoso e repleto de nuances. Neste caminho dialógico, a grande desafio é não reduzir a diferença numa mesmidade, pois o fenômeno da compreensão não surge da uniformização ou da tentativa de forçar todas as perspectivas a convergirem para uma mesma visão, mas em reconhecer a diferença em isonomia, em que todas as vozes sejam ouvidas no diálogo e contribuam para o mútuo entendimento.

Uma vez que, neste percurso dialógico, o que se ressalta é a importância de que o diálogo aconteça de modo respeitoso e aberto à compreensão do “outro”, faz-se necessário pensar no conceito de alteridade. A tematização de alteridade encontra múltiplos

desdobramentos na filosofia e já foi explorado em várias áreas, como na ética, na política, na fenomenologia e na própria hermenêutica. Diferentes autores, como Emmanuel Levinas, Martin Buber e Paul Ricoeur, ocuparam-se com a temática, ainda que em desdobramentos distintos. Podemos pensar em uma base para o princípio de alteridade, nela está implicada a não imposição da própria visão de mundo ao “outro” e, assim, colonizá-lo, mas sim estar aberto para compreender o “outro” enquanto diferente e igualmente válido.

Desse modo, para que o diálogo se viabilize, é necessário a superação de uma visão unilateral e assumir uma posição verdadeiramente relacional. Neste sentido, Gadamer ancora a alteridade no diálogo, que se torna o aspecto intersubjetivo imprescindível e a possibilidade factível para que nos compreendamos uns com os outros; mais diretamente, o movimento dialógico na hermenêutica filosófica representa a possibilidade de saída do dissenso e a chegada no fenômeno da compreensão, de modo contínuo.

No entanto, é preciso reconhecer que a hermenêutica filosófica de Gadamer, embora ancorada na centralidade do diálogo, não promete, como fim, a resolução dos problemas estruturais inscritos nas relações de poder. Em contextos marcados por profundas assimetrias econômicas, políticas e simbólicas, nem todas as partes dispõem das mesmas condições de fala, escuta e reconhecimento, o que impõe limites concretos à possibilidade de um diálogo efetivamente simétrico. Em sociedades cada vez mais interconectadas e globalizadas, o diálogo não se apresenta como uma solução imediata, mas como um horizonte imprescindível, a partir do qual tais assimetrias podem ser tornadas visíveis, questionadas e problematizadas. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer oferece não uma técnica de conciliação, mas uma perspectiva reflexiva sobre o âmbito relacional da compreensão, evidenciando tanto as possibilidades, sem prescindir de seus limites, do encontro dialógico em contextos atravessados por relações desiguais de poder. Nas palavras de Gadamer:

A dialética, como arte de conduzir uma conversação, é ao mesmo tempo a arte de olhar juntos na unidade de uma perspectiva (*αὐτοπαρξία ἐν ἑνὴν*), isto é, a arte da formação de conceitos como elaboração da intenção comum. O que caracteriza a conversação, face à forma endurecida das proposições que urgem sua fixação escrita, é precisamente que, aqui, em perguntas e respostas, no dar e tomar, no passar ao largo de outro na conversa e no pôr-se de acordo, a língua realiza aquela comunicação de sentido cuja elaboração artística face à tradição literária é a tarefa da hermenêutica (Gadamer, 1999b, p. 544).

O autor reconhece que o horizonte da compreensão pode ser observado no diálogo, na medida em que o diálogo caracteriza o movimento hermenêutico de perguntas e respostas pelo fio condutor da linguagem, que revela a verdade proveniente dessa relação entre interlocutores

e/ou intérpretes. Nesse percurso, para compreender, é necessário que as perguntas ultrapassem o que foi dito, possibilitando um entendimento mais abrangente e mais profundo, além do que se apresenta em sua imediatez, isto é, faz-se necessário um movimento reflexivo diante de algo colocado ao entendimento; mais precisamente, a compressão é o genuíno desempenho da linguagem possibilitada na conversação que nós mesmos somos. Existe uma relação imprescindível entre hermenêutica e linguagem, conforme Schleiermacher já havia observado: “tudo que se deve propor à hermenêutica é nada mais que linguagem (Schleiermacher, 2010, p. 69); não à toa, na terceira e última parte de *Verdade e Método*, denominada de *A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem*, Gadamer coloca como epígrafe à referida citação de Schleiermacher (Gadamer, 1999b, p. 557), indicando, com isso, que sua tese será fundamentada na linguagem.

Gadamer percebe o caráter dinâmico, ascendente e transformador da linguagem, e que ela é o caminho mais profícuo à compreensão, na medida em que o acordo entre as partes envolvidas no processo de compreensão é entendido como uma “transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que se era”. Na relação de negociação e de entendimento mútuo, a efetividade do diálogo e o seu êxito “dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem” (Gadamer, 2011, p. 221). Em outros termos, a pulsão, a fluidez e a mobilização das relações entre as pessoas se ancoram na potência da linguagem, que é capaz de pôr em movimento, através de perguntas e respostas – dinamicamente –, a possibilidade de realização do entendimento mútuo e a efetivação do fenômeno da compreensão.

Mais diretamente, Gadamer diz:

Nesse sentido, é uma necessidade hermenêutica sempre ultrapassar a mera reconstrução. Não se pode deixar de pensar também no que não representava problema para o autor e no que, portanto, este não pensou. Com isso, não se abrem as portas a qualquer arbitrariedade na interpretação, mas simplesmente se põe a descoberto o que constantemente acontece. Compreender uma palavra da tradição que nos atinge requer sempre pôr a pergunta reconstruída no aberto de questionabilidade, isto é, passar à pergunta o que a tradição vem a ser para nós (Gadamer, 1999b, p. 550).

Do mesmo modo, pensar nos princípios conceituais da hermenêutica filosófica de Gadamer, como *juízos prévios* e/ou a estrutura da pré-compreensão (*Vorurteil*), isto é, o pano de fundo histórico, a tradição ou passado que o sujeito/intérprete herda;  *fusão de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), isto é, o modo com a história herdada é dialogada com o intérprete no presente (ao invés de uma cisão, existe uma fusão dialógica entre tradição e intérprete);

*história efetual (Wirkungsgeschichte)*, isto é, a história enquanto movimento operante em seus efeitos na constituição do tempo presente; *jogo (Spiel)*, que caracteriza o vaivém de perguntas e respostas que impulsiona o movimento hermenêutico e *compreensão (Verstehen)*, que diz respeito ao acontecimento da verdade extrametódica no âmbito existencial e relacional, é pensar no processo dialético que é capaz de nos levar àquilo que é de mais fundamental no ser humano: o diálogo<sup>4</sup>.

Neste sentido, Ana Maria Zinsly Calmon direciona sua tese de doutoramento em Gadamer se respaldando na concepção de que o ato de compreender está fundamentado nas bases da ontologia do diálogo. A estrutura do diálogo permite pensar nos entrelugares e na  *fusão de horizontes*  entre o “eu” e o “outro”, na perspectiva de que o horizonte da compreensão se torna, continuamente, expansível e permeável; mais precisamente, a hermenêutica filosófica encontra no diálogo sua abertura, seu aspecto relacional e a sua fundamentação (Calmon, 2008, p. 142).

Igualmente, em seu livro *The Two Horizons* – na seção dois do primeiro capítulo, Anthony C. Thiselton aponta-nos que  *horizonte*  é usado metaforicamente para denotar os limites do pensamento e, ao mesmo tempo, as suas possibilidades de aproximação com diferentes perspectivas, sem que haja uma perda de identidade ou uma espécie de colonização de uma parte pela outra. Pelo contrário, trata-se de um ponto de contato entre partes diferentes que estabelecem uma relação e permite, assim, o cruzamento de fronteiras entre o “eu” e o “outro”, o que não exclui eventuais divergências dessas partes diferentes que se encontram, mas implica em uma busca de compreensão mútua. Neste sentido, as identidades das partes não são diluídas ou anuladas, mas sim enriquecidas pela abertura ao que é diferente.

Constata-se o fato de que cada horizonte mantém sua singularidade, da qual não pode prescindir: sua história e sua cultura, porém existe uma abertura por meio de diálogo constante que leva à construção de novos significados e visões de mundo – horizontes, que se caracteriza pelo espaço de encontro, pelo intercâmbio de ideias e pela compreensão de uns com os outros. De modo sintético, por um lado, os horizontes são fundidos; por outro lado, eles permanecem separados, na medida em que um não se sobrepõe ao outro, isto é, os horizontes se encontram e, na dialética da diferença e familiaridade, mantém uma relação de mutualidade rumo à

---

<sup>4</sup> O termo alemão empregado por Gadamer é *Gespräch*, termo que no italiano é traduzido por *colloquio*, no espanhol por *conversación*. Embora exista no português as palavras colóquio e conversação, no presente trabalho será utilizado o termo diálogo, que aponta para uma identificação com os *Diálogos platônicos*, em que Platão situa o filosofar na relação um-com-o-outro. O termo diálogo caracteriza bem o pensamento de Gadamer, pois o modelo estrutural do diálogo destrona qualquer eventual absolutização e aponta-nos o aspecto relacional que é inerente ao movimento da hermenêutica filosófica.

compreensão. Neste sentido, Anthony C. Thiselton, ao abordar a noção de Fusão de horizontes no tópico *Hermeneutics and Language in Gadamer*, diz que os dois ou mais lados desse horizonte devem ser mantidos juntos (Thiselton, 1980, p. 318).

Reitera-se o fato de que a noção de Fusão de horizontes em Gadamer se refere a totalidade de experiências, crenças, valores e perspectivas que uma pessoa traz consigo para interpretar e compreender o mundo ao seu redor. O que nos constata o fato de que ninguém entra em uma situação de interpretação de forma neutra; em vez disso, trazemos conosco nossas próprias bagagens culturais, históricas e pessoais que moldam como vemos e compreendemos as coisas. Entretanto, a questão que surge é: quais são os ganhos e, encontra partida, quais são os limites dessa Fusão de horizontes? De início, reconhece-se que a questão não é simples. Por exemplo, pode ser difícil alcançar uma verdadeira fusão de horizontes, uma vez que nossas próprias perspectivas e preconceitos podem dificultar a compreensão genuína do “outro”. Além disso, a fusão de horizontes não implica que todas as perspectivas sejam igualmente válidas; algumas podem ser mais fundamentadas do que outras. Entretanto, qual é a régua que mede esse fundamento?

Se, por um lado, podemos pensar nos ganhos que a ideia de Fusão de horizontes traz, como a promoção do âmbito dialógico – abertura ao diálogo. Por conseguinte, na ampliação da compreensão, isto é, na possibilidade de os participantes do diálogo verem um problema ou questão a partir de ângulos diversos e mais abrangentes. Igualmente, do enriquecimento cultural, na medida em que ao entrar em contato com perspectivas e tradições diferentes o deslocamento de horizontes ajuda a romper com visões estereotipadas ou limitadas de outras culturas, promovendo uma compreensão mais profunda e legítima. A noção de Fusão de horizontes também ajuda a superar o solipsismo interpretativo, isto é, a tendência de considerar somente a própria interpretação como a única válida. Em síntese, a Fusão de horizonte em Gadamer traz ganhos ao atuar como algo produtivo capaz de construir pontes entre diferentes visões de mundo.

Porém, por outro lado, parece existir algumas problemáticas advindas da ideia de Fusão de horizontes, como o fato de que ela pode levar (não necessariamente leva) a uma espécie de relativismo, onde todas as perspectivas são consideradas igualmente válidas, sem critérios objetivos para avaliar sua validade. Isso pode levantar preocupações sobre como discernir entre interpretações mais adequadas/fundamentadas e aquelas que são simplesmente infundadas. Neste percurso, pode haver situações em que uma perspectiva é dominante e outra é marginalizada, donde se repercute a pergunta: qual o critério de validação e legitimação de um horizonte? No contexto da relação de poder, pode não existir uma Fusão de horizontes,

visto que a relação é unilateral e que uma parte detém mais influência, controle ou autoridade do que a outra.

O princípio conceitual da hermenêutica filosófica de Gadamer de Fusão de horizontes demanda a abertura mútua para o diálogo. Essa disposição de abertura é capaz de criar um ambiente em que ambas as partes podem se expressar livremente e ouvirem umas às outras e se direcionarem ao fenômeno da compreensão de serem uns com os outros. Sem essa disposição mútua de abertura, os horizontes não se fundem e a relação entre as partes não se concretiza. Em outros termos, a disposição de abertura para o diálogo e compreensão é a alicerce sob o qual a Fusão de horizontes se realiza. Em contrapartida, quando a abertura é ausente ou limitada a fusão de horizontes se torna inatingível e os horizontes permanecem distantes e no dissenso.

Todavia, no caminho da perspectiva dialógica, Gadamer enfatiza que a maneira de ser (*Seinsart*) da tradição (*Überlieferung*) não está subjugada ao nosso domínio, mas se caracteriza pelo seu aspecto relacional que se manifesta na linguagem transmitida (*tradierte*), na qual o ser-situado se encontra, participa e vive. Isto é, a maneira de ser (*Seinsart*) da tradição é mediada pela/na linguagem e o escutar, que a compreende, inclui sua verdade em um processo dinâmico.

Nesse sentido, Frederick Lawrence diz:

A vida humana é conversacional, de modo que constantemente entendemos o que se apresenta no primeiro plano de nossa experiência em termos de nosso horizonte linguístico. Por um processo de tentativa e erro, tentamos encontrar a palavra certa com a qual articular e comunicar nossa experiência (tanto para nós mesmos quanto para os outros), e raramente, ou nunca, alcançamos uma definitividade além de toda provisoriedade (Lawrence, 2002, p. 188).

Esse processo dinâmico se dá no acontecer (evento) que traça seu caminho em todo compreender humano de mundo e que se refere mais ao modo de ser intrínseco do ser humano do que a um processo de regularidade ou algo procedimental, pois interpretar e compreender deixa de ser apenas um problema metodológico das ciências do espírito e transforma-se em problema propriamente filosófico sem prescindir o âmbito ontológico. No intuito de desenvolver sua hermenêutica filosófica, é importante destacar que Gadamer não é contra o método científico ou as ciências naturais. Não se trata de uma crítica ao método e muito menos de uma disputa da “verdade” contra o “método”, mas, antes, a questão para ele é a pretensão e a aplicação do método científico, que é característico das ciências naturais ou exatas, no âmbito das ciências humanas, como história, sociologia, filosofia e a própria hermenêutica.

Essa pretensão de aplicabilidade metodológica nas ciências humanas tem por finalidade enquadrar a experiência humana do mundo e designar “verdade” apenas ao que corresponder a verificação metodológica, viabilizando, assim, antecipar e compreender os eventos individuais de modo indutivo e procedimental. Ao contrário, Gadamer percebe um contínuo movimento dialético que não se limita ao âmbito metodológico das ciências naturais, mas esse movimento dinâmico da compreensão pode ser expresso através do diálogo, pois o modo de ser da conversa assemelha-se a um jogo em que a compreensão cresce através do fluxo de perguntas e respostas e se torna cada vez mais profunda, possibilitando a experiência de verdade extrametódica e a concretização da compreensão (Gadamer, 1999b, p. 545).

De modo a exemplificar didaticamente, será introduzida uma imagem ilustrativa que indica o movimento dialógico e hermenêutico *pela* e *na* linguagem. Esse movimento hermenêutico deve ser pensado de modo dinâmico:

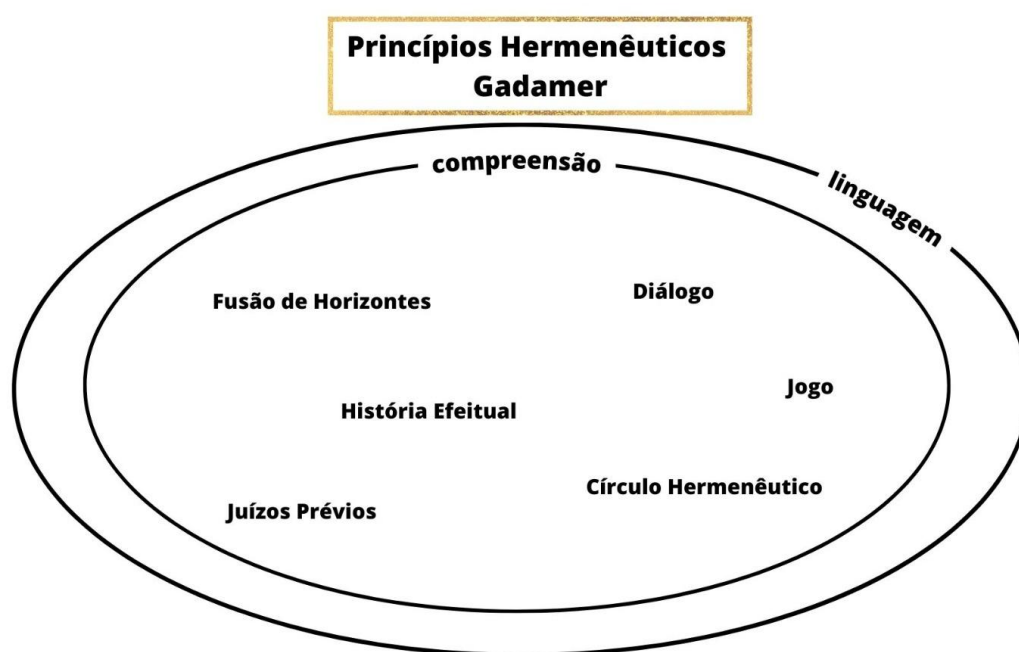


Imagem 2 –Princípios conceituais da hermenêutica de Gadamer pela e na linguagem. Torres, J. 2026, p. 54.

É constatado o fato de que o sentido das coisas, que possibilita o fenômeno da compreensão, acontece na dinâmica viva da própria linguagem. Gadamer pensa a linguagem como algo de mais humano e, por isso, para ele, a linguagem é vínculo, é relação, intermediação e experiência. Podemos sintetizar, a partir de Gadamer, que a compreensão é um evento de linguagem e que não pode ser reduzida a mera ferramenta que os seres humanos dispõem e, por esse motivo, na Parte III de *Verdade e Método*, Gadamer se refere a Agostinho e a Nicolau de Cusa e enfatiza a natureza especulativa da linguagem, contra aqueles que a reduzem a meras proposições. Em outros termos, a estrutura da linguagem em seu movimento

dialógico é especulativa, vai além de proposições, de assertivas, de amarras lógicas ou de algo que a reduza à instrumentalização, mas, antes, ela é múltipla, possui infindáveis interpretações e exigências contextuais e históricas. É nesse movimento vivo da linguagem que se tornam visíveis os efeitos formativos da hermenêutica filosófica de Gadamer.

A dimensão especulativa da linguagem nos aponta a sua contingencialidade, pois ela não está no controle do ser humano, porém, antes, ela é reflexiva e se reverbera, repercute-se e cria condições de possibilidade de compreensão do ser humano sobre o mundo, sobre as coisas, sobre o “outro” e sobre si mesmo. Gadamer aponta-nos a linguagem não como um objeto, mas como o horizonte do mundo que nos envolve, em que o entendimento não visa ter a palavra final, visto que é contínuo e aberto; mais precisamente, a linguagem, em Gadamer, não é uma fronteira restritiva, mas um horizonte produtivo.

A conscienciosidade do pensamento requer que nos tornemos conscientes de suas “influências anteriores” (*Voreingenommen heiten*) e, correspondentemente, “é uma nova consciência crítica que agora deve acompanhar todo o filosofar responsável” (Figal, 2002, p. 102). Essa influência anterior e/ou os efeitos da história chega ao intérprete pelo fio condutor da linguagem e, por isso, a linguagem é o meio de realização da compreensão humana. Outrossim, Gadamer percebe que fazer história do pensamento é a arte de pensar com o “outro” e, ao mesmo tempo, retrair-se para que o “outro” fale com sua própria voz, o que conflui com o ato de ouvir. Por isso, a linguagem se exemplifica no movimento de diálogo, pois nele produzimos e recebemos linguagem por meio de palavras. O diálogo, nesse sentido, não é uma mera comunicação, não diz respeito a algo dado ou que nele se esgota, mas é o movimento de palavras dirigidas que nos toca, que nos afeta, que nos transforma e que alarga o nosso horizonte de compreensão sobre as coisas. Mais do que se comunicar, dialogar é ouvir e, fundamentalmente, estar em relação, condição na qual acontece o fenômeno da compreensão: traço característico de uma hermenêutica propriamente filosófica.

Reconhecer que a noção de linguagem, em Gadamer, não se limita às palavras e/ou às proposições significa reconhecer o âmbito transcendente da linguagem. Isso nos conduz a pensar no âmbito do indizível (a questão do indizível será constantemente retomada no trabalho, sobretudo no capítulo segundo), que não necessariamente afeta a universalidade hermenêutica da linguagem, pelo contrário, a infinitude do diálogo em que a compreensão acontece torna o não-dito relativizado e fecundo. De modo inicial, enfatiza-se que o que Gadamer denomina de *Verstehen* deve ser visto em sua vinculação, isto é, a abordagem relacional e inclusiva, em que se mantém continuamente uma fusão entre horizontes interpretativos e históricos. Nesse caminho, a infinitude da conversação perfaz o próprio

movimento rumo à compreensão e, segundo Gadamer, “relativiza a própria validação do indizível que se dá em cada caso” (Gadamer, 1999b, p. 23).

A linguagem se coloca como condição de possibilidade da experiência e não faz mais sentido contrapor experiência e expressão como fizera a tradição metafísica, ao conceber que existe algo que acontece e que, depois, deve ser expresso. Neste sentido, a linguagem é a própria experiência acontecendo. Conforme diz Frederico Pieper: “Com a hermenêutica, a questão passa a ser não mais como é possível uma experiência destituída de conceitos prévios, mas como eles participam na constituição da experiência enquanto tal” (Pieper, 2011, p. 375). Desse modo, cada palavra carrega consigo uma herança que se desenvolve na história, essa herança é a linguagem em seu modo compartilhado. Por isso, a linguagem não apenas articula a experiência, mas ela condiciona a experiência. Por conseguinte, a linguagem não é mais expressão secundária, mas o núcleo da própria experiência humana acontecendo dinamicamente.

O movimento dinâmico da hermenêutica nos convida a estarmos abertos ao diálogo constante com o mundo, com os outros e com as diversas perspectivas, reconhecendo que a interpretação é um processo complexo e ascendente que envolve uma série de fatores, incluindo o contexto histórico, cultural e social, bem como a experiência pessoal de cada indivíduo. Gadamer, ao buscar superar a concepção instrumentalista da linguagem, enfatiza que a linguagem é a condição fundamental pelo qual a experiência humana é construída e compartilhada. Por isso, a hermenêutica gadameriana se baseia na linguagem como meio primordial de compreensão, na medida em que na/pela linguagem a compreensão se realiza.

Nesse desiderato, Gadamer irá justificar que a linguagem, em seu sentido especulativo, aponta para o fato de que nunca podemos nos colocar como mestres de nossa linguagem, mas sim como os receptores da verdade que se realiza nela (na linguagem). Em outras palavras, o sentido da coisa em questão mostra-se tal como ela é; esse se mostrar da coisa mesma possibilita o fenômeno hermenêutico da compreensão (Gadamer, 1999b, p. 679). O especulativo da linguagem indica a condição de possibilidade estrutural que garante o próprio filosofar e a possibilidade factível de uma hermenêutica filosófica. A dimensão especulativa que Gadamer indica é uma das bases que sustenta a virada ontológica pelo fio condutor da linguagem, pois há um fazer da própria ‘coisa’ em questão, uma ação da própria ‘coisa’, que traz à fala e enuncia um todo de sentido que possibilita a compreensão de mundo e das coisas, sejam elas externas ou internas (Figal, 2002, p. 107).

A linguagem especulativa diz respeito ao próprio movimento hermenêutico, pois o movimento hermenêutico-dialógico revela a verdade através do que é dito, mas se nota que

essa verdade não se limita à enunciação do que foi dito, pois existe algo de não dito que pode ser interpretado e compreendido; mais precisamente, a escuta ativa ou o ato de ouvir, que se lança na abertura do que foi dito, busca compreender esses dizeres de modo reflexivo, o que nos conduz ao caráter ontológico da hermenêutica, pois a hermenêutica filosófica e o fenômeno da compreensão não se limitam àquilo que é ou àquilo que se apresenta em sua imediatez, porém se torna condição de possibilidades daquilo que é, em seu contínuo movimento dialético, seja entre o “eu” e o “outro”, entre o leitor e o texto, entre o passado e o presente ou entre o sujeito/intérprete e a “coisa” em questão a ser interpretada.

Destarte, a dimensão especulativa da linguagem leva Gadamer à cunhagem da ideia do fazer da própria coisa, daquilo que vem à fala, apontando-nos, assim, uma estrutura universal-ontológica, a constituição fundamental de tudo aquilo que a compreensão pode se voltar (Gadamer, 1999b, p. 687). Percebe-se que o que importa na hermenêutica não é somente o que é dito, mas o que fica de não dito ao dizer algo, isto é, o que está implícito na fala coloca em movimento a dimensão interpretativa e compreensiva em ação. Por essa razão, percebe-se que a hermenêutica filosófica de Gadamer torna o escutar em abertura à coisa mesma e, fundamentalmente, em caminho de compreensão de sentido. De modo mais sintético e direto, a audição é situada dentro do contexto do acontecimento linguístico e da compreensão, pois:

Não se trata somente de que aquele que ouve é de algum modo interpelado. Antes, nisso está o fato de que quem é interpelado tem de ouvir, queira ou não. Não pode apartar seus ouvidos, tal como se a parte avista de outra coisa, olhando numa determinada direção. Essa diferença entre ver e ouvir é para nós importante, porque ao fenômeno hermenêutico subjaz uma verdadeira primazia do ouvir (Gadamer, 1999b, p. 670).

Nesse contexto, percebe-se que a experiência hermenêutica, enquanto vivência interpretativa, acontece por intermédio da linguagem, sendo que o caráter da linguagem (*Sprachlichkeit*) influencia diretamente o objeto hermenêutico. Por isso, a linguagem é a plausibilidade de uma ontologia hermenêutica, viabilizadora da experiência humana de mundo. Se, por um lado, constatamos que o fenômeno da compreensão advém da experiência humana diante de alguma coisa; por outro lado, constatamos que a experiência humana acontece na linguagem, o que não significa dizer que há palavras para todas as experiências humanas e que basta nomeá-las, pois existem experiências que transcendem as limitações de nomeação, que desafiam o encapsulamento das palavras, mas que pulsam vivamente no âmbito de reflexão e procuram meios de expressão e compartilhamento.

Diante dessa perspectiva, do reconhecimento de que podemos experienciar algo que não seja somente palavras verbais, mas, por exemplo, que seja símbolo, isto é, que tenha significações e que essas significações nos façam refletir, vivenciar e buscar compreendê-las, seja cognitivamente ou do ponto de vista mais prático, corrobora-se o fato de que a experiência hermenêutica não se reduz às palavras, mas existe o não verbal, ou seja, existe a dimensão simbólica e o movimento abstrato-concreto, como, por exemplo, as placas, as figuras, as cores, os objetos, os ícones, os próprios semáforos, a peça de teatro, o tom de voz, as posturas diante de uma situação, as ilustrações, as músicas ou, pensando em nossos dias de hoje, as imagens em postagens nas redes sociais, que sempre dizem algo que se repercute na compreensão de seus intérpretes.

Percebe-se que essas experiências chamadas de não verbais também são fundamentadas na linguagem, constituindo-se em comunicação, como a postura performática de alguém, um abraço, os olhares, entre outros aspectos. A linguagem abarca todo o horizonte de compreensão, pois toda comunicação humana é construída dentro de um contexto que estabelece uma relação intermediada na/pela linguagem. Portanto, a linguagem é a base de todo diálogo e fundamenta o fato de que todo entender acontece pelo seu intermédio, sejam as palavras, o gesto e até o silêncio, pois ele se torna condição de compreensão quando nos calam para ouvir o “outro” ou a ‘coisa mesma’. Nesse percurso de entendimento, convém dizer que o silêncio não se resume a uma simples falta de ruído, mas sim a uma postura e disposição para viver em vigilância. Desse modo, uma das tarefas fundamentais de *Verdade e Método* consiste em conceber o diálogo como modo indispensável de se relacionar, pois no diálogo somos envolvidos com as coisas e conosco mesmos. A partir do momento em que estamos vígil, a hermenêutica se torna o elemento fundamental de uma teoria da experiência.

Neste estado vígil<sup>5</sup>, o silêncio possibilita o momento em que ideias, emoções e propósitos nascem e se desenvolvem. Igualmente, na quietude do silêncio, somos convidados a olhar para dentro de nós mesmos e termos consciência de si. Esse estado de vigilância pode ser exemplificado pelo princípio conceitual de *consciência da história efetual* e pela  *fusão de horizontes*, pois o processo de compreensão implica uma  *fusão de horizontes*, que se dá por meio da disposição e movimento de se deslocar em direção ao “outro”, à tradição, à consciência histórica, e, nessa vigilância, interpretá-los e compreendê-los. Esse referido movimento acontece na linguagem, uma vez que cada pessoa, diante de seu contexto histórico

---

<sup>5</sup> O estado de vigilância remete à ideia expressa no *Dasein*, que é caracterizado por estar sempre “aí”, presente e alerta, como alguém que questiona os alunos em uma sala de aula se eles estão “presentes” (Luckner, 2001, p. 61).

e/ou dos efeitos da história, representa um horizonte e encontra no diálogo outro horizonte que possibilita a *fusão de horizontes*.

Nas palavras de Gadamer:

Um pensamento verdadeiramente histórico tem de pensar ao mesmo tempo a sua própria historicidade. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico, que é objeto de uma investigação progressiva, aprenderá a conhecer no objeto o diferente do próprio e conhecerá assim tanto um como outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual permanece tanto a realidade da história como a realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar na própria compreensão a realidade da história. Ao que é exigido com isso, eu chamo de “história efetiva”. Entender é, essencialmente, um processo de história efetiva (Gadamer, 1999b, p. 448).

A constante compreensão adequada ou a substituição de preconceitos ilegítimos por preconceitos legítimos só é possível por meio da vigilância do conhecimento, da interpretação que tenha uma consciência histórica e do modo de entender e dialogar com o passado e assumir o presente. Nesse sentido, Jean Grondin diz: “Quando a compreensão ocorre, quando explode em chamas, os horizontes de sentido, do passado e do presente, são fundidos” (Grondin, 2003, p. 96). Nas trilhas da hermenêutica filosófica, o estado de reflexão permite-nos discernir, interpretar e compreender a “coisa mesma”, pois esse zelo e observância nos permite estar em alerta e cuidadoso na relação com o “outro”, seja diante de um texto, de uma situação, de um interlocutor ou de algum objeto, o que importa é notar que existe um estado vígil. Nesse sentido, o fenômeno da compreensão, em Gadamer, indica-nos um aparente paradoxo: de que sua explicação é universal e de que o entendimento é histórico, situado e parcial (Dostal, 2002, p. 252). Referimo-nos a aparente paradoxo, pois na realidade esse particular-universal é o próprio movimento da hermenêutica: de um lado, existe o ser-situado (particular) e, do outro lado, o modo fundamento do ser humano ser e habitar o mundo (um fundamento universal que diz respeito ao ser humano como um todo). Entretanto, como é possível a passagem do contingente e/ou para o universal?

Diante da questão levantada, a hermenêutica filosófica de Gadamer reconhece que a realização do fenômeno da compreensão, do individual ao universal, é a linguagem. Através da linguagem, experienciamos o mundo, participamos de uma tradição, compartilhamos experiências e nos tornamos um com os outros. Outrossim, somente o que se torna linguagem pode ser compreendido e, inversamente, somente podemos compreender o que se torna linguagem. Por esse motivo, a hermenêutica não pode prescindir de abordar a questão da linguagem, pois ela é condição de compreensão.

O movimento possibilitado pela linguagem não visa ter um ponto último de chegada, pois ela transcende sua própria realização e/ou o enunciado e se repercute; mais diretamente, o movimento característico da linguagem é o que caracteriza também o movimento hermenêutico. Nesse caminho, de fundamentação da hermenêutica na linguagem, esbarra-se constantemente com a questão do silêncio e, como já dito anteriormente, isso não se torna um empecilho ou limite, mas um desafio produtivo à compreensão. A questão que surge é: qual é, entretanto, a relação entre silêncio e compreensão? Ou mais diretamente: o silêncio também pode ser encontrado no âmbito da linguagem?

A filósofa Donatella Di Cesare, em seu texto *L'essere, che può compreso, è linguaggio*, dá-nos pistas e indica que seguir a linguagem é reconhecer sua transcendência. Se transcender significa ir sempre além de palavras, na finitude de sua presentificação, deve-se reconhecer o ausente do não dito – mais precisamente, do silêncio (Di Cesare, 2001, p. 22). Nesse caminho, o silêncio é pensado dentro e/ou no profundo da linguagem e se torna fecundo à compreensão, pois é somente quando paramos de falar e verdadeiramente escutamos atentamente o “outro” é que podemos realmente entender suas palavras e seu ponto de vista. O silêncio desempenha um papel fundamental na hermenêutica filosófica, pois através dele é que nós ouvimos, refletimos e entendemos o “outro”, podendo ter, assim, acesso ao entendimento da outra parte; de modo mais preciso, o silêncio torna-se abertura. Talvez, podemos dizer que o silêncio seja o ‘inexpressível-expressivo’ ou, em sua fecundidade, uma ‘possibilidade-construtiva’, pois, sem a experiência do silêncio e a entrega à reflexão, não se pode entender ou compreender o que nos foi dito.

O silêncio torna-se condição de possibilidade para que algo venha à fala ou aconteça, podemos pensar na própria compreensão enquanto movimento de reflexão diante de algo, donde esse algo se realize em sua potência, à guisa de exemplo: a página em branco do poeta, a tela vazia do pintor, que se tornam potência criativa de vida, ideias, emoções e histórias e que se não fosse esse ‘silêncio’ nada poderia ser criado ou germinado. Podemos pensar também na música, na pausa antes do som, que ganham o seu sentido a partir dos grupos de notas que a circundam; mais precisamente, o silêncio não é o ‘nada’ enquanto ausência de tudo, mas é vasto, é possibilidade de algo ser ou se realizar e há tanto a dizer sobre ele. Por isso, calar não é ficar imune às palavras, mas, sim, abrir-se às significações e às possibilidades hermenêuticas: de interpretação e compreensão pelo fio condutor da linguagem, pois: “Trata-se da linguagem, a partir da qual se desenvolve toda a nossa experiência do mundo e, em particular, a experiência hermenêutica (Gadamer, 1999b, p. 663).

A linguagem permite-nos comunicar, dialogar e, mais do que isso, pensar, refletir, interpretar e compreender; através dela e nela, a hermenêutica se realiza. Portanto, a noção de linguagem em Gadamer vai além da noção lógica e explicativa de enunciados, ela se coloca como fio condutor, isto é, intermediária à profundidade da experiência humana e à efetivação de entendimento sobre o mundo e de questões que dele advém, como a questão da verdade. Outrossim, através da potencialidade da linguagem, criam-se obras literárias, musicais e cinematográficas, bem como outras formas de arte e cultura. Essas obras não apenas refletem a experiência humana, mas constituem o próprio acontecimento da experiência na linguagem. Em síntese, a partir de Gadamer, podemos dizer que a linguagem abarca tudo o que é humano, permitindo-nos caminhar no horizonte da compreensão: um horizonte dinâmico e ascendente, no qual se tornam visíveis os efeitos formativos que acontecem sempre na relação e na abertura a algo e ao “outro”.

### **1.3. *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache: o problema de uma vírgula***

O filósofo italiano Gianni Vattimo emergiu como uma voz influente na contemporaneidade e trouxe importantes contribuições às áreas da hermenêutica, política, ontologia e, de modo geral, filosofia. Aluno de Gadamer, o filósofo Vattimo é responsável pela tradução para o italiano da obra *Wahrheit und Methode*; é válido ressaltar que, dentre todas as línguas, esta foi a primeira tradução a ser realizada e contou com o testemunho do próprio autor. A tradução para a língua italiana e a introdução feita por Vattimo foram publicadas originalmente em 1972 (*Verità e metodo*), e isso colaborou para a disseminação do pensamento de Gadamer em línguas neolatinas. Nesse sentido, Jean Grondin, em seu ensaio *Vattimo e la latinizzazione dell'ermeneutica. Perché Gadamer há resistito al postmoderno?*, reconhece que Vattimo, ao traduzir *Verdade e Método* e ao mesmo tempo interpretar o pensamento de Gadamer, desempenhou um papel crucial, identificado como a latinização da hermenêutica filosófica de Gadamer (Grondin, 2007, p. 239).

No entanto, como todo processo de tradução, existem dificuldades linguísticas, de estrutura gramatical, de vocabulário específico e, por conseguinte, de ambiguidade e polissemia na tradução de palavras ou frases que têm múltiplos significados e desdobramentos e que podem ser interpretadas de maneiras diferentes dependendo do contexto e da intenção de quem traduz. Por essa e outras razões, o tradutor deve tomar decisões cuidadosas, mas que não deixam de ser arriscadas, para escolher a tradução mais adequada e que leve em consideração o contexto e a intenção do autor da obra a ser traduzida. Nesse desiderato, Vattimo, como o primeiro tradutor da obra *Wahrheit und Methode*, perguntava-se sobre o

sentido da vírgula na conhecida frase *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (Gadamer, 1990, p. 478), da obra de seu antigo professor.

Vattimo se deparou com duas situações: a primeira seria manter a vírgula e assumir uma postura mais “inofensiva”, indicando, assim, que entre o ser e a compreensão existe o fio condutor da linguagem, sugerindo que o ser se realiza pela/na linguagem; essa primeira opção, em italiano, resultaria na frase: *l'essere che può venir compreso è linguaggio*. Existia, porém, uma segunda opção, mais ousada e radical, a de introduzir a vírgula e inferir que o ser é linguagem e, como tal, pode ser compreendido. Ao optar por essa segunda alternativa, Vattimo atribui às vírgulas um “peso ontológico”, o que se reflete na tradução proposta: *“l'essere, che può venir compreso, è linguaggio”* (Vattimo, 1972, p. 542)<sup>6</sup>. Diante de sua escolha de tradução, observa-se que Vattimo compreende as implicações do pensamento de Gadamer como um chamado a aprofundar e radicalizar a concepção ontológica da linguagem, entendendo-a como uma dimensão inseparável do ser, uma vez que, para ele, o ser é linguagem.

É necessário mencionar que na língua alemã existe uma característica gramatical distintiva, que é a utilização das vírgulas para delimitar frases relativas. Diferentemente de algumas outras línguas, em que o uso de vírgulas em frases relativas pode ser mais flexível, o alemão estabelece uma regra de que as frases relativas devem obrigatoriamente ser inseridas entre vírgulas. Por isso, na frase *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (Gadamer, 1990, p. 478), a presença de vírgulas se faz necessária e obrigatória, na medida em que essas vírgulas têm o propósito de delimitar a frase relativa. No entanto, ao traduzir para línguas neolatinas como o italiano, surgem nuances interpretativas distintas. Em italiano, por exemplo, a frase pode ser traduzida tanto com a vírgula quanto sem a vírgula, e essa diferença modifica significativamente o sentido da frase. Desse modo, a tradução de Vattimo da frase supracitada de Gadamer está dentro do possível e, ao mesmo tempo, pode ser colocada como um problema hermenêutico.

---

<sup>6</sup> Neste contexto de análise da tradução da frase *“Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”*, é válido situar a discussão dentro das contribuições já realizadas no campo da hermenêutica no Brasil. Destaca-se o trabalho de Viviane Magalhães Pereira, intitulado *Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”*: hermenêutica como teoria filosófica. Nesse estudo, a autora aponta que Gianni Vattimo está entre os intérpretes que concordam com a ideia de que a expressão *“Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”* sustenta a tese de que a linguagem constitui o ser (Magalhães, 2015, p. 169). Ademais, o artigo de Jungley Torres e Felipe de Queiroz Souto, intitulado *“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”*: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo, explora as nuances dessa tradução e suas implicações no âmbito da hermenêutica filosófica (Torres Neto, J; Souto, F. Q, 2023, p. 215-237).

Em seu artigo original de língua francesa *Histoire d'une virgule: Gadamer et le sens de t'être*, traduzido para o espanhol por Miguel Ángel Quintana Paz, sob o título *Historia de una coma: Gadamer y el sentido del ser*, Vattimo reconhece que: “Tal radicalização representa um desdobramento legítimo” (Vattimo, 2005, p. 46).

Mais diretamente:

A afirmação "*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*" causou-me muitos problemas quando tive que traduzi-la para o italiano (deve-se lembrar aqui que a tradução italiana de *Verdade e Método* foi a primeira entre as muitas traduções que se seguiram). Embora, tanto quanto sei, o alemão não faça tal distinção, em italiano e creio que também em francês, o significado da afirmação muda profundamente, dependendo se uma vírgula é ou não inserida depois de *Sein* e, conseqüentemente, depois de *kann*. Estas vírgulas existem na versão alemã, mas é plausível supor que sem a vírgula depois de *Sein*, o significado da frase muda profundamente (Vattimo, 2005, p. 46).

Faz-se necessário dizer a posição de Vattimo de defender a utilização das vírgulas não necessariamente rompe a relação de pensamento com Gadamer, embora existam implicações e conseqüências distintas no campo da hermenêutica se levadas às últimas conseqüências. Diante da relação entre ser e linguagem, o único modo de acesso ao ser é a linguagem. Nisso, eles (Gadamer e Vattimo) estão de acordo. Porém, o pensamento de Vattimo, ao afirmar que ser é linguagem, apresenta uma perspectiva que, embora compartilhe certas semelhanças com as ideias de Gadamer e siga na mesma linha filosófica, não se alinha completamente com a abordagem deste último. Enquanto Vattimo enfatiza uma fusão mais direta entre ser e linguagem, o pensamento de Gadamer se delineia em uma perspectiva na qual a linguagem é intermediária da compreensão. É importante observar que existe uma possível posição distinta entre os dois filósofos que não pode ser ignorada; essas posições residem na distinção atribuída à linguagem e evidenciam a trajetória intelectual única de cada um deles.

Vattimo desempenha o papel do “autêntico hermeneuta”, de interpretar, mediante a sua compreensão, o significado do texto, e, com isso, assume a escolha de se colocar as vírgulas na frase *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, na tradução para a língua italiana. O fato é que a escolha adequada ou conseguida da virgula pode ter influência interpretativa radicalmente diferente e levar a ambigüidades, mal-entendidos e possíveis distorções de significado do pensamento de Gadamer. No entanto, reitera-se também que Vattimo teve os seus motivos para escolher a opção da frase com as vírgulas, pois indica que a sua não colocação poderia resguardar resíduos metafísicos ainda não superados em relação à ontologia (Vattimo, 2005, p. 48).

Nas palavras de Vattimo:

O hegelismo de Gadamer consiste substancialmente em deter Hegel no espírito objetivo e em compreender tudo no sentido de pertença. É um princípio importante porque indica a impossibilidade de reduzir a filosofia a um ato de razão, a impossibilidade de reduzir todo o processo de conhecimento racional autoconsciente (Vattimo, 2012, p. 65).

Observa-se que existe uma crítica de Vattimo direcionada ao hegelianismo de Gadamer e o entendimento de que este conduz sua hermenêutica a um “absolutismo”, não no sentido da consumação de um Espírito Absoluto, mas de um espírito “absoluto-relativístico”, que reside não no absoluto, mas no objetivo. Nesse sentido, existe uma crítica observável na dialética de Hegel no que diz respeito à sua efetivação ou realização; se ela postula pelo fim, o fim da história, esse fim não chega, isto é, a dialética de Hegel é inacabada, pois ela não se efetiva. Outrossim, se, por um lado, Hegel propõe com seu método dialético se contrapor à visão instrumental típica de sua época, da modernidade; por outro lado, existe uma limitação no pensamento de Hegel que ele não consegue transcender – ao postular o movimento da consciência à autoconsciência, ele não consegue escapar da ideia de raiz moderna cartesiana; mais precisamente, Hegel funda sua fenomenologia na matriz de pensamento moderno/cartesiano e não consegue se desvencilhar da ideia de consciência.

Porém, em uma perspectiva hermenêutica-filosófica, esse inacabamento da dialética é a própria abertura que perfaz o movimento de interpretação e de compreensão, de onde as questões se relançam e se reinauguram; de modo mais preciso, o movimento dialético conduz a hermenêutica à noção de abertura, que é o núcleo da hermenêutica filosófica de Gadamer, já que ela não visa ficar com a última palavra ou ser uma síntese final, mas é continuamente fluente, na medida em que: “a linguagem da metafísica é e permanece sendo dialógica, mesmo que esse se dê na distância de séculos e milênios” (Gadamer, 2002, p. 21). Se a perspectiva hegeliana nos conduz ao movimento dialético/sistemático entre sujeito e objeto, ideal e real, finito e infinito, alma e corpo, movimento este que se fundamenta na razão rumo ao Espírito Absoluto, em que o saber absoluto da filosofia é entendido como autoconhecimento do espírito em seu processo de realização na história, a hermenêutica de Gadamer vai além dessa perspectiva dual e não visa a um saber absoluto.

Gadamer não pensa a história a partir de um padrão procedimental, previamente estabelecido. Por isso, ele recorre aos gregos para resolver problemas modernos e reconhece que a dialética grega, percebida nos *Diálogos* de Platão, remete-nos a ir além das certezas inabaláveis, da “terra firme” e nos lança no alto-mar do pensar; de modo mais direto, a hermenêutica filosófica de Gadamer não visa a um absoluto, senão ao próprio movimento

contínuo e dinâmico da reflexão. Nesse sentido, o próprio Gadamer, ao interpretar Hegel, reconhece que ele (Hegel) vislumbra a história a partir de um “arquetipo” que se situa além dela própria. Diante desse reconhecimento, Gadamer propõe, em sua hermenêutica filosófica, uma dinamicidade dialógica que não visa alcançar um resultado ou um absoluto atingível (Gadamer, 1999b, p. 311).

Entretanto a problemática repercute. Podemos trazer como exemplo, a fim de ampliar esse fecundo diálogo entre ser e linguagem, o trabalho textual de Richard Rorty, denominado *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, em que Rorty aborda a tese de que “*ser que puede ser comprendido es lenguaje*”, reconhecendo algumas problemáticas, como o fato de que existem críticas dirigidas a Gadamer de ser um idealista-empírico, ou seja, de ele associar o ser à linguagem em sua forma falada, o que associa a linguagem como objeto da percepção direta; mais diretamente, Rorty supões a admissão de Gadamer de que somente o que está dentro de nós é considerado real e, então, a linguagem real seria apenas aquela percebida pelo intérprete (Rorty, 2003, p. 43).

Se, por um lado, é perceptível que Gadamer se afasta de posições empírico-analítica: de não conceber o fenômeno da compreensão de modo procedimental nem reduzir a linguagem às amarras lógicas e à sua validade testável, sua hermenêutica também não pode ser limitada a uma atualização das verdades do idealismo. Nesse caminho de raciocínio, Rorty concorda que, na tentativa de conceber a linguagem como objeto ou instrumento, está autoimplicada a tentativa de manipular a história (Rorty, 2003, p. 55). Gadamer, ao contrário, concebe a sua hermenêutica como uma conversa que não visa a um fim último, sendo livre de dominações, sejam as ditas idealistas, sejam as realistas ou as empiristas.

Gadamer destrona a possibilidade hierárquica de uma teoria sobre a outra e funda sua hermenêutica na existência e/ou vivência humana de mundo, no modo do ser humano ser uns com os outros e, por isso, sua hermenêutica está fundada no estado conversacional que dela advém. Nesse caminho, reitera-se o fato de que a noção de linguagem, em Gadamer, é o meio que, estando em relação com a totalidade dos seres, situa o ser-histórico finito do ser humano em comunicação consigo mesmo, com o mundo e com o “outro”. Desse modo, a linguagem se torna a vértice da hermenêutica filosófica, uma vez que a estrutura da experiência hermenêutica se fundamenta na linguagem como acontecimento de interpretação e de compreensão

Por conseguinte, ao adotarmos uma postura hermenêutica de base gadameriana, reconhece-se que a verdade não é uma entidade objetiva ou subjetiva, mas sim um processo dinâmico e relacional, em que se mesclam elementos objetivos e subjetivos. Em outros termos,

a experiência de verdade extrametódica trabalhada por Gadamer se revela através do movimento dialético. O movimento dialético/dialógico é o próprio convite a cultivar a capacidade de abertura, de ouvirmos uns aos outros. De modo mais preciso, a experiência de verdade experimentada pelo intérprete não é definida por uma abordagem teórica ou por um método específico que parte de critérios pré-determinados, mas é uma construção emergente que reflete as múltiplas vozes e perspectivas presentes no diálogo, o que corrobora o fato de que a experiência de verdade na hermenêutica filosófica ultrapassa os limites dos métodos formais e acontece na potencialidade da relação, isto é, de sermos uns com os outros na mediação da linguagem.

No entanto, ao se estender a crítica ao pensamento hermenêutico de Gadamer, podemos citar também a crítica de Habermas a Gadamer (esse debate será mais precisamente trabalhado no item 1.4) e o fato de que a linguagem, na hermenêutica de Gadamer, torna-se um absoluto contingente, pois, assim como espírito absoluto, ela não pode mais se compreender (Habermas, 1987, p. 20). Contudo, em Gadamer, não há uma busca de fundamentação de linguagem absoluta ou um embasamento de cunho idealista fundado, de modo unilateral, na experiência compreensiva, mas, antes, reconhece-se que a interpretação e/ou compreensão é contingente, o que não significa ser relativista, mas sim situada historicamente. Igualmente, a linguagem, em sua condição de possibilidade, é plural e aberta à compreensão. Gadamer não busca somente uma linguagem puramente ideal ou puramente objetiva capaz de fundamentar toda compreensão humana do mundo, como também não busca uma verdade absoluta, porém ele se engaja no aspecto dialógico/relacional contido no movimento da linguagem, enquanto meio – intermediário –, capaz de proporcionar experiências interpretativas e compreensivas de modo ascendente.

Após essa intencional transição, podemos situar o lugar de crítica a Gadamer em sua posição de que *ser que pode ser compreendido é linguagem*. Retomemos, então, o problema central: o problema de uma vírgula. Diante de sua opção de tradução, Vattimo coloca a problemática contida na frase alemã *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, enfatizada, aliás, de maneira muito especial por Gadamer, já que ele a escreve em itálico, e questiona: “É possível retirar destas páginas a tese de que ‘existe’ ser que não pode ser compreendido?”. Na ocasião, Vattimo indica sua posição, retomando Heidegger: “Precisamente a linguagem é o (único) lugar de morada do ser” (Vattimo, 2005, p. 52).

No entanto, em seu trabalho textual *Vocação e Responsabilidade do Filósofo*, o pensador italiano reconhece que Gadamer viu problemas na tradução de *Wahrheit und Methode*, no que diz respeito à frase: “L' essere, che può venir compreso, è linguaggio”.

Vattimo afirma que Gadamer pediu para que essa frase fosse revista e denomina a situação como “o problema de uma vírgula” (Vattimo, 2012, p. 63-64). O importante é notar que Gadamer diz a Vattimo que não estava de acordo com a tradução e que havia o perigo de má interpretação da frase, no sentido de que ela supõe uma equivalência de ser e linguagem. Assim, Vattimo reconhece que essa máxima de Gadamer é central para o entendimento da ontologia gadameriana e, ao tematizar a questão do ser, destaca a centralidade dessa afirmação, a qual sugere que pode existir ser que não é compreendido e que, portanto, escapa ao escopo hermenêutico. Nesse contexto, a tradução de Vattimo resulta em “*L'essere che può venir compreso è linguaggio*” (o ser que pode ser compreendido é linguagem), conforme encontrado na tradução italiana (GADAMER, 1983, p. 542), a qual foi avaliada e aprovada pelo próprio Gadamer, tornando-se uma tradução considerada canônica.

Entretanto Vattimo argumenta que Gadamer quer, na realidade, evitar ser lido como um idealista empírico: alguém que combina elementos da perspectiva idealista (primazia da experiência da compreensão) com a perspectiva empirista (primazia da experiência sensorial), e, assim, identificar ser compreensível como linguagem, de onde a linguagem seria objeto da percepção direta: linguagem falada, e, por conseguinte, compreendida. Vattimo afirma que Gadamer permanece no meio do caminho entre o relativismo e o hegelianismo; esse reconhecimento leva Vattimo a propor a introdução das vírgulas na frase de Gadamer traduzida para o italiano, reconhecendo que esse foi um passo não dado por Gadamer (Vattimo, 2012, p. 64).

É importante destacar a legitimidade da problemática relacionada à tradução da frase supracitada de Gadamer. Nas línguas românicas/ neolatinas, seja português, espanhol, italiano ou francês, faz-se necessária a opção de tradução, o que não acontece nas línguas teutônicas, como a língua germânica. No que diz respeito à tradução para língua portuguesa, se optada pelo não uso das vírgulas, isto é, *ser que pode ser compreendido é linguagem*, nota-se que a frase indica que se trata de uma oração relativa restritiva, indicando, assim, que a parte do ser que pode ser compreendida é linguagem. Em alemão, não há essa distinção que existe no português e, por essa razão, sempre há vírgula, conforme a expressão alemã da tese de Gadamer, à guisa de exemplificação, em outra ordem de palavras, mais comum e simples no alemão, dir-se-ia: *Sprache ist das verständliche Sein*, ou seja, linguagem/expressão é o ser compreensível.

A partir da interpretação do pensamento de Gadamer, no presente trabalho, ainda que reconhecendo a importância da legitimidade de tradução e do sentido que Vattimo dá à interpretação do pensamento de Gadamer na relação entre ser e linguagem, será mantida a

tradução em português sem vírgulas, conforme tradução feita por Flávio Paulo Meurer da obra *Wahrheit und Methode*, publicada no Brasil em 1999. Igualmente, a versão em espanhol, *Verdad y método*, traduzida por Ana Agud Aparício e Rafael de Agapito, apresenta a frase de Gadamer sem o uso de vírgulas, ficando assim: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje* (Gadamer, 1984, p. 567). O motivo de manter a tradução sem vírgula diz respeito à posição que o presente trabalho assume, de reconhecer que não parece que Gadamer admita que todo o ser pode ser compreendido, mas sim só aquele que se mostra na linguagem. Por isso, o “que” na tradução portuguesa introduz a oração relativa restritiva e aponta que ser, não todo ser, mas aquele que pode ser compreendido é linguagem. Além de condição de possibilidade daquilo que é compreendido pelo entendimento, a linguagem para Gadamer transcende o que simplesmente é, perpetuando-se em um contínuo movimento, movimento este que diz respeito ao nosso próprio modo de sermos diante do mundo, das coisas e de nós mesmos. Por isso, fundamentalmente, a natureza linguística (não necessariamente verbal) do ato hermenêutico não é apenas objeto, mas também é o próprio acontecimento da compreensão.

Ao reconhecer esses dois caminhos de abordagem, que não são necessariamente excludentes, mas que podem ter implicações distintas, o presente trabalho acredita que o uso das vírgulas introduz uma oração adjetiva explicativa e não a de valor restritivo que nos parece marcar a ideia central de Gadamer em sua filosofia hermenêutica asseverada em *Verdade e Método*; isso não se trata apenas de uma questão meramente estilística, mas também de assumir as implicações que a frase *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* contém enquanto tese central do pensamento de Gadamer, de onde ele fundamenta toda a sua filosofia. Em outros termos, o presente trabalho postula que, na frase *ser que pode ser compreendido é linguagem* (Gadamer, 1999b, p. 687), é apontado o fato de que o fenômeno da compreensão está contido na potencialidade da linguagem e, ao mesmo tempo, é articulado e mediado pela linguagem.

Nesse sentido, Graziano Ripanti, em sua obra *Essere e linguaggio: Una Lettura della terza parte di Verità e metodo*, argumenta o fato de que a noção de linguagem em Gadamer não pretende representar a estrutura do ser, mas fundamentar a nossa experiência do/no mundo, na medida em que o ato de compreender se dá por meio da linguagem. Existe, portanto, uma implicação recíproca entre compreensão e linguagem: a compreensão acontece na linguagem e a linguagem se realiza na compreensão. Seguindo as bases de Gadamer, a linguagem é, sim, o lugar privilegiado de manifestação do ser, porém não de todo o ser. Desse modo, reconhece-se que a compreensão nunca esgota e esse não esgotar coloca a hermenêutica em movimento (Ripanti, 2001, p. 49).

É importante frisar que não é a linguagem que tem limites, mas é a nossa capacidade que é limitada de perceber/compreender tudo ao mesmo tempo. De modo mais preciso, existe um limite em nosso entendimento, que não consegue compreender tudo o que se passa em nosso entendimento. Esse limite se torna produtivo, visto que ele coloca em ação e em movimento a experiência hermenêutica. Mais diretamente, o que é nunca pode ser totalmente compreendido, porque tudo o que uma língua traz consigo vai além de sua expressão, isto é, a linguagem traz consigo uma acepção de mundo; isso ressalta que a linguagem é, em seu movimento, transcendente.

Ao longo do que foi abordado, é perceptível que Vattimo “torce” o pensamento hermenêutico de Gadamer, radicalizando-o e proporcionando uma visão mais extrema. No entanto Vattimo deixa escapar a centralidade do pensamento de Gadamer, o fato de que a linguagem é intermediação e não a equivalência do ser e, por isso, a hermenêutica filosófica é uma abordagem sobre a compreensão do ser por intermédio da linguagem. Se, por um lado, sem linguagem não há mundo e história; por outro lado, a linguagem não se limita ao que “é”, mas se torna possibilidade de compreensão, dado que ela se realiza na linguagem. Em outros termos, o que é nunca pode ser totalmente compreendido, porque tudo o que uma língua traz consigo transcende sempre o conteúdo da expressão, isto é, existe tanto um limite de nossa compreensão do ser quanto o fato de que a linguagem sempre diz algo mais do que o que é dito verbalmente.

Outrossim, a tradução e a compreensão da frase de Gadamer supracitada nos conduzem ao fato de que linguagem é condição *Sine qua non* da compreensão. Enfatiza-se o fato de que Gadamer está pensando na realização do fenômeno da compreensão e não na equivalência de ser e linguagem. Nesse caminho, o acontecer da compreensão está indissolúvelmente imbricado na intermediação da linguagem, de modo que o fenômeno da compreensão não pode ocorrer sem o fenômeno da linguagem. Em outros termos, o ser que se apresenta em caráter de compreensibilidade terá também caráter de linguagem; mais precisamente, a linguagem é a intermediação necessária entre ser e compreensão:

Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *medium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete (...) A relação essencial entre linguagem e compreensão reside no próprio *medium* da linguagem, de maneira que o objeto de interpretação é de natureza linguística (Gadamer, 1999b, p. 567).

Para Gadamer a intermediação de nossa compreensão do mundo acontece na linguagem que, enquanto fio condutor, relaciona compreensão e ser/condição de possibilidade

daquilo que é. Existe a constatação de que somos seres de linguagem e, por isso, não podemos nos desvencilhar dela, pois não só possuímos linguagem, como também somos, interpretativamente e compreensivamente, linguagem. Gadamer enfatiza em sua tese, *ser que pode ser compreendido é linguagem*, a centralidade e o fundamento que sustenta a hermenêutica filosófica desenvolvida em *Verdade e Método*, pois, através dessa frase supracitada, desenvolve-se a tese de que a linguagem é intermediária do ser compreensível, o que significa dizer que por meio dela, da linguagem, o movimento hermenêutico se realiza. Nesse sentido, ao considerar o pensamento de Gadamer e analisar sua frase: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, Donatella Di Cesare afirma: “O ser, na medida e dentro dos limites em que pode ser compreendido, é linguagem (Di Cesare, 2001, p. 15).

É-nos apresentada a perspectiva de entendimento de que o ser que se entrega à compreensão é linguagem. Em outras palavras, o ser que se apresenta em caráter de compreensibilidade terá também caráter de linguagem. Há uma relação fundamental e inseparável entre entendimento/compreensão e linguagem. No entanto, é importante ressaltar que não há uma equivalência entre ser e linguagem no pensamento de Gadamer, tendo em vista que se reconhece a possibilidade de existência de coisas e/ou algo fora do entendimento, fora da compreensão e, por isso, fora do âmbito hermenêutico. Entretanto, a hermenêutica filosófica de Gadamer, ao se ocupar do fenômeno da compreensão, examina a condição de possibilidade da linguagem enquanto meio, intermediação e, por isso, fio condutor do processo de entendimento, interpretação e realização da compreensão. Nota-se que não se trata de uma experiência somente linguística, mas também de, através da linguagem, o ser humano experienciar o mundo.

Igualmente, a hermenêutica filosófica de Gadamer não é uma teoria do ser, mas sim, fundamentalmente, a realização da compreensão do ser na linguagem. Gadamer não almeja dizer o *logos* último e definitivo sobre o ser, porém, a partir da realização do fenômeno da compreensão, ele percebe o vínculo entre ser e linguagem e a possibilidade do acontecimento da compreensão. A realização da compreensão de parte do ser na linguagem, por um lado, aponta-nos para a possibilidade, pois parte do ser se entrega à compreensão, como também, por outro lado, aponta-nos para a limitação da linguagem, pois o ser não se esgota na linguagem. Tanto as possibilidades de realização do ser na linguagem quanto as limitações da compreensão humana e de realização da plenitude do ser na linguagem fazem parte do movimento ascendente da hermenêutica filosófica, uma vez que o movimento de interpretação é contínuo e dinâmico, e não pretende esgotar o ser, mas interpretá-lo e compreendê-lo hermeneuticamente.

Por conseguinte, a realização da compreensão do ser na linguagem não apenas reitera a delimitação que ocorre na passagem do ser para a linguagem, como também mostra a condição de possibilidade da linguagem, uma vez que ela não abarca todo o ser, mas parte do ser: aquela que pode ser compreendida. Em outros termos, o que ‘é’ não pode ser totalmente compreendido e, por isso, é na dimensão hermenêutica, interpretativa e compreensiva, que o ser se mostra; mais precisamente, é na linguagem que o movimento hermenêutico se realiza, uma vez que nela parte do ser se entrega à compreensibilidade humana. Desse modo, “a hermenêutica se volta à ontologia para compreender o ser que passa pela/na linguagem (Di Cesare, 2001, p. 23).

A realização da compreensão na linguagem evidencia o fato de que, inevitavelmente, ela acontece de modo delimitado, através de palavras, conceitos e estruturas linguísticas, influenciadas por nossas perspectivas e experiências dentro de nossa cultura, o que já é suficiente para perceber limitações de compreensão e representação do ser. Gadamer percebe que a linguagem não é capaz de abarcar toda a riqueza e profundidade do ser, mas ele percebe a centralidade que a linguagem ocupa, pois, através dela, pensamos, entendemos, compreendemos e comunicamos nossas interpretações, experiências e pensamentos sobre o mundo e sobre nós mesmos.

Nesse contexto, convém ressaltar que a linguagem se apresenta como uma das características mais humanas, pois nos permite pensamentos articulados, formular perguntas, debater ideias e compartilhar conhecimento. Se, por um lado, a linguagem não é capaz de abarcar todo o ser nem se equivaler a ele; por outro lado, sem a linguagem, nossa compreensão do ser seria severamente restrita. De modo mais categórico, a hermenêutica filosófica de Gadamer reconhece que a linguagem é o único meio de realização do ser que se entrega à compreensão humana.

Nesse caminho, a hermenêutica de Gadamer nos conduz à concepção de que a linguagem é, certamente, o lugar privilegiado da manifestação do ser, porém não de todo o ser, mas do ser que é compreendido pelo entendimento (o ser nunca se esgota). Por isso, fundamentalmente, a hermenêutica não pretende ficar com a última palavra, pois ela se constitui em movimento contínuo, movimento esse próprio da condição humana enquanto ser-no-mundo. Por essa razão, Gadamer não diz “o ser que pode ser compreendido”, mas diz “*ser que pode ser compreendido*”, isto é, a não inserção do artigo “o” indica que a linguagem é condição de compreensão do ser, mas não de todo o ser. Gadamer reconhece, assim, que: “Seja qual for a linguagem em que nos movamos, nunca chegaremos à outra coisa que a um aspecto cada vez mais amplo (Gadamer, 1999b, p. 649).

Graziano Ripanti reitera o pensamento de Gadamer no que diz respeito à relação entre ser e linguagem:

O que é nunca pode ser totalmente compreendido, porque tudo o que a linguagem carrega consigo sempre transcende o conteúdo da expressão. E isso nos aponta duas coisas: A primeira é o limite do nosso entendimento diante do ser, a segunda é que a linguagem possui sempre algo a mais do que o que foi dito, onde a dialética do dito e do não dito está implícita (Ripanti, 2001, p.77).

Com a tematização da linguagem, percebe-se que, através dela, constitui-se as mais diversas possibilidades de compreensão humana. De modo incisivo, a linguagem, enquanto condição de possibilidade da compreensão e de fundamentação da hermenêutica, reivindica uma posição mediadora entre o intérprete e a coisa em questão. Em outros termos, não há necessariamente uma identidade entre linguagem e ser; não é o ser da totalidade que interessa à hermenêutica filosófica de Gadamer, mas o ser que pode ser compreendido. A linguagem, nesse caminho, é a condição da compreensão, ela é o que possibilita a existência de uma unidade entre ser humano e mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto. Nesse sentido, fundamentalmente, a hermenêutica desenvolvida por Gadamer torna-se um encontro entre ser humano e condição de possibilidade daquilo que se apresenta à compreensão por meio da linguagem.

De modo preciso, o que se torna compreensível ao ser humano é possibilitado na linguagem e este “compreensível” é o que trata a hermenêutica filosófica de Gadamer. É válido salientar que esse movimento hermenêutico é dinâmico, não é estático nem limitante no que se refere ao ser, pois a linguagem não limita o ser, ela apenas nos aponta a condição de possibilidade e os limites da compreensão, do entendimento e de uma hermenêutica filosófica/ontológica possível. A linguagem, em sua densidade ontológica, não encerra ou esgota o ser em sua totalidade. Por isso, *ser que pode ser compreendido é linguagem*, o “pode” atua como essa possibilidade de compreensão contida na linguagem. Além de condição de possibilidade daquilo que é compreendido pelo entendimento, a linguagem, na perspectiva de Gadamer, transcende o que simplesmente é, perpetuando-se em um contínuo movimento, mobilidade esta que diz respeito ao nosso próprio modo de sermos diante do mundo, das coisas e de nós mesmos.

Nas palavras de Donatella Di Cesare:

O que a linguagem carrega consigo sempre transcende o que vem ao enunciado (*Aussage*). Tudo que vem à linguagem permanece ao que deve ser entendido, mas é claro que é sempre considerado (*genommen*) como algo, é sempre considerado algo

verdadeiro (*wahr-genommen*). E essa é a dimensão hermenêutica em que o ser se mostra. O que a linguagem, enquanto realização, traz consigo é o movimento hermenêutico (Di Cesare, 2001, p. 22).

É importante notar que a linguagem, em seu movimento intermediário, representa o movimento hermenêutico que torna possível a compreensão e, ao mesmo tempo, transcende a imediatez daquilo que é. Nesse rumo, convém reiterar que os autores em questão, Gadamer e Vattimo, não são necessariamente excludentes um do outro em seus pensamentos, mas há uma diferença marcante entre eles. Vattimo, em sua abordagem, é ousado e radicaliza o pensamento de Gadamer, levando-o às últimas consequências. No entanto, essa ousadia de Vattimo acaba, em seus desdobramentos, afastando a base de pensamento fundamental da hermenêutica de Gadamer: o fenômeno da compreensão, que Gadamer tanto enfatiza. Gadamer não está interessado em fazer uma filosofia da linguagem nem do ser, mas em investigar o fenômeno da compreensão e, ao fazer isso, depara-se com o fato de que a linguagem intermedeia a realização da compreensão.

Após o exposto, com o intuito de estabelecer uma relação e sugerir aproximações para além de eventuais implicações distintas entre Gadamer e Vattimo, o presente trabalho introduzirá uma figura em forma de intersecção, que permitirá visualizar o ponto em comum que ambos os pensadores sugerem em suas respectivas abordagens filosófico-hermenêuticas.

Segue-se a figura de intersecção:

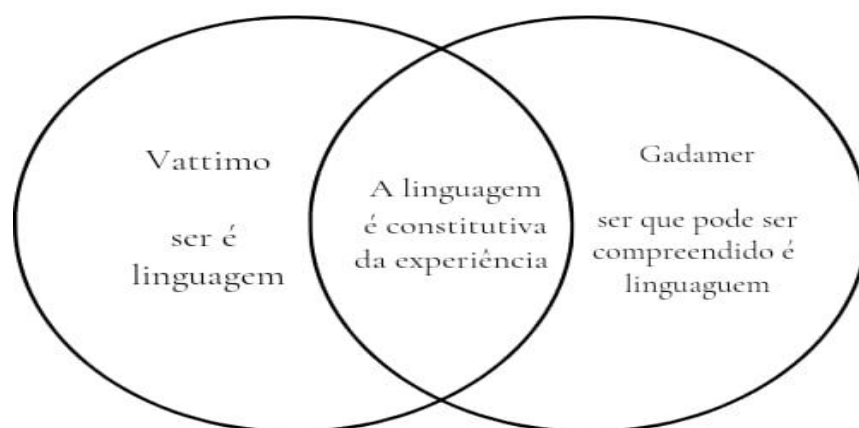


Imagem 3 – Intersecção da concepção da linguagem entre Vattimo e Gadamer. Torres, J. 2026, p. 73.

Percebe-se que tanto através da tradução de Vattimo, que resulta na concepção de que *ser é linguagem*, enfatizando a inseparabilidade do ser e da linguagem, quanto da frase de

Gadamer sem o uso das vírgulas, de que *ser que pode ser compreendido é linguagem*, a linguagem é o elemento central na experiência e compreensão humanas, isto é, tanto para Vattimo quanto para Gadamer fica evidente que a linguagem é constitutiva da experiência humana do mundo. Assim, reitera-se que, apesar da tradução de Vattimo ser radical em relação à frase de Gadamer, ele (Vattimo) não necessariamente rompe com o pensamento de Gadamer. Através dessa figura de intersecção, é possível observar um encaminhamento hermenêutico à questão central em análise: a questão da linguagem como condição de possibilidade para a efetivação da interpretação, da compreensão e da experiência humana.

Nesse caminho: o problema de uma vírgula, Vattimo adota uma postura de humildade intelectual e reconhece que se deve ler a frase de Gadamer por ele sugerida como tradução, *“l’essere, che può venir compreso, è linguaggio”*, como uma interpretação (Vattimo, 2005, p. 58) e não necessariamente como o pensamento de Gadamer. O que implica, ao ler a frase traduzida por Vattimo, reconhecer que se trata de uma tradução que contém sua interpretação do pensamento de Gadamer. Nessa postura de Vattimo, reside a responsabilidade do filósofo, de assumir as implicações de sua escolha de tradução diante da situação inevitável de tradutibilidade.

Outrossim, no texto preliminar de apresentação de *Wahrheit und Methode*, na versão italiana, *Verità e Metodo*, feita por Vattimo, no que se refere a *Il linguaggio come mediazione totale* e à frase de Gadamer de que *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, Vattimo aponta que o sentido desta frase resulta imediatamente da reflexão sobre a experiência hermenêutica: aquilo que é objeto de compreensão, como a obra de arte, um documento do passado ou o discurso que o “outro” nos endereça, que se constituem, sempre, na linguagem; apontando, com isso, que todo encontro com o mundo e com as coisas, assim chamada imediatez, revelam-se, fundamentalmente, no encontro linguístico (Vattimo, 2000, p. 23).

De certo modo, Vattimo também observa que a linguagem é o lugar privilegiado da manifestação do ser que é compreendido pelo entendimento, posto que a linguagem é possibilitadora da compreensão, da acepção e da experiência do mundo e não da objetificação do mundo. Isso vai ao encontro do pensamento de Gadamer, que considera que:

A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem. Aquilo que é objeto do conhecimento e de seus enunciados se encontra, pelo contrário, abrangido sempre pelo horizonte do mundo da linguagem. A linguisticidade da experiência humana do mundo como tal não inclui a objetivação do mundo (Gadamer, 1999b, p. 653).

Nesse caminho, percebe-se que, por um lado, o “problema da vírgula” é mais aparente do que de fundo, pois não existe um rompimento de pensamento entre os autores Vattimo e Gadamer, porém, por outro lado, não deixa de ser um problema e que pode ter implicações profundas no campo da hermenêutica, pois, se admitirmos que o ser é linguagem, como interpretá-lo hermeneuticamente? A substituição do “é”, enquanto apontamento ostensivo de que o ser seja ou se equivaie à linguagem, pelo “pode” gerar implicações, na medida em que esse “pode” nos indica a possibilidade de realização da compreensão na linguagem. Isso caracteriza o próprio movimento da hermenêutica filosófica de Gadamer.

Nesse desiderato, percebe-se que o entendimento, a interpretação e a compreensão humana se realizam na potencialidade da linguagem, uma vez que é por meio da linguagem que somos remetentes e destinatários, isto é, expressamos e recebemos comunicação. Destarte, a linguagem nos permite formular perguntas, buscar respostas, levantar hipóteses, expressar dúvidas e construir argumentos; ela nos possibilita entrar em diálogo com outras perspectivas, permite-nos comunicar e compartilhar nossas experiências, sendo ela, a linguagem, a condição de possibilidade da experiência humana do mundo. Por essa razão, percebe-se, fundamentalmente, que somos seres de linguagem. Desse modo, a hermenêutica filosófica é embasada na linguagem, que se coloca como égide da capacidade de interpretar, compreender e experienciar o mundo.

Em síntese, percebe-se que tanto Vattimo (em sua tradução e interpretação) quanto Gadamer alicerçam a experiência humana do mundo na linguagem; a linguagem se coloca como fio condutor da experiência humana; a linguagem não é algo secundário, isto é, expressões de experiências, de pensamentos ou de sentimentos, mas constitui a realidade, ou seja, a linguagem é a rede de referência que herdamos através da história enquanto evento linguístico e, ao mesmo tempo, ela (a linguagem) nos permite o diálogo com a tradição (história), com o “outro” e com o mundo, participando, assim, de um contínuo movimento entre passado e presente dentro de uma estrutura linguística. Em outros termos, a linguagem é o tecido que tece o sentido da realidade em que vivemos. Desse modo, a abordagem sobre o problema de uma vírgula e a relação entre Vattimo e Gadamer se direcionam à linguagem como o alicerce da hermenêutica filosófica e evidenciam a profundidade intrínseca da relação entre a linguagem e a experiência humana do mundo.

Apesar de Gadamer não conceber uma equivalência entre ser e linguagem, ele eleva a linguagem ao seu mais alto patamar, a uma hermenêutica ontológica, e reconhece que a linguagem desempenha a intermediação entre a compreensão humana e o mundo; a linguagem se coloca como condição de possibilidade, para que essa experiência humana se realize, seja

por comunicação verbal ou por expressões/comunicabilidades não verbais que sejam capazes de estabelecer relação entre um ou mais elementos, trazendo reflexão, significados, interpretação, compreensão e compartilhamento de conhecimentos. O fundamental é observar que da/na linguagem emergem significados interpretativos, compreensivos, experiências e acepções de mundo.

Portanto, a hermenêutica filosófica de Gadamer posiciona a linguagem como o elemento basilar e fundamental à compreensão, interpretação e experiência humana do mundo. O evento da linguagem se coloca como o núcleo para que a acepção de mundo do ser humano aconteça; mais precisamente, o evento de linguagem, em sua dinamicidade e ascendência, é o que perfaz o próprio movimento hermenêutico, isto é, o movimento hermenêutico flui da condição de possibilidade da linguagem, não apenas de palavras, mas de todo modo de comunicabilidade, em que os significados não são fixos e estáticos, mas sim construídos e reconstruídos, herdados e dialogados, assumidos e posicionados. Em síntese, o fio condutor da hermenêutica de Gadamer é a linguagem, ela nos permite perscrutar a profundidade de questões diversas que se repercutem no âmbito do entendimento humano, evidenciando que *ser que pode ser compreendido é linguagem*.

#### **1.4. O aspecto universal da hermenêutica filosófica de Gadamer e seu fundamento na linguagem**

O tema da universalidade hermenêutica tem ocupado um lugar central nas reflexões filosóficas. Nessa discussão, um elemento fundamental que emerge é a importância inegável da linguagem; a linguagem desempenha o núcleo/o fundamento na plausibilidade da universalidade hermenêutica, uma vez que atua como a condição primordial através do qual a interpretação e a compreensão se realizam. Quando o ser humano está diante de um texto, de uma obra de arte ou de situações do mundo, a linguagem permite o entendimento, a atribuição de significados, de contextualização e a compreensão de algo ou alguém. Neste sentido, o aspecto universal da hermenêutica encontra sua base na universalidade da linguagem.

À vista disso, através do último capítulo de sua *magnum opus Verdade e Método* Gadamer reivindica a universalidade da hermenêutica, concebendo o fenômeno da interpretação como uma condição humana de ser-no-mundo, isto é, algo pertencente ao próprio modo do ser humano se relacionar com as coisas, com o “outro” e consigo mesmo. Por isso, a hermenêutica é uma condição humana universal, na qual a linguagem é o núcleo dessa condição, intermediando a compreensão humana do mundo. Nesse sentido, Gadamer

irá, modestamente, abordar “o aspecto universal da hermenêutica” (Gadamer, 1999b, p. 686) e observar o fato de que não há pensamento humano sem linguagem. Na defesa do aspecto universal da hermenêutica reside a universalidade da linguagem, pois o movimento característico da linguagem permeia o movimento projetivo da compreensão.

Gadamer indica que não podemos sair do âmbito dialógico, seja histórico, de ser uns com os outros, de interpretar as coisas e de compreendê-las, pois estamos constantemente imersos em uma teia de compartilhamento mútuo, o que pode ser percebido nas tradições, às quais o intérprete herda, participa e reage de forma dialógica; esse processo ocorre na linguagem, que é o núcleo da experiência humana. Cada palavra que proferimos, cada texto que lemos e cada interação que temos carregam consigo um mundo de linguagem que herdamos. Desse modo, Gadamer argumenta que a compreensão humana não se resume a uma busca por uma verdade objetiva, mas sim a um processo interpretativo constante. Diante desse processo, não podemos nos desvencilhar do âmbito hermenêutico-dialógico, pois ele está intrinsecamente ligado à condição humana de existir no mundo.

Nesse desiderato, a hermenêutica encontra seu aspecto universal, remetendo à condição humana que acontece, impreterivelmente, por meio da linguagem. Neste sentido, a proposta de hermenêutica desenvolvida por Gadamer não se contenta em ser algo esporádico, episódico ou em ser um método auxiliar para as ciências humanas, mas diz respeito ao modo fundamental e intrínseco do ser humano ser e de se relacionar no/com o mundo (Gadamer, 1999b, p. 687). A hermenêutica filosófica de Gadamer aborda a condição intrínseca de como os seres humanos existem e se relacionam com as coisas que os cercam; igualmente, a hermenêutica filosófica emerge como um campo de estudo que não só enriquece as ciências humanas, mas também abarca a profundidade do ser humano em seu estar-no-mundo e nas relações interpessoais, nas quais a linguagem desempenha um papel central na busca incessante de compreensão epistemológica (de conhecimento) e ontológica (existencial). Neste sentido, Richard Palmer aponta que a maior contribuição de Gadamer é a defesa da hermenêutica como um meio universal da filosofia, e não uma mera base metodológica a serviço de alguma disciplina (Palmer, 1969, p.216).

Diante do reconhecimento hermenêutica como meio universal, a linguagem é muito mais do que um mero meio de comunicação; ela é o fundamento que possibilita o movimento da compreensão, interpretação e experiência humana. De modo mais enfático, o aspecto universal da hermenêutica filosófica diz respeito ao fato de que existe uma dimensão ontológica em que a participação do sujeito, seja a experiência artística, sociocultural, política, histórica e, principalmente, do ser humano se relacionar com o “outro” acontecem na

linguagem; mais precisamente, a vivência humana acontece dentro de uma rede de referência que é enraizada na linguagem e isso caracteriza um marco decisivo na hermenêutica, o reconhecimento de que o ser humano é um *ser de linguagem*.

Nessa perspectiva, a universalidade hermenêutica se refere a uma posição propriamente filosófica, o que ocasiona em se pensar não mais em uma filosofia hermenêutica, isto é, em uma disciplina hermenêutica da filosofia, mas, sim, em uma hermenêutica filosófica, isto é, a hermenêutica deixa de ser apenas um ramo da filosofia enquanto teoria de interpretação para se fundar existencialmente na compreensão humana de mundo. Em outras palavras, a hermenêutica migra de um foco exclusivo da teoria do conhecimento (epistemologia) para uma ênfase na vivência existencial da compreensão humana (ontologia); de modo mais sintético, existe uma guinada do âmbito epistemológico para o ontológico.

Esse giro hermenêutico, da epistemologia *stricto sensu* à ontologia, não implica desconsiderar a dimensão epistemológica da hermenêutica, mas sim de perceber o seu fundamento em algo mais originário, isto é, no modo fundamental do ser humano ser-no-mundo. Neste sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer constata que *somos seres de linguagem* e isso significa dizer que comunicamos, interpretamos e compreendemos eventos linguísticos (não necessariamente verbais) em nosso modo característico de ser diante do mundo e do “outro”. Esse reconhecimento marca a base universalizante da hermenêutica. Nas palavras de Gadamer: “A linguagem é um centro em que se reúnem o eu e o mundo” (Gadamer, 1999b, p. 686).

Quando Gadamer diz que a linguagem é um centro em que o ‘eu’ e o mundo se encontram, ele está enfatizando que a linguagem é um ponto de conexão crucial entre nossa subjetividade e a realidade objetiva. Desse modo, o aspecto universal da hermenêutica se respalda na linguagem enquanto mediação do encontro entre ser humano e mundo. Ressalta-se que, embora as línguas possam diferir em estrutura e vocabulário, o fundamento universal da linguagem é o de ser mediação, seja entre livro e leitor, filme e espectador, música e ouvinte, pintura e observador, teatro e auditório, redes sociais e usuário, instruções do dia a dia e executor, entre a ‘coisa’ e o intérprete e, de modo geral, entre o ‘eu’ e o mundo.

Outrossim, a universalidade da hermenêutica nos remete ao fato de que a compreensão humana é pensada existencialmente e não como uma aplicabilidade inerente à metodologia. Em outros termos, o ato de compreender é uma situação universal por ser ontologicamente determinada pela/na linguagem. Por isso, na terceira parte de *Verdade e Método*, Gadamer enfatiza que a universalidade da hermenêutica reside na presença onipresente da linguagem em nossa experiência de vida; a universalidade da hermenêutica é inextricável da

universalidade da linguagem enquanto meio fundamental do ser humano ser-no-mundo e de ser uns com os outros.

Destarte, constata-se que sem linguagem não seríamos capazes de nomear ou identificar objetos e conceitos ao nosso redor, de descrever nossas experiências, emoções ou pensamentos, de compartilhar informações e conhecimentos, de discutir ideias ou explorar conceitos filosóficos, de se situar e compartilhar cultura. Portanto, podemos dizer que a linguagem caracteriza o traço cognitivo e prática universal do ser humano ser diante do mundo e do “outro”. Neste sentido, Luiz Rohden diz: “A linguagem, como princípio ontológico, fundamenta a hermenêutica filosófica, em todos os tempos e lugares (Rohden, 2003, p. 291). Em outros termos, o conhecimento de nós mesmos e do mundo se realiza na e com a linguagem. De modo categórico, a linguagem não é apenas a vestimenta do pensamento, mas é o seu próprio corpo.

Nas palavras de Jean Grondin:

A dimensão da linguagem é universal e forma o universo no qual se realiza toda a compreensão e toda a existência humana. É claro que não se pensa que a linguagem tenha preparada uma expressão para tudo. A verdadeira linguagem jamais esgota o enunciável. Sua universalidade é a da busca da linguagem (Grondin, 1999, p. 204).

A universalidade da linguagem, não se refere a uma lista completa de palavras e frases capaz de abranger todas as coisas do mundo; em vez disso, a linguagem diz respeito à busca constante pela compreensão, isto é, não se trata de uma soma de palavras que se equacionam à universalidade, mas da condição intermediária que a linguagem ocupa no encontro entre a existência humana mundano-concreta e o fenômeno da compreensão. Gadamer, ao colocar a base universalizante da hermenêutica filosófica na linguagem, reconhece que a linguagem é a condição de possibilidade necessária para o conhecimento humano do mundo e das coisas. Podemos pensar que mesmo nas áreas do conhecimento que parecem mais distantes da linguagem, como as ciências exatas, dependem da linguagem para formular teorias e compartilhar conhecimentos, isso evidencia a interdependência entre a linguagem e compreensão humana das coisas e, de modo geral, do mundo.

Diante do que foi exposto até aqui no presente tópico, percebe-se que o interesse no aspecto ontológico da hermenêutica faz com que Gadamer associe o aspecto universal da hermenêutica com a universalidade da linguagem. Em outros termos, Gadamer encontra na linguagem o meio pelo qual acontece o movimento hermenêutico; movimento este que diz respeito a nossa estrutura de conhecimento prévio (tradição que herdamos) e o modo pelo qual

assumimos e dialogamos com a história. As implicações do pensamento de Gadamer nos leva a constatação de que tudo que podemos compreender é linguagem, isto é, não há entendimento fora da rede linguística na qual o ser humano se encontra. De modo mais direto, a herança mais notável proveniente da hermenêutica filosófica elaborada por Gadamer é a fundamentação do aspecto universal da hermenêutica que emerge da universalidade atribuída à linguagem.

O problema que surge é: em que medida o aspecto da universalidade hermenêutica, respaldado pela linguagem, mantém-se plausível?

Essa concepção universalizante da hermenêutica fundamentada na linguagem gera algumas problemáticas, algumas delas emergem de um debate notável dos anos 60 aos anos 80 entre Gadamer e Jürgen Habermas, que traz à tona implicações significativas em relação a tentativa de universalização da hermenêutica filosófica por parte de Gadamer. De início, é importante ressaltar que este tópico não busca abranger todas as consequências e desdobramentos filosóficos que surgem a partir dos diálogos e controvérsias entre Gadamer e Habermas, uma vez que os argumentos apresentados oferecem múltiplas trajetórias no cenário filosófico, mas, antes, de abordar problematizações à universalidade hermenêutica e sua fundamentação na linguagem.

Nesse contexto, o foco central da discussão entre os autores reside na aspiração de universalidade hermenêutica proposta por Gadamer apoiada na universalidade da linguagem, conforme pode ser percebido na coletânea de artigos de Habermas *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer, que avaliam criticamente a hermenêutica filosófica de Gadamer. Habermas considera que a análise hermenêutica constitui apenas o ponto de partida do conhecimento com diversas dimensões que se estendem para além da consciência hermenêutica e critica a filosofia hermenêutica de Gadamer como aquela que “concebe a linguagem como uma espécie de meta-instituição, da qual dependem todas as instituições” e enfatiza o fato de que a: “linguagem também é *medium* de dominação e de poder social. Ela serve a legitimação de relações de violência” (Habermas, 1987, p. 21).

Desse modo, Habermas problematiza a hermenêutica filosófica de Gadamer fundamentada na linguagem, indicando que ela pode ser usada como uma forma de dominação cultural, política, ao uso retórico manipulativo e para exercer controle, isto é, o uso da linguagem pode moldar as relações de poder. A preocupação de Habermas caminha para o fato de que a linguagem pode ser um instrumento de manipulação das percepções; para legitimação de relações de poder e para manutenção da hegemonia. Por isso, para Habermas,

é preciso pensar a crítica das ideologias como complemento da hermenêutica (Habermas, 1987, p. 126).

Diante dos diálogos e controvérsias entre Gadamer e Habermas, percebe-se que a primeira crítica direta de Habermas a Gadamer diz respeito ao fato de que a hermenêutica filosófica é “incapaz de oferecer uma ruptura com as forças coercitivas que se perpetuam ideologicamente” (Wu, 2012, p. 226). Desse modo, Habermas direciona sua crítica ao fato de que Gadamer ignora determinadas relações de poder, tanto por dar ênfase na conservação da história quanto por colocar em alto patamar a linguagem, prescindida de comunicações sistematicamente distorcidas e que justificam meios de dominação; mais precisamente, para Habermas, a hermenêutica filosófica seria um modo perpetuar estruturas ideológicas coercitivas. Diante desta crítica, Habermas questiona a pretensão de universalidade da hermenêutica (Habermas, 1987, p. 26).

No entanto, a hermenêutica filosófica de Gadamer não se coloca como um método que busca impor uma única interpretação a todos os contextos; ela não nega a existência de relações de poder ou a possibilidade de distorções na comunicação, mas, ao invés disso, promove uma conscientização por meio do diálogo contínuo, que representa a abertura à diversidade de perspectivas, contribuindo assim para uma compreensão mais profunda das questões em jogo. Desse modo, a hermenêutica concebida por Gadamer não busca perpetuar ideologias coercitivas, mas sim em considerar a importância das tradições e do diálogo intergeracional. O ponto de partida da crítica de Habermas parece negligenciar a profundidade da experiência histórica, de seu movimento dialógico rumo à compreensão, pois a hermenêutica gadameriana não é uma defesa que priva possibilidades de críticas das tradições, mas consiste em uma abordagem que busca entender as perspectivas históricas e culturais por trás delas (Gadamer, 1999b, p. 400). De modo mais preciso, a hermenêutica não impede uma posição crítica, pelo contrário, ela abre espaço para uma crítica contextualizada, que leva em consideração a consciência histórica e o modo dialogal em que o intérprete assume sua herança sócio-histórica.

Neste sentido, Chris Lawn diz:

Ignorar a tradição como um oposto da razão é ignorar que a razão pode, em si, ser uma característica da tradição. A ideia de transformar a tradição em objeto de investigação sugere, erroneamente, que existe um espaço conceitual e crítico a ser encontrado fora da tradição, um ponto arquimediano a partir do qual acessamos a racionalidade das atividades tradicionais. Nunca conseguimos escapar da tradição, pois sempre estamos nela (Lawn, 2010, p. 55).

Gadamer, em sua abordagem universalizante da hermenêutica, não busca fundamentar uma submissão acrítica ao tradicional, mas, antes, destaca a importância de desenvolver uma consciência histórica que seja sensível à atuação dialógica em que estamos envolvidos, o que nos permite não apenas compreender o passado, mas também avaliar sua relevância para o presente e, desse modo, dialogar com questões que ainda pulsam na contemporaneidade. Esse é o movimento transformativo da hermenêutica filosófica: o contínuo diálogo com a tradição e a constante busca pela compreensão.

Desse modo, a hermenêutica filosófica de Gadamer não incentiva uma adesão dogmática ao tradicional, mas possibilita uma relação dialógica com as tradições, na medida em que: “a tradição não se coloca pois contra nós; ela é algo pelo qual nos situamos e pelo qual existimos; em grande parte é um meio tão transparente que nos é invisível – tão invisível como a água o é para o peixe” (Palmer, 1969, p. 180).

De modo mais preciso:

Uma reflexão sobre o que é a verdade nas ciências do espírito não pode querer, pela reflexão, subtrair-se à tradição, cuja vinculabilidade descobriu. Por isso, deverá exigir que sua própria forma de trabalho adquira tanta autotransparência histórica quanto lhe for possível (...) deverá conscientizar-se de que sua própria compreensão e interpretação não são uma construção a partir de princípios, mas o aperfeiçoamento de um acontecimento que já vem de longe (Gadamer, 1999b, p. 35).

Assumir a historicidade não representa uma atitude conservadora no sentido de apenas conservar algo, mas diz respeito a uma atitude propriamente filosófica, de extrair reflexões produtivas e relevantes da tradição na qual o ser-situado pertence, assim como pode ser percebido no movimento legatário das filosofias gregas na filosofia de Gadamer (leia-se filosofia alemã) e, por extensão, neste próprio texto, que se situa na América do Sul – que assume a herança da tradição hermenêutica. Nesse contexto, a retomada ou o diálogo com os precursores ocorre de maneira exemplar em Gadamer, que concebe o movimento dialógico como base para abordar o aspecto universal de sua hermenêutica. A herança da tradição na hermenêutica filosófica, conforme articulada por Gadamer, nos ensina que o diálogo com o passado não é uma simples repetição, mas sim uma oportunidade de atualizar nosso entendimento. Portanto, a historicidade, quando abordada de maneira hermenêutico-filosófica significativa a possibilidade de diálogo entre a tradição e o tempo presente, e não o aprisionamento no passado.

Diante do exposto, a pergunta que surge é: a essa concepção de linguagem, entendida como instrumento de dominação, não seria uma má compreensão da noção de linguagem trabalhada por Gadamer? Uma vez que linguagem para Gadamer é *núcleo* da experiência hermenêutica (Gadamer, 2002, p.300). Gadamer reage as críticas de Habermas dizendo que ele se utiliza do argumento da experiência de dominação exercida pela ideologia por meio da linguagem contra o postulado da universalidade hermenêutica, mas, esvazia o conteúdo que diálogo exerce, pois: “quando bem empregado, torna-se muito fecundo: no intercâmbio das forças e no confronto dos pontos de vistas vai se construindo uma comunidade que ultrapassa o indivíduo e o grupo ao qual se pertence (Gadamer, 2002, p.320).

Ressalta-se que, para Gadamer, toda experiência de mundo se realiza linguisticamente, uma vez que é *na e pela* linguagem que o mundo se torna acessível à compreensão humana. Isso não significa reduzir a experiência a um mero conjunto de sinais verbais, mas reconhecer que a linguagem constitui o meio originário no qual se estabelece a relação entre ser humano e mundo. Em outros termos, a experiência, em Gadamer, acontece por meio da linguagem porque ela opera como o horizonte no qual o sentido do mundo se desvela. Nesse sentido, a linguagem configura-se como o vínculo fundamental entre o ser humano e o mundo, tornando possível a partilha de significados, a constituição das relações interpessoais e sociais e a construção das formas históricas, culturais e simbólicas que estruturam a existência humana.

Nesse itinerário, observa-se que o âmbito de crítica de Habermas se situa na razão emancipatória, em que ele busca critérios e princípios práticos, acreditando que a hermenêutica de Gadamer não oferece isso. Para Habermas, falar de tradição é uma espécie de conservadorismo. Diante dessa perspectiva, Habermas tenta alertar Gadamer que falta elementos emancipatórios e critérios mais práticos em sua filosofia hermenêutica, que seria capaz de provocar uma quebra em ideologias sistematicamente distorcidas. Neste sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer ao não promover esse efeito prático emancipatório, poderia ser útil à manutenção das relações de opressão social. No entanto, embora a hermenêutica filosófica não forneça um conjunto de critérios práticos para a emancipação, ela promove uma compreensão crítica e a abertura ao diálogo, o que, por sua vez, pode contribuir para questionamentos de preconceitos ilegítimos e ideologias sistematicamente distorcidas.

Conforme argumenta Roberto Wu, somente uma visão estreita da hermenêutica filosófica de Gadamer poderia responsabilizá-la de ser um meio de legitimar a relação de poder (Wu, 2012, p. 235). A hermenêutica filosófica de Gadamer, quando concebida e praticada de acordo com seus princípios fundamentais, promove um diálogo crítico capaz de questionar polarizações ideológicas; ela nos convida a ser conscientes de nossas próprias

perspectivas e, outrossim, a considerar outras perspectivas. A hermenêutica desenvolvida por Gadamer nos convida à aberta e à revisão de nossas interpretações de modo dinâmico e ascendente.

Sem embargo, para Gadamer o único caminho exequível à compreensão e dos seres humanos serem uns com os outros é o de construir juntos, de modo dialético, o diálogo. Esse caminho é tortuoso, não é linear, é contínuo e pode acontecer de tudo: erros e acertos. Por isso, a hermenêutica filosófica não visa ser “milagrosa” e resolver todos os problemas, sejam socioculturais ou políticos, mas vislumbra possibilidades no âmbito do diálogo, do qual a compreensão pode se realizar (Gadamer, 2002, p. 301). Nesse caminho, o “outro” pode ter razão e, por isso, devemos levá-lo a sério. Gadamer vai além da relação instrumentalista entre o “eu” e o “outro”, sendo contra qualquer modo de coerção ou de reificação, objetificação e domesticação deste “outro”, mas o concebe em isonomia e isso é fundamental em sua hermenêutica filosófica.

Habermas persiste em sua crítica se direcionando para o fato de a linguagem se torna um absoluto contingente e como espírito absoluto ela não pode mais se compreender (Habermas, 1987, p. 20). A questão de Habermas reside no fato de que, ao ser colocado em um pedestal tão elevado, o entendimento da própria linguagem se torna paradoxal, na medida em que ao tentar compreender a linguagem como um todo abrangente, sua própria funcionalidade pode se tornar elusiva. Através deste posicionamento, Habermas indica os eventuais limites da linguagem e, por conseguinte, da hermenêutica; limites provenientes da tentativa de conceituá-la (a linguagem) como um aspecto universalizante, capaz de fundamentar o aspecto universal da hermenêutica filosófica.

Igualmente, Habermas menciona a posição de Gadamer de que não é possível “transcender o diálogo que nós mesmos somos” (Habermas, 1987, p. 40), o que evidencia, segundo Habermas, os limites da compreensão; para Habermas mesmo que a hermenêutica seja um passo importante, ela não pode ser o último, isto é, o diálogo não pode ser um fim em si mesmo, pois: “A consciência hermenêutica será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica” (Habermas, 1987, p. 40). Diante dessas críticas, Habermas almeja colocar em dúvida a universalidade da hermenêutica.

Porém, vale notar que a expressão de Gadamer remete aos limites da compreensão, reconhecendo os limites da finitude humana, isto é, somos seres finitos e não podemos ter uma interpretação definitiva. Isso em nada compromete a reivindicação de universalidade da hermenêutica filosófica. Em outros termos, não podemos ter uma visão completa e abrangente de todas as dimensões da realidade, pois nossas interpretações são influenciadas por nossos

próprios contextos históricos e culturais; nossa existência é temporária e nosso conhecimento é sempre construído com base nas informações e experiências disponíveis para nós durante nossa vida. Portanto, esse reconhecimento de finitude não impede que a hermenêutica filosófica reivindique o seu aspecto universal, que reside na condição humana de ser e de participar do processo contínuo de interpretação e compreensão, pelo fio condutor da linguagem.

A suspeita de Habermas sobre a linguagem como meio de legitimação da violência pode parecer razoável, no entanto, podemos argumentar que não há outra maneira mais eficaz de abordar a crítica ideológica senão por meio da própria linguagem. Neste sentido, essa suspeita sobre a linguagem não pode avançar muito, na medida em que é pelo fio condutor da linguagem, em seu movimento dialógico, que acontece a disposição para ouvir, compreender e engajar-se em discussões construtivas e em pontos de vista divergentes. Nesse contexto, o importante é notar que o problema central reside no fato de que Habermas visualiza na hermenêutica uma possibilidade de método que pode ser útil para as ciências sociais, na medida em que: “Habermas pretende algo que se propõe como método dialético crítico para pensar as ciências humanas” (Kahlmeyer-Mertens, 2017, p.154).

Entretanto, a hermenêutica filosófica de Gadamer é pensada como algo anterior a qualquer método, pois é concebida como uma ontologia; é nessa dimensão ontológica que reside a valência do aspecto universal da hermenêutica. Para Gadamer, a hermenêutica filosófica não deve ser vista apenas como um método aplicável às ciências humanas ou sociais, na medida em que ela (a hermenêutica) está enraizada na questão do ser e em como a compreensão surge da relação entre o intérprete e a ‘coisa’ interpretada. Em outros termos, o enraizamento da hermenêutica de Gadamer reside na dimensão existencial e dialógica, e, portanto, a hermenêutica encontra o seu aspecto universal, pois é fundamento não apenas metodológico, mas de quaisquer saberes humano que tenha por base uma pré-compreensão que a precede. No entanto, no direcionamento de sua crítica, Habermas se guia pela busca metodológica e critérios práticos aplicáveis às ciências sociais. No entanto, não é a metodologia o fundamental na hermenêutica filosófica de Gadamer, mas o aspecto existencial que ocorre no movimento dialético, pelo fio condutor da linguagem, rumo à compreensão (Gadamer, 2002, 317).

Reitera-se que Gadamer não nega a relevância da metodologia, ele reconhece a importância do método em nossas vidas, podemos pensar, por exemplo, para elaboração de sua obra foi necessário o método de editoração; a roupa que se traja precisa ser confeccionada

obedecendo regras de corte e costura; a casa que moramos obedece o método de edificação, etc., porém, há algo mais fundamental para Gadamer: existe uma valência ontológica extrametódica que encontra seu respaldo universalizante na linguagem.

Diante do que foi abordado, afinal, Gadamer e Habermas chegaram a algum acordo? Ou suas perspectivas mantiveram diferenças irreconciliáveis?

Diversos intérpretes destacados de Gadamer reconhecem certa paridade entre os autores após longo e profícuo debate. Jean Grondin indica que houve uma aproximação posterior de Habermas com o que Gadamer propõe em *Verdade e Método*, na medida em que “ao abandonar o modelo psicanalítico alargado sociologicamente e conectando-se à situação dialógica concreta, Habermas pode ser visto como se aproximando precisamente da posição hermenêutica que ele havia criticado” (Grondin, 2003, p. 311). Robert J. Dostal indica que: “Habermas no apêndice de seu conhecimento e interesse, endossou explicitamente a hermenêutica gadameriana como o método apropriado para o que ele chama ‘ciências hermenêutico-históricas’” (Dostal, 2002, p. 27).

O que sugere que Habermas, ao adotar uma abordagem de comunicabilidade prática situada em dimensão social, se aproxima da proposta hermenêutica de Gadamer. Isso porque a hermenêutica filosófica de Gadamer, em suas bases, valoriza o âmbito compartilhado da interpretação e de construção do conhecimento. Em outros termos, a aproximação posterior entre Gadamer e Habermas pode ser percebida na ênfase do âmbito compartilhado, isto é, no âmbito social. Por conseguinte, no reconhecimento de que o processo colaborativo dentro de um contexto sociocultural, político e histórico é urgente e necessário.

No entanto, é importante considerar essa aproximação entre Habermas e Gadamer com certo limite, visto os autores mantêm suas particularidades. Habermas tem notórias contribuições à teoria da ação comunicativa, em que a linguagem desempenha um papel central na construção do entendimento e de questões sociais. Por outro lado, Gadamer se distingue por propor uma hermenêutica propriamente filosófica, que se concentra na compreensão existencial do ser humano ser-no-mundo e com o “outro”. Portanto, embora exista convergências, na medida em que ambos os pensadores confirmam a importância da comunicabilidade diante de questões contemporâneas, as suas bases teóricas são autônomas.

Desse modo, ao explorarmos o aspecto universalizante da hermenêutica, que encontra sua base na linguagem, e ao considerarmos as implicações desse aspecto no contexto do debate entre Gadamer e Habermas ao longo das décadas de 1960 a 1980, torna-se perceptível que a dimensão universal da hermenêutica mantém a linguagem como a base, o pilar e o núcleo central da experiência humana do mundo. Nesse percurso, a hermenêutica filosófica

dimensiona a condição do ser humano: a capacidade intrínseca de interpretar e compreender o mundo através da linguagem, uma vez que o pensamento humano não pode existir dissociado desta. Conforme Gadamer enfatiza: “Tudo o que é humano passa pela linguagem” (Gadamer, 2002, p.152).

Em suma, a hermenêutica encontra seu aspecto universal através da linguagem, pois o ato de interpretação e de compreensão acontecem intrinsecamente nela. Desse modo, a linguagem, enquanto fio condutor que nos orienta ao longo do processo de interpretação e compreensão das coisas, do “outro” e do mundo, atua como o epicentro possibilitador da experiência humana. Em outros termos, a experiência hermenêutica, seja na interpretação de um texto, de uma obra de arte, de um evento histórico ou na comunicação com um interlocutor, acontece por meio do evento linguístico; essa concepção da hermenêutica filosófica, fundamentada na linguagem, é capaz de abranger um todo universalizante. Portanto, o aspecto universal da hermenêutica filosófica engendrado por Gadamer diz respeito à condição humana de ser-no-mundo e de ser uns com os outros, e se respalda na universalidade da linguagem, uma vez que ela constitui a interpretação, a compreensão e a experiência humana do mundo, tornando perceptíveis os efeitos formativos que se realizam no horizonte dialógico.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### 2. PERSPECTIVAS DO PARADIGMA DA SUBJETIVIDADE (OU ESTRATÉGIA PROTETIVA) NA COMPREENSÃO DA *EXPERIÊNCIA RELIGIOSA*

Somente ao encarar as esferas do sagrado com a mais imparcial sobriedade de seu sentir é que você perceberá clara e corretamente todos os contornos dentro de si, o que lhe está exposto (Schleiermacher, 1990, p.28).

Neste capítulo, propõe-se uma análise da categoria *experiência religiosa* a partir do que se pode denominar paradigma da subjetividade (ou estratégia protetiva). Esse paradigma se inicia com as contribuições de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), sendo o precursor da ênfase na subjetividade que fundamenta a noção de experiência religiosa como dimensão fundante da religião. Do século XIX ao século XX, essa concepção subjetiva reverbera, sendo apropriada por autores importantes para o estudo da religião. Por isso, também serão abordadas as concepções de William James (1842-1910), Rudolf Otto (1869-1937) e Joachim Wach (1898-1955). Todos esses autores, por mais que se distanciem geográfica e

temporalmente e tenham suas especificidades, comungam de alguns pressupostos que nos permitem classificá-los como pertencentes a esse paradigma da subjetividade.

A escolha desses autores ocorre devido ao fato de que eles estabelecem a categoria “Experiência religiosa” como central para a compreensão da religião. Muitos dos seus princípios, como imediatidade, individualidade, aspecto pré-hermenêutico e natureza universal da experiência religiosa, acabam sendo questionados pela perspectiva da hermenêutica filosófica, conforme desenvolvida por Hans-Georg Gadamer (1900-2002). No entanto, para evitar abordagens muito generalistas de cada autor, adotaremos uma estratégia. Ao tematizar suas compreensões de experiência religiosa, vamos nos ater a uma problemática que é constituinte do paradigma da subjetividade, mas que se destaca em cada autor.

Assim, no caso de Schleiermacher, abordaremos sua obra *Sobre a Religião*: discursos a seus menosprezadores eruditos, buscando destacar a especificidade (leia-se também o aspecto *sui generis*) da religião; no caso de W. James, *As Variedades da Experiência Religiosa*, observaremos o lugar do indivíduo e a centralidade da experiência religiosa individual na estruturação da religião; em relação a R. Otto, *O Sagrado*, a distinção entre racional e irracional na categoria *a priori* do sagrado nos conduz à discussão sobre a imediaticidade da experiência e sua relação com a linguagem. Por fim, em J. Wach, vamos nos concentrar principalmente em *Types of Religious Experience*, mais especificamente o capítulo dois denominado de *Universals in Religion*, em paralelo com a obra *The Comparative Study of Religions*, com ênfase no capítulo dois, intitulado *The Nature of Religious Experience*, que expande a noção de experiência religiosa, ao passo que dá atenção para os universais que a constituem. Pretende-se, portanto, destacar uma característica específica em cada autor que reflita a perspectiva subjacente que permeia a compreensão da experiência religiosa.

Dentro do escopo deste capítulo, é importante observar que essas abordagens: o *sentimento e intuição* (Schleiermacher), o *divino* (James), o *numinoso* (Otto) ou a *realidade última* (Wach), buscam situar a experiência religiosa em uma região da subjetividade humana considerada inacessível aos métodos científicos, à análise objetiva e à linguagem conceitual direta. Nesse sentido, a linguagem é concebida como um meio de expressão da experiência religiosa, em vez de se constituir como parte intrínseca a ela. Será importante observar que essas perspectivas citadas convergem com o que tem sido chamado de estratégia protetiva, na qual a religião é protegida de uma análise científica mais objetiva e, conseqüentemente, de discursos críticos ao ser alojada em um domínio subjetivo que se protege de eventuais objeções. Destarte, analisaremos o eixo que subjaz a todas essas abordagens, a saber, a

dimensão experiencial subjetiva (leia-se também a própria experiência do indivíduo) concebida como o núcleo da religião.

## **2. 1. A especificidade da experiência religiosa em Friedrich Schleiermacher**

A categoria de experiência religiosa é uma das categorias centrais na Ciência da Religião, e abordá-la não é uma tarefa simples. De um lado, o termo experiência é polissêmico. Ele tanto pode nos remeter a eventos da consciência, a conhecimentos obtidos por meio dos sentidos, à percepção, à experiência de um conhecimento espontâneo ou vivido, como também pode ser abordado no âmbito da teoria de conhecimento. Por exemplo, para os assim chamados empiristas todo conhecimento deriva da experiência e, em contrapartida, para os racionalistas, o conhecimento se encontra já no intelecto. Outrossim, o termo experiência pode também ser abordado em seu sentido técnico-científico, referindo-se à ação de observar ou de experimentar com a finalidade de formar ou de controlar uma hipótese. De outro lado, a categoria religião se mostra irreduzível à substancialidade da experiência que dela se faz, isto é, o que chamamos de religião se coloca como algo transversal, constituindo e sendo constituidor de relações e manifestações sociais e culturais. Neste sentido, Robert Sharf reconhece a amplitude na compreensão da experiência religiosa e diz: “O uso do conceito ‘experiência religiosa’ é muito amplo, envolvendo sentimentos, temperamentos, disposições e estados de consciência” (Sharf, 1998, p.134).

No intuito de mapear e se ocupar da categoria de experiência religiosa, observa-se que ela se mostra recente e de origem ocidental, conforme enfatizado por Wayne Proudfoot. O autor indica que a categoria experiência religiosa emerge através de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), sendo este o primeiro proponente dessa abordagem (Proudfoot, 1985, p.6). Kevin Schibrack, em seu livro *Philosophy and the Study of Religions*, no capítulo 4 intitulado *Do Religions Exist?*, ao refletir sobre o termo religião e ponderar sobre a experiência dela decorrente, também reconhece que esse enfoque se encontra dentro de perspectiva cristã, moderna e, especificamente, protestante (Schibrack, 2014, p. 84). Nesse contexto, Schleiermacher se destaca como uma figura seminal, cujo legado teológico e filosófico ecoa desde o século XIX até os dias atuais. Diante da centralidade de sua abordagem da experiência religiosa, somos instigados a refletir não apenas sobre as origens dessa noção, mas, fundamentalmente, sobre os motivos implícitos aos seus interesses em recorrer a essa categoria. Antes de verificarmos esses interesses, é importante situar a abordagem de Schleiermacher em relação à experiência religiosa. Embora o autor não faça uso explícito

dessa expressão, é possível identificar a presença de noções fundamentais do que viria a se sedimentar sob o nome “experiência religiosa”.

Diante do propósito de verificar o aspecto distinto e autônomo que Schleiermacher atribui à religião, vamos nos concentrar na sua obra *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (*Sobre a Religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*), originalmente publicada em 1799<sup>7</sup>. Na análise da obra mencionada, iremos nos aprofundar no segundo *Discurso*, intitulado *Sobre a Essência da Religião*, e no questionamento central presente neste capítulo: o que é religião? Ao abordar essa questão, o autor evita reduzir a religião à metafísica e à moral, percebendo que o conceito tradicional de religião frequentemente se restringe a fragmentos desses domínios. Ele reconhece que ambas compartilham o mesmo objeto que a religião, ou seja, o Universo e a relação do ser humano com ele; por isso, esse paralelo entre religião, metafísica e moralidade tem sido uma fonte de confusão (Schleiermacher, 1990, p.29). Porém, o autor busca investigar a natureza intrínseca da religião.

Nesse contexto, o autor investiga a essência, não apenas o conceito, da religião. Ele não se limita à análise conceitual, mas direciona sua atenção para a experiência vivencial que emerge da própria religião (Arndt, 1996, p. 1149). Assim, a essência da religião precede a compreensão conceitual e qualquer elemento externo; é inerente, intrínseca e não requer mediação. Por esse motivo, sua obra assume um caráter evocativo, empregando a segunda pessoa do singular para criar uma atmosfera de diálogo e estabelecer uma relação mais íntima com o leitor. Nesse contexto, podemos perceber essa abordagem em várias passagens ao longo da obra, nas quais o autor se dirige diretamente ao leitor, estimulando uma reflexão introspectiva e um envolvimento pessoal com a vivência religiosa.

De modo a exemplificar, quando Schleiermacher diz: “Somente ao encarar as esferas do sagrado com a mais imparcial sobriedade de seu sentir é que você perceberá clara e corretamente todos os contornos dentro de si, o que lhe está exposto” (Schleiermacher, 1990, p.28), ele evoca uma reflexão profunda sobre a vivência religiosa, centrada no sentimento. Ao

---

<sup>7</sup> Embora sejam identificáveis alterações e/ou desenvolvimentos na abordagem de Schleiermacher à compreensão subjacente da experiência religiosa, conforme pode ser observado em obras posteriores (Proudfoot, 1985, p. 52), o objetivo deste tópico é analisar os *Discursos*, com ênfase no *Segundo Discurso*, presentes na obra *Über die Religion (Sobre a Religião)*, dentro do escopo supracitado. Ressalta-se também que, durante a vida do autor, a obra *Sobre a Religião* foi reeditada mais três vezes. A segunda edição foi lançada em 1806, seguida pela terceira em 1821 e, por fim, a versão definitiva em 1831 (Oliveira, 2011, p. 164). O texto utilizado neste tópico é da primeira edição, datada de 1799, traduzida para o espanhol por Arsenio Ginzo Fernández (1990). Outrossim, diante do reconhecimento de eventuais modificações feitas pelo autor entre uma edição e outra, observa-se que não é objetivo deste trabalho listá-las ou abordá-las.

mencionar “todos os contornos dentro de si, o que lhe está exposto”, ele está se referindo aos aspectos mais íntimos e profundos da experiência humana. Desse modo, ele estimula o interlocutor a perceber a vivência religiosa nos contornos de sua própria interioridade. Ao dizer que esses contornos estão “dentro de si”, o autor sugere que eles pertencem ao ser humano, não como algo que foi colocado nele de fora, mas como algo intrinsecamente relacionado à sua própria natureza. Isso delineia uma abordagem mais íntima e autêntica da religião, na qual a religião será abordada como uma vivência genuína. Assim, o experimentador dessa experiência religiosa poderá percebê-la “dentro de si mesmo”, compreendendo-a não apenas em termos abstratos, mas de modo vivencial.

Neste itinerário, na esteira das transformações filosóficas e teológicas que marcaram os séculos XVII e XVIII, o pensamento de Schleiermacher se destaca como um diálogo e, em certa medida, um contraponto ao racionalismo predominante de sua época (Lindbeck, 1984, p. 16), propondo a valorização da interioridade como elemento fundamental na experiência religiosa. É válido ressaltar que o período em que se insere o autor é caracterizado pela busca de explicações científicas como principal instrumento de conhecimento, porém enfrentava limitações quando confrontado com o domínio da fé, evidenciando assim a necessidade de uma abordagem que “reconciliasse” ambas as perspectivas. É nessa conjuntura, conforme observaremos a seguir, que Schleiermacher propõe uma abordagem centrada na interioridade, deslocando o foco do conhecimento religioso para além dos limites da racionalidade, conferindo, assim, uma perspectiva não apenas de conhecimento, mas propriamente de vivência.

É importante frisar que o objetivo deste tópico será mostrar, fundamentalmente, como Schleiermacher desenvolve a concepção do fenômeno religioso como uma experiência singular e própria. Para trilhar esse caminho, abordaremos duas demandas que se entrelaçam: a) a busca pela essência da religião, isto é, a necessidade de não a reduzir ao âmbito externo, uma vez que por muito tempo foi considerada apenas um vestíbulo e/ou adereço. Nesse contexto, será observado que a religião não pode ser reduzida ou confundida com atividades puramente científicas e metafísicas (dimensão do pensamento) ou morais (dimensão da ação). Nessa perspectiva, será abordado o fato de que a concepção de experiência religiosa surge também como uma questão filosófica, em resposta à crítica kantiana, ressaltando como Schleiermacher estabelece conexões com a tradição filosófica anterior; b) neste percurso, serão observados os interesses subjacentes na abordagem do autor, os quais confluem com o que se tem chamado de “estratégia protetiva” (Sharf, 1998, p. 136). O objetivo principal ao

analisar essas demandas é observar como Schleiermacher responde e fundamenta sua concepção sobre a essência da religião, partindo da própria experiência que dela advém.

A obra *Sobre a Religião* emerge no contexto de transição entre os séculos XVIII e XIX, objetivando oferecer uma resposta às demandas da modernidade. Isso implica não apenas uma recusa em retroceder aos pressupostos pré-modernos ou medievais, mas também uma não oposição ao progresso científico característico da época. Ao invés disso, o texto busca estabelecer um diálogo com as demandas vigentes, com o intuito de legitimar a religião como um domínio distinto, isto é, um âmbito que possui características próprias. Dentro desse escopo, a obra supracitada se dirige aos indivíduos cultos (*gebildeten Menschen*) que menosprezavam a religião, um grupo que abrange principalmente a elite acadêmica. Schleiermacher argumenta que esse grupo tende a menosprezar a religião devido à incompreensão ou a preconceitos arraigados. No entanto, ele sugere que, devido à sua tendência para buscar uma religião autêntica, eles possam compreendê-la de maneira mais adequada (Seifert, 1960, p. 24).

Para cumprir o primeiro propósito estabelecido neste tópico, a saber, a busca pela essência da religião, é importante ressaltar que o autor dialoga e, ao mesmo tempo, responde às questões de sua época, entre as quais se destaca a *Aufklärung*<sup>8</sup>, cujo principal propósito é orientar progressivamente o ser humano rumo à sua maioridade (*Mündigkeit*), através do uso autônomo da razão (Kant, 2005, p. 63-64). Veremos mais adiante que Schleiermacher assume os pressupostos da crítica kantiana, especialmente ao reconhecer os limites da razão em alcançar conhecimento sobre Deus enquanto coisa em si, isto é, em sua própria natureza. No entanto, a proposta de Schleiermacher reside na especificidade e autonomia da religião. À vista disso, ele não propõe submeter a religião ao escrutínio da razão ou relegá-la ao campo da moral, mas busca destacar que a essência da religião é constituída por elementos próprios, conferindo-lhe uma dimensão específica e distinta de outros domínios. Desse modo, a abordagem central do autor consiste em evitar a equiparação entre religião, metafísica e moral.

Nesse sentido, para tomar posse de sua propriedade, “a religião deve renunciar a todas as reivindicações sobre tudo o que lhe pertence e devolver tudo o que lhe foi imposto pela força” (Schleiermacher, 1990, p. 34). Considerando a necessidade de delinear uma definição autêntica da religião, desvinculada de imposições externas, surge a relevância de um processo

---

<sup>8</sup> O termo *Aufklärung*, utilizado aqui, refere-se ao movimento comumente denominado de Iluminismo ou de Ilustração. Este movimento, de caráter racionalista e cientificista, desenvolveu-se na Europa durante o século XVIII. Este período é caracterizado pelo enaltecimento da razão, pela busca por conhecimento e pela emancipação do pensamento humano dos dogmas, incluindo aqueles de natureza religiosa.

de “limpar o terreno”, isto é, desvincular os elementos intrínsecos da religião de influências externas. Esse processo implica em discernir o que a religião não é, conforme percebido nas palavras de Schleiermacher ao mencionar “devolver tudo que lhe foi imposto”, ou seja, desprendendo-se de associações que distorcem sua essência. Assim, percebe-se que o autor busca dissociar os fundamentos da religião de quaisquer sobreposições externas, permitindo que ela se defina com base em seus próprios elementos intrínsecos. Ao fazê-lo, ele acredita que a religião pode ser compreendida em sua essência.

Adentrando-se nos *Discursos* de Schleiermacher, percebe-se que o autor estabelece sua abordagem ao compreender que a religião não pode ser reduzida à metafísica, que se direciona à abordagem de “classificar o Universo e o dividir em seres, investigar as causas do que existe e deduzir a necessidade do real, extrair de si a realidade do mundo e suas leis” (Schleiermacher, 1990, p. 30). Ao destacar o âmbito da metafísica como a tentativa de classificação sistemática do Universo ou a dedução de suas leis, o autor lança luzes à compreensão de que, tradicionalmente, a metafísica tem sido o reino da especulação racional, em que os filósofos buscam compreender e explicar Deus através de raciocínios e artifícios conceituais.

Nessa perspectiva, a metafísica se apresenta como um campo filosófico que se dedica a explorar questões fundamentais que permeiam a existência humana. Na investigação do Universo e suas leis, ao investigar as causas primordiais da existência humana, a metafísica se dedica a explicar a complexidade da realidade cósmica e humana, que inclui aspectos da religião, por meio da abstração, do raciocínio lógico e de conceitos elaborados. Nesse contexto, Schleiermacher ressalta essa busca ao afirmar que: “A metafísica parte da natureza finita do ser humano e almeja determinar conscientemente, a partir do seu conceito e conjunto de suas forças, o que o Universo pode ser para ele, e como ele deve necessariamente considerá-lo” (Schleiermacher, 1990, p. 35). Percebe-se que o autor se refere à metafísica como uma área que, embora reconheça a condição finita do ser humano, pretende determinar a natureza do Universo a partir de seus próprios conceitos e capacidades. No entanto, o autor identifica que essa abordagem metafísica, apesar de sua eventual profundidade analítica, não pode ser equiparada à religião, pois: “A religião é sentido e gosto pelo Infinito” (Schleiermacher, 1990, p. 36). Isso implica que a essência da religião não está enraizada no que é finito e limitado, no mundo material, tangível, em conceitos elaborados, encadeamentos lógicos ou abstrações,

mas sim no âmbito do sentimento<sup>9</sup> (esse conceito será abordado com mais ênfase posteriormente) que busca experimentar o Infinito. Desse modo, para Schleiermacher, é fundamental “buscar nas religiões aquilo que as torna religião, ou seja, a presença do Infinito no finito” (Oliveira, 2011, p. 156). Assim, enquanto a metafísica se utiliza de conceitos e representações como meio de mediação, a vivência religiosa transcende a abordagem conceitual; ela se caracteriza pela busca do Infinito e pela percepção imediata (*unmittelbare Wahrnehmung*), evidenciando que essa vivência precede a reflexão especulativa.

Por mais que a metafísica frequente o terreno da religião, sua metodologia e objetivo são distintos. Enquanto a metafísica se baseia na razão e na investigação filosófica para compreender o fenômeno religioso, a religião se fundamenta na experiência mais íntima e pessoal com o divino. É essa vivência íntima e pessoal que distingue a religião da especulação intelectual, ressaltando a diferença entre a busca conceitual da metafísica e a experiência intrínseca da religião. Nesse sentido, enquanto a metafísica lida com o finito como finito, procurando conceitos e encadeamentos lógicos para elaborar explicações, a religião busca a presença do Infinito no finito; mais precisamente, não se trata apenas de explicar a religião por meio de conceitos e abstrações, mas de vivenciar aquilo que é intrínseco à religião (Süskind, 1909, p.20). Portanto, a metafísica tem como finalidade: “O conhecimento sobre a natureza do Universo e de um Ser Supremo” (Schleiermacher, 1990, p. 30), enquanto: “A religião não deve se aventurar nesta região; deve rejeitar a tendência de estabelecer os seres e de determinar as naturezas, de se perder numa infinidade de razões e deduções (Schleiermacher, 1990, p. 31). Percebe-se que, enquanto a metafísica busca classificar o Universo, investigar causas e deduzir verdades, a religião é caracterizada por uma relação mais direta. Enquanto a metafísica se baseia na análise racional e conceitual, a religião se fundamenta na vivência que dela emerge.

Igualmente, o autor enfatiza que a religião não deve ser confinada ao âmbito da moral, que se refere a “um sistema de deveres a partir da natureza do ser humano e de sua relação com o Universo, prescrevendo e proibindo ações com poder ilimitado” (Schleiermacher, 1990, p. 31). Ao descrever a moral como um “sistema de deveres”, o autor explicita que a moral se

---

<sup>9</sup> Schleiermacher não se limita a associar religião apenas aos sentimentos; ele vai além, buscando demonstrar que a religião é um tipo de sentimento que aponta para uma natureza distinta em relação a outros domínios. Embora exista uma relação entre religião e metafísica ou moral, a religião possui características próprias que a distinguem. Essa distinção é central na discussão sobre a especificidade da vivência religiosa, que Schleiermacher aborda desde o início de sua obra *Sobre a Religião*. Desse modo, o autor se preocupa em destacar a singularidade da religião, situando-a no âmbito do sentimento, capaz de estabelecer essa vivência religiosa como uma experiência distinta, irredutível a outras categorias.

refere ao conjunto de diretrizes que orientam as ações humanas; mais precisamente, a moral é concebida como o agir humano diante do Universo. De modo mais categórico, a definição de moral está intrinsecamente ligada à ideia de ação, ou seja, é eminentemente prática. Neste percurso, Schleiermacher enfatiza que a moral “não sente respeito exceto perante sua lei” (Schleiermacher, 1990, p.73). Além disso, ao abordar a moral como uma instância da ação, o autor observa que ela (a moral) se inspira no “virtuosismo, e todo virtuosismo limita e gera frieza, unilateralidade e dureza” (Schleiermacher, 1990, p.74). Percebe-se que o autor destaca a natureza normativa da moralidade e, outrossim, o seu fundamento em seus próprios princípios que ditam o que é permitido e o que não é; por isso, a moral é concebida como um “exercício de virtuosismo” e ação unilateral. Contudo, diante do contexto da crítica apresentada, o autor destaca que o cerne da questão está na distinção entre o domínio da moral, entendida como ação, e o fundamento da religião.

No contexto dessa discussão, há uma conexão entre a abordagem de Schleiermacher sobre a religião e debates filosóficos que a precedem (Proudfoot, 1985, p.6-8). Diante do contexto filosófico e das demandas específicas que emergem, destaca-se Immanuel Kant e sua *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), em que ele estabelece um limite à razão ao apontar suas antinomias e suas condições de possibilidades de conhecimento sobre Deus, alma e mundo, na medida em que ao tentar raciocinar sobre esses temas que estão além do tempo e do espaço, emergem contradições<sup>10</sup>. Com efeito, as discussões sobre religião foram influenciadas pelas consequências da obra de Kant. Nesse sentido, abordaremos uma parte específica dessa crítica, sem a pretensão de expandi-la, concentrando nossa atenção nos aspectos que tocam diretamente este tópico: o pressuposto kantiano sobre os limites da razão e a abordagem de Schleiermacher à especificidade da religião, que direciona sua abordagem para além do âmbito da moral.

A crítica kantiana, ao considerar as limitações da razão, teve repercussões significativas, sendo reconhecida por importantes pensadores e reconfigurando o debate filosófico posterior. Sua crítica aponta para o fato de que Deus não está sujeito ao espaço e ao tempo, sendo atemporal e transcendendo às limitações físicas. A partir desse pressuposto, mesmo não concordando com a solução que Kant encaminha ao problema, não se poderia

---

<sup>10</sup> A crítica de Immanuel Kant pode ser observada em suas palavras: “Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípio que, reportando-se de facto apenas aos objetos de experiência possível, se fosse aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura” (CRP: BXXX).

mais tratar essas questões como se faziam antes dele. Neste contexto, é importante sublinhar a diferença entre pensar e conhecer: eu posso pensar que há um Deus, mas, para conhecê-lo, teria de reduzi-lo ao tempo e ao espaço. A crítica de Kant ressalta essa limitação da razão humana, que, embora possa pensar o transcendente, não pode conhecê-lo sem reduzi-lo, pois o conhecimento humano é limitado pelas dimensões temporais e espaciais.

O foco central de Kant reside em como manter a autonomia da razão e formular um princípio prático que seja universalmente válido, considerando as limitações inerentes à razão. Na *Crítica da razão pura*, Kant coloca a razão sob escrutínio para que ela mesma avalie seus próprios limites, destacando seu papel como legisladora. Quando a razão age desse modo, estamos no âmbito teórico, em que só podemos entender aquilo que é apresentado pela intuição. As intuições e categorias puras só têm significado quando aplicadas à experiência. No entanto, ao ultrapassar esse limite, surgem conceitos vazios que não correspondem a nenhuma experiência intuitiva. Porém, do ponto de vista prático, Kant ressalta a necessidade de separar a vontade de influências externas e/ou empíricas. Enquanto o entendimento humano está limitado à experiência, a razão prática deve transcender o sensível, incluindo sentimentos e elementos sensoriais. Assim, ao não depender da experiência, a lei moral estabelecida pela razão pode ser universal (Klein, 2022, p. 85).

Nesse contexto, o comportamento moral se relaciona com virtude e felicidade, representado pelo conceito de sumo bem (*höchstes Gut*). A felicidade, associada ao prazer, não teria fundamentos além daqueles que se adequam à faculdade de desejar de nível inferior. Diante dessa constatação, Kant propõe duas alternativas: “ou não existe nenhuma faculdade de desejar superior, ou a razão pura deve ser prática” (CRPr: 24). Diante da segunda perspectiva, a virtude torna o indivíduo digno de felicidade. Como a felicidade não é alcançável neste mundo, pois está vinculada à realização da virtude moral, a qual não é realizável no contexto do mundo físico (tempo e espaço), é razoável presumir que a conexão entre virtude e felicidade ocorra através de um “autor inteligível da natureza sensível (Deus) em outro mundo (imortalidade da alma)” (Pieper, 2009, p. 3). Desse modo: “A efetivação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral” (CRPr: 122).

À vista disso, percebemos que, para Kant, a questão de Deus permanece fora do alcance da razão pura, isto é, Deus continua além das limitações de nosso entendimento empírico. No entanto, Kant acredita na existência de um Deus postulado pela razão prática, que é necessário para fundamentar a moralidade e a ordem moral do universo; embora não possamos conhecer objetivamente a existência de Deus, podemos postulá-la como uma

necessidade prática da razão moral. Portanto, o encaminhamento que Kant dá à questão consiste em, primeiramente, reconhecer que nossas formas habituais de conhecimento, que dependem das categorias de tempo e espaço, são inadequadas para compreender a natureza de Deus. Diante da inadequação das formas habituais de conhecimento, que dependem dessas categorias, Kant direciona sua abordagem para a *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*), recorrendo à dimensão da moral como fundamento para abordar conceitos e temas que tocam diretamente à religião. Por isso, em última análise, a religião seria, para ele, uma expressão da moralidade por estar alinhada com princípios éticos; mais precisamente, para Kant, é na razão prática, e não na razão pura, que a religião encontra sua base<sup>11</sup>.

Portanto, com base na perspectiva kantiana, reitera-se que a existência de Deus não pode ser provada intelectualmente, embora seja considerada necessária. Ao abordar a relação entre a lei moral e o conceito de Deus, Kant destaca que a lei moral implica na existência de um Ser supremo. Esse conceito de Deus, no entanto, não pode ser alcançado através do curso especulativo da razão, mas sim pelo curso prático da razão, relacionado à moralidade. Destarte, Kant argumenta que o conceito de Deus não pertence originalmente à física ou à razão especulativa, mas sim à razão prática (âmbito da moral), indicando que outros conceitos racionais, como liberdade e imortalidade da alma, são postulados da razão prática, fundamentais para guiar a conduta moral. Embora não possam ser demonstrados teoricamente, esses conceitos são necessários para a realização da harmonia entre virtude e felicidade (CRPr: 143). Entretanto, diferente da solução proposta por Kant, Schleiermacher, ao integrar os pressupostos dessa crítica kantiana, não respalda o fenômeno religioso na moralidade, mas encaminha uma abordagem alternativa (Jantzen, 1999, p. 118), conforme veremos.

Diante do pressuposto da crítica kantiana, que aponta os limites da razão, surge a eventual questão: se não posso fundamentar o conhecimento sobre Deus no âmbito da razão, onde encontrar seu fundamento? Diante desse desafio epistemológico, Schleiermacher situa a vivência religiosa no domínio da subjetividade e centraliza sua abordagem no âmbito da experiência pessoal. Ele reconhece as implicações da crítica de Kant, que aponta o

---

<sup>11</sup> A relação entre âmbito da moral e o âmbito da religião, centrado no conceito de Deus, pode ser observada nas palavras de Immanuel Kant: “Por conseguinte, a lei moral determina pelo conceito de sumo bem, com o objeto de uma razão prática pura, o conceito de Ser primeiro como Ser supremo, o que o curso físico (e o superiormente continuado, curso metafísico) e, pois, todo o curso especulativo da razão não conseguiu realizar. Logo, o conceito de Deus é um conceito não originalmente pertencente à Física, isto é, destinado à razão especulativa, mas pertencente à Moral” (CRPr: 140).

conhecimento sobre o divino como inacessível. Assim, diante dos pressupostos dessa crítica, Schleiermacher propõe uma solução que visa a transição da razão para o âmbito da subjetividade, explorando uma dimensão para além dos limites da razão pura ou prática (da moral). Nessa perspectiva, a tarefa filosófico-teológica de Schleiermacher se estabelece sobre o fundamento da experiência subjetiva, encontrando nesse âmbito o respaldo para abordar a essência da religião. Nesse contexto, considerando também esta abordagem que autor propões à temática como uma resposta a questões filosóficas, Proudfoot atribui as origens da ideia de experiência religiosa ao teólogo alemão Friedrich Schleiermacher, reconhecendo-o como o precursor da ênfase na subjetividade que fundamenta essa experiência (Proudfoot, 1985, p.17).

Observa-se que Schleiermacher assume a crítica kantiana de que não é possível conhecer a coisa em si e enfrenta essa questão ao perscrutar a essência da religião. No entanto, sua abordagem difere da solução proposta por Kant. Enquanto Kant direciona a solução para o âmbito da moral/ação, Schleiermacher encaminha sua solução para a esfera da vivência religiosa. Pois, a essência da religião, para Schleiermacher, não encontra sua justificativa em conceitos ou ações, embora possa produzir tais instâncias, como discursos religiosos e preceitos morais; a religião é, essencialmente, uma experiência. Essa compreensão se entrelaça com o pressuposto da crítica kantiana de que não podemos conhecer a coisa em si, apenas o fenômeno, pois, se não podemos conhecer a coisa em si, podemos experimentá-la. Nesse sentido, o autor delinea sua abordagem, destacando a experiência como justificativa da natureza da religião. Portanto, a noção subjacente da categoria de experiência religiosa é fundamental na abordagem do autor.

Neste percurso, reafirma-se que Schleiermacher defende que nem a moralidade, nem a metafísica, constituem a essência da religião (Schleiermacher, 1990, p. 43), demarcando uma distinção entre as esferas da metafísica, da moral e da religião, destacando que esta última possui um núcleo próprio, que não se limita a pensamentos (metafísica) ou ações (moral), e não pode ser reduzida a aspectos externos. Assim, o autor dissocia a religião de fundamentos externos ou alheios, conferindo-lhe um aspecto *sui generis*/de seu próprio gênero, um fenômeno singular, distinto e único, com características próprias. Neste contexto, Schleiermacher direciona seu argumento para a compreensão de que a religião não pode ser alheia à ciência e à moral, mas, ao mesmo tempo, não deve encontrar nelas uma identidade que anule sua autonomia (Schleiermacher, 1990, p. 37-38).

Considerando o que foi abordado até o momento, a questão que se coloca é: como explorar a essência da religião sem confrontar ou negar a ciência e, ao mesmo tempo, proteger

a religião de críticas científicas? Ou, como integrar uma explicação plausível à abordagem religiosa que não a restrinja apenas à dimensão metafísica ou moral, conferindo-lhe um aspecto próprio e distinto? Essas questões são abordadas no *Segundo Discurso*, intitulado *Sobre a Essência da Religião*, no qual Schleiermacher se propões a explorar o núcleo da religião.

Essa questão surge em decorrência do contexto em que Schleiermacher está inserido: diante da perspectiva científica do século XIX, que valorizou a busca por justificativas racionais, observáveis e baseadas na análise empírica, e do pressuposto da crítica de Kant, que postulava a impossibilidade de conhecer a coisa em si. Nesse contexto, surgem objeções à religião que poderiam ser levantadas. Dentre essas objeções, poder-se-ia argumentar que a religião não possui um objeto passível de conhecimento, e, portanto, a teologia não seria considerada uma ciência legítima. Desse modo, a religião se tornaria vulnerável diante do discurso científico predominante. Nesse cenário desafiador, Schleiermacher busca conferir legitimidade e autonomia à religião, procurando também garantir um espaço para a teologia dentro da estrutura dos saberes, isto é, reivindicar um lugar legítimo para a teologia no contexto intelectual da época.

Para fundamentar a autonomia da religião e a especificidade do fenômeno religioso, Schleiermacher direciona seu argumento para definir a essência da religião e afirma que:

Sua essência não é pensamento ou ação, mas intuição e sentimento. Ela quer intuir o Universo, quer espia-lo piedosamente nas suas próprias manifestações e ações, quer ficar impressionada e realizada, numa passividade infantil, pelas suas influências imediatas. Desta forma, opõe-se tanto em tudo o que constitui a sua essência como em tudo o que caracteriza os seus efeitos (Schleiermacher, 1990, p. 34)

Schleiermacher enfatiza a singularidade da religião e sua distinção em relação a outros aspectos da existência humana. Ele destaca que a religião não é meramente um pensamento, isto é, não se resume a um conjunto de elementos científicos ou metafísicos. Não se restringe a elementos científicos no sentido de que não deve ser subordinada a conceitos, princípios ou explicações baseadas em métodos científicos, como observação, experimentação e análise empírica, incluindo teorias científicas e leis naturais. E não se limita a elementos metafísicos, pois a religião não pode ser reduzida ao empreendimento científico-teórico que visa explicar o Universo e abranger todo o processo de compreensão, tanto da totalidade das coisas em geral quanto dos objetos específicos. Além disso, a religião não se limita apenas à ação, ou seja, não se resume exclusivamente às práticas morais ou doutrinárias, que abrangem os princípios éticos, valores que orientam o comportamento humano, como a distinção entre certo e errado.

Isso implica que a religião não se fundamenta em aspectos exteriores, mas busca seu respaldo intrinsecamente, isto é, em sua própria essência.

Percebe-se que tanto o conhecimento racional quanto a moralidade, por si só, são insuficientes para fundamentar a essência da religião, uma vez que a experiência religiosa transcende esses domínios, abarcando aspectos mais profundos da experiência humana. Nesse contexto, reitera-se que a concepção de essência, conforme delineada por Schleiermacher, remete a uma natureza originária que transcende a conceptualização. Portanto, a essência detém uma precedência em relação ao entendimento conceitual das coisas ou a qualquer elemento externo; é inerente, intrínseca, e não requer mediação. Desse modo, Schleiermacher destaca a essência da religião como uma experiência íntima, enfatizando que sua natureza possui um núcleo próprio. Esse núcleo é identificado por ele como sentimento (*Gefühl*) e intuição (*Anschauung*).

O termo *Gefühl* em alemão pode ser traduzido para o inglês como *feeling* e refere-se a uma experiência mais profunda do que simplesmente uma sensação física ou uma reação a estímulos. Ao traduzirmos *Gefühl* para o português do Brasil como *sentimento*, é importante destacar que, a partir de Schleiermacher (Schleiermacher, 1989, p. 137), este termo se refere à faculdade de conhecimento e, ao mesmo tempo, representa o núcleo que justifica a experiência religiosa e respalda a relação direta do ser humano com algo infinito/transcendente, uma vez que diz respeito a apreensão subjetiva da realidade que quer ser expressa. Por isso, o *Gefühl* representa um vetor que se move para dentro e que molda todo ser de uma pessoa (Lamm, 2021, p.215). A concepção de sentimento representa uma faculdade distinta que possibilita uma relação íntima e direta do ser humano com o divino. Essa concepção implica que o sentimento não é apenas uma resposta passiva a estímulos externos, mas sim um núcleo ativo de conhecimento, capaz de proporcionar uma experiência humana para algo além do material e finito, isto é, transcendente e infinito. Assim: “Os sentimentos religiosos acompanham, como a música sacra, cada ação do ser humano” (Schleiermacher, 1990, p. 46). Ao comparar os sentimentos religiosos à música sacra, o autor ressalta o núcleo do sentimento como um elemento capaz de elevar a alma humana e orientar suas ações.

Assim, a noção de sentimento emerge como um vetor que se move para dentro, penetrando nas camadas mais profundas da subjetividade. Por isso, a noção de sentimento desloca a questão da religião para além do conhecimento intelectual ou moral, na medida em que diz respeito à apreensão íntima da realidade que busca ser expressa. Portanto, o sentimento é a essência que nutre a origem da religião, emergindo da conexão íntima entre o ser humano

e o divino; é a manifestação mais profunda da religião, caracterizada pela experiência de algo sublime que se apresenta em sua própria excepcionalidade.

O termo *Anschauung*, traduzido como *intuição*, representa a percepção direta do Universo/Infinito pelo ser humano, sem a necessidade de mediação pelo pensamento científico racional, de elementos conceituais ou por práticas exteriores da religião. É a capacidade pela qual o indivíduo é capaz de captar ou compreender diretamente a realidade que está sendo expressa. Nesse contexto, a intuição é vista como uma interação entre o sujeito que intui e o objeto intuído, no qual o último exerce uma influência sobre o primeiro. Essa influência representa uma ação originária que fundamenta a experiência intuitiva, pela qual o sujeito é capaz de captar a profundidade da natureza dessa experiência (Süskind, 1909, p. 19). Mais precisamente: “A intuição é e sempre permanece algo particular e separado, sendo uma percepção imediata” (Schleiermacher, 1990, p.38). Percebe-se que a intuição se refere à relação direta do ser humano com a realidade em sua totalidade, sem elementos intermediários.

Igualmente: “Toda intuição parte de um influxo do que é intuído sobre aquele que intui, de uma ação original e independente do primeiro” (Schleiermacher, 1990, p.38). É-nos apontado que a intuição não diz respeito a algo que já conhecemos ou experimentamos anteriormente. É uma percepção original, isto é, algo novo que surge, independente daquilo que existe extrinsecamente; ela não passa por etapas intermediárias, como o pensamento lógico, conceitual, ou por ritos preestabelecidos que orientariam essas percepções. Em vez disso, a intuição é uma percepção instantânea e espontânea, que emerge de modo direto. Em outros termos, a intuição permite uma vivência imediata do ser humano com o Universo<sup>12</sup>; essa relação não é mediada por processos analíticos ou discursivos, mas é vivenciada de modo

---

<sup>12</sup> O conceito de *Universum* na obra *Sobre a Religião* é fundamental, pois remete a uma “realidade superior”, o que lança luz sobre a compreensão da vivência religiosa. Posteriormente, esse conceito passará a representar os conceitos de Deus na obra *A Fé Cristã* e de fundamento transcendente na preleção *sobre dialética* (Oliveira, 2011, p. 164). Schleiermacher compreende a vivência religiosa como uma referência ao “Infinito” ou ao “Universo” em *Sobre a Religião* pelo fato de a consciência religiosa ser singular e não poder ser reduzida ao âmbito objetivo (Proudfoot, 1985, p. 33). Este conceito remete à atividade ininterrupta de algo que influencia incondicionalmente o ser humano, ressaltando que o cerne da religião, o sentimento e a intuição, não se originam da natureza objetiva, mas sim do Universo que: “Se revela a nós a cada momento; em cada forma que ele produz, em cada ser ao qual confere, segundo a plenitude da vida, uma existência particularizada, em cada acontecimento que ele faz emergir do seu seio rico e sempre fértil” (Schleiermacher, 1990, p. 38). Portanto, a noção de Universo transcende a objetividade e se direciona à compreensão religiosa, manifestando-se vivamente e continuamente para o ser humano.

espontâneo e instintivo, representando a percepção direta da realidade que busca ser expressa, sem depender de análises elaboradas ou conhecimentos prévios.

Desse modo, percebe-se que a intuição delinea a religião como uma experiência, não como uma explicação conceitual de natureza metafísica, científica, moral ou externa a essa vivência. É como um encontro imediato com a essência única do objeto intuído, enquanto o sentimento é a faculdade internalizada de conhecimento dessa experiência designada como religiosa. Em outros termos, a noção de sentimento transcende o âmbito do conhecimento intelectual ou moral, pois está intrinsecamente associada à apreensão íntima da realidade que busca ser expressa. Ademais, a intuição se refere à percepção originária e possibilitadora da relação direta com essa realidade manifesta, dispensando a necessidade de intermediações.

Diante do reconhecimento de que o fenômeno religioso se fundamenta no sentimento e na intuição como elementos originários, é crucial reconhecer que a intuição está intrinsecamente ligada ao sentimento e vice-versa, pois: “Intuição sem sentimento não é nada e não pode ter origem nem força adequadas; sentir sem intuição também não é nada: tanto um como outro só são algo quando e porque originalmente são a mesma coisa e existem inseparavelmente” (Schleiermacher, 1990, p.49). Percebe-se que uma intuição desprovida de sentimento carece de substância e autenticidade, pois é através do sentimento que ela obtém sua origem e vitalidade. Outrossim, cada sentimento dissociado da intuição perde sua essência, pois é a intuição que direciona o sentimento. Assim, a intuição encontra sua vitalidade no sentimento, enquanto este se respalda pela intuição. De modo mais preciso, existe uma interdependência e inseparabilidade entre sentimento e intuição, ambos são situados mutualmente como elementos primordiais da experiência religiosa.

Schleiermacher aponta para a compreensão de que a religião se manifesta como o sentimento da criatura diante do Universo. Nessa perspectiva, não há uma dicotomia entre humano/divino e sentimento/Universo, uma vez que o sentimento em relação ao Universo constitui intrinsecamente uma conexão entre o ser humano e Universo. Em outras palavras, ele aborda a relação íntima entre o indivíduo e o divino como uma conexão de sentimento e de intuição com o Universo. Desse modo, Schleiermacher estabelece que esse sentimento e intuição em relação ao Universo representam a essência de seu discurso sobre a religião; nas palavras do autor: “A intuição do Universo, peço-lhe que se familiarize com este conceito, constitui a dobradiça de todo o meu discurso, constitui a fórmula mais universal e mais elevada da religião” (Schleiermacher, 1990, p.38). Percebe-se que a conexão intuitiva do ser humano com o Universo se coloca como pilar fundamental do discurso sobre a religião que o autor faz; igualmente, esse pilar representa a base do sentimento de criatura do ser humano diante

do Universo. Com efeito, esses elementos fundamentais, sentimento e intuição, refletem uma compreensão subjacente da experiência religiosa.

Percebe-se que Schleiermacher direciona sua atenção para o aspecto subjetivo das intuições e sentimentos humanos, colocando-os como o cerne da religião. Nesse sentido, o interior humano se torna uma via de acesso ao transcendente (Schel, 2024, p.3). Assim, ele direciona seus argumentos para a concepção de que o sentimento é a fonte primária da religião. Essa concepção também é evidenciada em sua obra *Der christliche Glaube (A Fé Cristã - 1822)*, no parágrafo § 32, no qual ele afirma: “O sentimento imediato de dependência absoluta é pressuposto e, de fato, está contido em toda autoconsciência religiosa como a única maneira pela qual, em geral, nosso próprio ser e o Ser infinito de Deus podem ser um só em autoconsciência” (Schleiermacher, 1989, p. 133). Nota-se que Schleiermacher desenvolve sua abordagem utilizando o conceito de dependência absoluta, e não mais somente o sentimento em relação ao Universo. Podemos perceber que essa perspectiva destaca a importância de uma dependência que não está necessariamente vinculada a um objeto específico identificado. Ao não indicar o objeto de dependência, o autor aponta-nos que essa dependência é absoluta porque não está relacionada a algo específico, ao contrário de uma dependência relativa, que estaria ligada a um objeto definido.

Igualmente, essa falta de um objeto definido implica que a religião se fundamenta no âmbito da subjetividade, sendo um sentimento que não possui um objetivo referente além da própria experiência interior/de sentimento do sujeito; mais precisamente, esse sentimento se refere a si mesmo (absoluto) e, por se referir a si mesmo, é considerado imediato. Destarte, observe-se que Schleiermacher afirma que esse sentimento é um pressuposto em toda “consciência religiosa”. Ele não afirma que isso seja propriamente uma consciência religiosa, mas sim que funciona como um pressuposto. Ou seja, há uma relação de fundamentação: toda religião se baseia nesse sentimento e, portanto, ele seria seu traço fundamental.

Desse modo, o âmbito do sentimento é central na relação entre o ser humano e o Ser infinito/Deus. Essa relação é indiscutivelmente crucial, pois há uma profunda interligação entre a experiência religiosa e o sentimento humano. Porém, mais do que estabelecer uma relação entre uma consciência transcendental com o divino, Schleiermacher concebe o âmbito subjetivo/do sentimento como o núcleo ou fonte primária da religião. Compreende-se que a noção de experiência religiosa se fundamenta na vivência direta de quem a experiencia; mais precisamente, nas intuições e sentimentos particulares, sem a necessidade de intermediações externas, o que realça sua natureza pessoal e subjetiva. Desse modo, o valor atribuído à religião está intrinsecamente ligado ao modo como essa percepção é vivenciada pelo

indivíduo. Nas palavras do autor: “À natureza externa, que por tantos é considerada o primeiro e mais destacado templo da divindade, como o mais íntimo santuário da religião, conduzovos apenas quanto ao seu vestíbulo mais externo” (Schleiermacher, 1989, p.52).

Nesse contexto, é importante ressaltar que Schleiermacher não nega que a religião tenha uma dimensão de exterioridade. No entanto, enganam-se aqueles que restringem a religião a esse âmbito. Na perspectiva de Schleiermacher, a dimensão externa é derivada dessa experiência subjetiva. Como ele mesmo coloca, é o “vestíbulo mais externo” da religião. Ou seja, embora a dimensão externa seja importante e significativa, ela é derivada da experiência subjetiva, centrada no sentimento e na intuição, sobre os aspectos externos da religião. Assim, a natureza externa, frequentemente considerada como o principal local de manifestação da divindade, é apenas o ponto de entrada para algo maior e mais profundo. Ao mencionar apenas o vestíbulo externo desse “templo”, Schleiermacher indica que há algo mais essencial além da aparência externa da religião. Essa dimensão mais profunda e interior da religião possui um âmbito próprio, especificamente na experiência que ela possibilita através do sentimento e da intuição. É nesse contexto que se evidencia a natureza singular e pessoal da vivência religiosa, que acontece sem a necessidade de intermediações externas, destacando-se pela sua subjetividade e individualidade.

Assim, Schleiermacher responde ao que propõe investigar: o que é religião? Nessa pergunta por ele antecipada, fica evidente que o uso do verbo ser, empregado pelo “é”, denota uma abordagem categórica para se referir à essência da religião, buscando evitar reducionismos que limitem sua natureza a aspectos externos. Schleiermacher confere à religião um status singular e intrínseco, estabelecendo-a como algo *sui generis*, de seu próprio gênero e distinto em sua própria natureza. Portanto, para Schleiermacher, o cerne da religião reside na experiência imediata de cada indivíduo com o divino, implicando na concepção de que o fundamento e/ou o núcleo da religião é a própria experiência, centrada na intuição e no sentimento, os quais se desenvolvem como um sentimento de dependência absoluta, conforme referenciado anteriormente.

Nesse contexto, a abordagem de Schleiermacher ao lidar com as demandas de sua época se entrelaça com o que tem sido chamado de “estratégia protetiva” da religião. Essa estratégia refere-se aos interesses de resguardar a religião das críticas seculares e científicas (Sharf, 1998, p.136). Nesse sentido, a concepção de experiência religiosa subjacente na abordagem proposta por Schleiermacher, que encontra respaldo no sentimento e na intuição, representa essa salvaguarda, na medida em que essa experiência é posicionada no âmbito do inacessível. É importante ressaltar que essa concepção subjetiva da experiência religiosa

também pode ser encontrada em autores clássicos da Ciência da Religião, como em Cornelis Petrus Tiele, em que a experiência religiosa reside e se resguarda no interior do “coração” (Tiele 1898, p. 14). Assim, essa “estratégia protetiva” desvincula a religião de qualquer fundamentação externa e concebe o fenômeno religioso a partir da relação interior e direta do ser humano com o divino, destacando a especificidade da experiência religiosa fundamentada no âmbito da interioridade.

Observa-se que a concepção da categoria de experiência religiosa, como abordada por autores como Schleiermacher, é concebida como um evento imediato entre o divino e o indivíduo. Nessa perspectiva, Russell T. McCutcheon, em seu livro *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, descreve a posição de Schleiermacher como centrada na imediatez da experiência religiosa (McCutcheon, 2001, p. 4). Esta experiência não busca respaldos ou é influenciada por fatores externos; ela não requer mediação, pois ocorre no momento instantâneo em que se manifesta. Assim, estabelece-se uma conexão direta e íntima entre a experiência individual e o fenômeno religioso. É no domínio do âmbito experiencial subjetivo que se encontra o núcleo vital, a fonte primordial das manifestações religiosas. Importa destacar que essa concepção subjetiva de Schleiermacher fortalece a ideia de que a experiência religiosa é uma questão pessoal e pertencente ao domínio privado (Jantzen, 1999, p. 118). Isso implica que o cerne da experiência religiosa não está nas estruturas culturais ou sociais externas, mas sim no interior do próprio ser humano, na dimensão mais profunda e pessoal de cada indivíduo.

É válido destacar que, na obra *Sobre a Religião*, Schleiermacher aborda a questão da linguagem de modo não frequente ou enfático. Entretanto, há duas passagens a serem destacadas. No primeiro *Discurso*, o autor reconhece que: “Do ponto de vista de seus limites, de acordo com a atitude e a configuração determinada, a linguisticidade [*Sprachlichkeit*] se apresenta como um produto do tempo e da história” (Schleiermacher, 1990, p. 17). À vista disso, a linguagem é entendida como um elemento secundário na experiência humana. Assim, é considerada um produto histórico e cultural, e não uma parte intrínseca da história ou da cultura; mais precisamente, a linguagem é constituída, e não constituinte. Em outra passagem, no quarto *Discurso*, Schleiermacher argumenta que é apropriado utilizar “toda a plenitude e magnificência do discurso humano para alcançar o objeto supremo que a linguagem pode expressar, não como se houvesse algum ornamento sem o qual a religião não pudesse prescindir”, destacando que “é impossível expressar e comunicar a religião de outra maneira que não seja através da oratória, utilizando todos os recursos e a arte da linguagem” (Schleiermacher, 1990, p. 117). Desse modo, apesar do autor considerar a linguagem como

elemento necessário para expressar e comunicar a religião, observa-se que ela (a linguagem) é compreendida como expressão, não como elemento pré-existente, fundante ou constitutivo do fenômeno religioso.

É importante ressaltar, conforme percebido neste tópico, antes de concluí-lo, que a concepção de religião proposta por Schleiermacher apresenta méritos inegáveis. Sua abordagem contribui significativamente para a fundamentação da teologia como uma ciência reconhecida nas universidades e para a atribuição de uma função prática ao funcionamento das instituições religiosas, conferindo à religião uma dimensão institucional. Além disso, sua contribuição para estabelecer a teologia como uma disciplina distinta da moral, da metafísica e do racionalismo, legitimando-a como um campo capaz de enfrentar os desafios modernos, como o empirismo, o pluralismo religioso e as mudanças culturais de sua época. Reconhecemos, portanto, os méritos de Schleiermacher, destacando-o como um dos pensadores de sua época que mais se dedicou a investigar a natureza da religião (Batnitzky, 2011, p. 25). Igualmente, sua contribuição para a defesa da fé cristã contra possíveis ataques cientificistas reside no argumento de que a essência da religião possui uma dimensão legítima e autêntica, independente da mediação de aspectos externos. Isso promove um objeto de estudo tanto para a teologia quanto para os estudiosos da religião: a experiência religiosa.

Assim, concluímos este tópico integrando os pontos abordados com o conceito central deste capítulo: o paradigma da subjetividade (leia-se também estratégia protetiva). Ao verificarmos a obra *Sobre a Religião*, especialmente o segundo *Discurso*, intitulado *Sobre a Essência da Religião*, percebemos que Schleiermacher enfatiza a especificidade da religião e sua distinção em relação a outros aspectos da existência humana. Neste percurso, observamos que a essência da religião antecede a compreensão conceitual e qualquer elemento externo; é intrínseca e não necessita de mediação. Ao promover uma abordagem centrada na interioridade e deslocar o foco do fenômeno religioso para além das dimensões objetivas, ele corrobora o paradigma da subjetividade ao argumentar que a essência da religião se fundamenta na dimensão subjetiva: âmbito do sentimento. Desse modo, a especificidade da experiência religiosa a protege da influência de outros domínios, como a moral, a metafísica ou a ciência, resguardando-a de críticas seculares e científicas ao desvinculá-la de fundamentações externas.

## 2.2. A centralidade da experiência religiosa individual na estruturação da religião em William James

Este tópico tem como objetivo observar a perspectiva de William James sobre a centralidade da experiência religiosa individual na estruturação da religião. Em primeiro lugar, verificaremos a delimitação de W. James sobre religião como uma experiência pessoal, privada e subjetiva, destacando, assim, a importância da dimensão individual, do sentimento e do estado de solidão como elementos constituintes da experiência religiosa. Além disso, conferiremos como James direciona essa discussão para as variedades da experiência religiosa, enfatizando que não existe um único tipo de experiência religiosa, mas sim múltiplas manifestações. Como implicação dessas duas questões que serão abordadas, analisaremos de que modo o autor concilia a concepção singular da religião, ao considerá-la uma experiência pessoal, com uma abordagem tipológica da religião, considerando as variedades dessa experiência. Este tópico busca, portanto, examinar como W. James aborda a questão da religião, considerando-a uma experiência individual, porém também variável em suas manifestações.

No ano de 1901, William James profere suas profícuas *Conferências Gifford* em Edimburgo, na Escócia, discorrendo sobre *As Variedades da Experiência Religiosa*. Suas reflexões foram mais tarde reunidas e editadas em um único volume pela *The Modern Library* (NY) em 1902. Nesta obra, *The Varieties of Religious Experience*<sup>13</sup>, W. James nos conduz a uma abordagem pragmática<sup>14</sup> da religião, o que significa dizer que a religião é, primariamente, considerada uma experiência e não as teorias ou as verdades das crenças. Nesse desiderato, observaremos que os argumentos do autor são direcionados para a concepção de que a religião

<sup>13</sup> Compreende-se que William James direcionou suas ênfases de maneira peculiar em suas obras anteriores, como *The Principles of Psychology* (*Os Princípios da Psicologia* - 1890) e *The Will to Believe* (*A Vontade de Crer* - 1896), bem como em obras posteriores, a exemplo da obra *Essays in Radical Empiricism* (*Ensaio de Empirismo Radical* - 1912). Contudo, o enfoque específico neste tópico recai sobre a obra *The Varieties of Religious Experience* (*As Variedades da Experiência Religiosa* - 1902), visando analisar o modo pelo qual o autor concebe a religião como uma experiência individual do ser humano em seu estado de solidão com o divino.

<sup>14</sup> O método pragmático aplicado ao estudo da religião está relacionado ao fato de que esta é considerada uma experiência e não apenas uma crença. Nas palavras de William James: “Segundo a minha maneira de ver, o modo pragmático de considerar a religião é o mais profundo. Dá-lhe corpo assim como lhe dá alma, fã-lo reivindicar para si, como tudo o que é real precisa reivindicar, algum reino característico de fatos” (James, 1991, p. 469). Ao afirmar que a religião deve reivindicar algum “reino característico de fatos”, James indica que as crenças religiosas devem ter alguma base factual ou experiencial que as sustente. Desse modo, o autor delinea o método pragmático como o caminho mais adequado para compreender a religião.

é derivada da experiência (James, 1991, p.41). Perceberemos que a abordagem de W. James mantém resquícios da intenção de F. Schleiermacher de proteger a religião, porém, não com ênfase na natureza distinta, mas sim em situá-la em uma dimensão individual, privada e subjetiva. Nesse contexto, James aborda a religião através da perspectiva da psicologia, o que implica em sua busca por não se fundamentar em argumentos teológicos, sociológicos, históricos ou filosóficos. Significa, em vez disso, buscar compreender como as pessoas experimentam a religião em um nível individual, analisando as emoções e os processos mentais envolvidos, contidos nos aspectos subjetivos da vivência religiosa, através de uma ampla gama de experiências individuais.

Inicialmente, é importante ressaltar que W. James não busca definir a religião, mas sim delimitá-la à experiência religiosa, a qual é plural. Assim, ele reconhece as diversas manifestações dessa experiência. À vista disso, a religião é considerada primariamente como a experiência que dela se origina. Essa experiência religiosa não pode ser reduzida a um único tipo; existem variedades tipológicas que o autor irá indicar. Por isso, as *Conferências* do autor delineiam essas variedades da experiência religiosa.

Diante de nosso primeiro propósito, que é verificar a concepção de religião como experiência singular, pessoal e um fenômeno isolado, iremos examinar como o autor delimita sua abordagem. Nesse sentido, na *Conferência II - Delimitação do Assunto*, W. James indica que a palavra “religião” não denota nenhuma essência ou princípio singular. Porém, a mente humana tende a teorizar sobre ela, o que leva à infestação da teologia e da filosofia na religião. Assim, não se encontra uma essência definida da religião, mas sim muitas características que podem ser importantes para ela. Todavia, mais do que algo teórico, discursivo ou filosófico, o autor direciona sua abordagem, indicando que, ao falar de religião, se referirá a uma “coisa” (James, 1991, p.39). Nesse sentido, ao abordar o tema da religião, James não está buscando definições teóricas da religião. Em vez disso, a designação de “coisa” sugere a concepção da religião como algo factível, vivenciado, sentido e experienciado.

A “coisa” mencionada pelo autor não se refere ao aspecto institucional da religião, mas sim a algo mais individual (Shook, 2002, p. 87). Por essa razão, ele demarca uma distinção entre religião pessoal e religião institucional. Enquanto a religião institucional lida com o culto, o sacrifício, com os processos para influenciar nas disposições da divindade e dizem respeito a teologia e a organização eclesiástica, a religião pessoal concentra-se em elementos interiores, como a consciência do indivíduo (James, 1991, p.39). Nesse contexto, a religião pessoal representa o fundamento desta “coisa”, pois é a partir dessa relação íntima que eclode a comunhão entre indivíduo e seu criador, relação que o autor chama de “direta, de coração

para coração, de alma para alma” (James, 1991, p. 39). Percebe-se que James destaca essa relação do indivíduo com seu criador como uma conexão profundamente pessoal e íntima, sem elementos intermediários.

Ao delimitar a religião, James a considera como algo intrinsecamente pessoal; por isso, a religião pessoal é mais fundamental do que a institucional, como teologia ou a organização eclesial (James, 1991, p.40). Ele identifica a comunhão direta entre o indivíduo e o divino<sup>15</sup> como o alicerce primordial da religião. Nas palavras do autor, após a experiência religiosa individual acontecer: “As igrejas passam a viver uma tradição de segunda mão” (James, 1991, p.40). Percebe-se que a delimitação de James sobre o tema religião reside no fato de que o núcleo da religião está na experiência intrinsecamente individual; mais precisamente, a religião é derivada da experiência pessoal. Em outras palavras, a religião encontra seus fundamentos na experiência íntima do indivíduo com o divino; por conseguinte, os aspectos institucionais ou coletivos da religião, como rituais, dogmas e estruturas organizacionais, derivam-se dessas experiências individuais. Assim, enquanto as instituições religiosas podem oferecer uma estrutura e comunidade para a prática religiosa, é a experiência pessoal de cada indivíduo que constitui o núcleo duro da religião.

De modo mais preciso, nas palavras de W. James:

A religião, por conseguinte, como agora lhes peço arbitrariamente que a aceitem, significará para nós os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar divino (James, 1991, p. 41).

Observam-se importantes direcionamentos de James em sua abordagem sobre a religião. Primeiramente, quando o autor menciona a questão dos sentimentos<sup>16</sup>, ele posiciona o fundamento da religião para além da esfera das organizações. O autor aponta que o âmbito dos sentimentos é intrínseco à vivência religiosa e não podem ser limitados a teorias conceituais ou a fatores externos. Isso também fica evidente em sua *XVIII Conferência*, na qual W. James diz: “Acredito que o sentimento é a fonte mais profunda da religião e que as

---

<sup>15</sup> Nesse contexto, o termo divino se refere a: “uma realidade primitiva, de tal natureza que o indivíduo se sente impelido a responder-lhe” (James, 1991, p. 47). Essa compreensão denota a percepção da divindade do objeto e a subsequente reação solene do indivíduo. Na noção de divino está implicada a relação direta entre ser humano e seu objeto sublime, evidenciando a conexão imediata entre ambos.

<sup>16</sup> Conforme Matthew Ratcliffe, a concepção de sentimentos, segundo W. James, desempenha um papel fundamental na estrutura da experiência, tem valor existencial e orienta as ações humanas (Ratcliffe, 2008, p. 2). Esse âmbito dos sentimentos é considerado o núcleo da experiência religiosa, sendo a própria experiência o aspecto primário da religião.

fórmulas filosóficas e teológicas são produtos secundários (James, 1991, p. 394). Percebe-se que, para James, o sentimento é a raiz primária que sustenta a estruturação da religião. Com efeito, o âmbito dos sentimentos é fundamental na formação de doutrinas, rituais e práticas institucionais dentro das tradições religiosas. Portanto, a compreensão do sentimento como a fonte mais profunda da religião, conforme descrito por James, lança luz sobre a configuração da religião. Por isso, o autor afirma que: “As teorias que a religião gera, sendo assim variáveis, são secundárias; e se se deseja apreender sua essência, deve-se olhar para os sentimentos (James, 1991, p. 389). Essa concepção implica no fato de que a experiência religiosa se respalda no sentimento proveniente desta própria experiência e, de modo secundário, acontecem as crenças e as suas sistematizações. Desse modo, a experiência religiosa é, fundamentalmente, um sentimento arraigado na natureza humana, que diz respeito à capacidade do indivíduo de entrar em comunicação direta com o divino. Percebe-se que o sentimento religioso é considerado central na compreensão da natureza e da função da religião na vida humana; mais precisamente, existe uma primazia do sentimento na religião, pois é a partir desse sentimento que surgem as expressões e interpretações religiosas mais elaboradas, como doutrinas, teologias e filosofias.

Nesse sentido, Charles Taylor, em seu livro *Varieties of Religion Today*, enfatiza que os sentimentos desempenham um papel central na experiência religiosa examinada por W. James, a tal ponto que C. Taylor sugere que o sentimento e a experiência religiosa se tornam quase indistinguíveis em sua abordagem. Neste contexto, nas palavras de C. Taylor: “O verdadeiro *locus* da religião está na experiência, isto é, no sentimento, em oposição às formulações pelas quais as pessoas definem, justificam, racionalizam seus sentimentos” (Taylor, 2002, p. 7). Podemos entender essa perspectiva como parte da abordagem pragmática de James, na medida em que ele sugere que os sentimentos são o principal impulsionador da ação, em vez de racionalizações, problematizações ou argumentos sobre suas consequências. Essa abordagem pragmática de James ressalta a importância funcional das experiências emocionais na orientação das ações humanas. De modo mais preciso, a abordagem pragmática de James se manifesta na primazia da experiência em detrimento do pensamento teórico. Assim, a religião é analisada sob uma perspectiva prática e experiencial.

Percebe-se, igualmente, que a concepção de religião para James não se restringe a sentimentos passivos, mas envolve uma participação ativa do indivíduo na experiência com o divino; portanto, o autor enfatiza que a religião implica em atos. Os sentimentos religiosos não são apenas receptivos; eles também envolvem vivências, interações e, propriamente, ações. Desse modo, ao ressaltar o fundamento da experiência religiosa nas vivências

individuais em estado de solidão, James também reconhece que a religião é uma força ativa na vida das pessoas. Em outros termos, os sentimentos religiosos não são meras respostas passivas, mas sim uma participação e/ou comunhão que permite ao indivíduo experimentar a religião. Neste percurso, nota-se que James destaca a subjetividade da experiência religiosa. Ele não exige uma visão específica sobre a experiência religiosa, pelo contrário, o autor observa variedades na compreensão do divino, corroborando a concepção de que cada indivíduo tem sua própria perspectiva e experiência com o divino (James, 1991, p. 44).

Nesse sentido, na obra *William James on Religious Experience*, Richard Niebuhr apresenta a perspectiva de James ao afirmar que a experiência religiosa é concebida pelo autor como a ideia de que “cada pessoa possui sua própria verdade” (Niebuhr, 1998, p. 224). Assim, a religião é moldada pela visão pessoal e única de cada indivíduo. Por isso, a religião se caracteriza pela experiência profundamente pessoal, que envolve sentimentos e atos com o que quer que possam considerar divino. Ao reconhecer a natureza íntima da religião, James reforça a ideia de que a religião é uma questão privada. Portanto, a religião é vista como algo que pertence ao foro íntimo de cada um. A concepção de foro íntimo e da privacidade da religião se colocam como centrais na compreensão do autor sobre a experiência religiosa.

Diante dessa perspectiva, o autor delinea sua compreensão sobre a experiência religiosa como uma vivência profundamente pessoal, que ocorre no estado de solidão, dentro dos limites da consciência individual e da esfera privada de cada pessoa. O “estado de solidão” em que ocorre a experiência religiosa denota não apenas um estado de isolamento físico, mas também a uma introspecção profunda, na qual o indivíduo está completamente imerso em sua própria individualidade durante sua “experiência divina”. Desse modo, a relação de comunhão entre indivíduo e divino é vivenciada de modo direto, sem a mediação de elementos externos ou interações sociais. Por isso, essa ênfase na solidão ressalta a importância da experiência individual e íntima na compreensão da religião, em que cada pessoa, em seu próprio contexto pessoal, independente de fatores históricos ou sociais, estabelece uma relação com o que considera divino.

Neste contexto, C. Taylor argumenta que James focalizou sua análise da experiência em uma interpretação do cristianismo, especificamente ao protestantismo, cujos elementos centrais estão relacionados à experiência individual. Em outros termos, ao centralizar a experiência individual como o cerne da religião, James ecoa a ênfase protestante na relação direta entre indivíduo e divino, sem a necessidade de intermediários institucionais ou autoridades eclesiásticas. Desse modo, C. Taylor interpreta essa ênfase de James na experiência individual como uma adaptação do princípio da Reforma Protestante, que busca

compreender a religião em um nível mais pessoal, que coloca o indivíduo diante da divindade (Taylor, 2002, p. 10). Assim, James posiciona o indivíduo isolado como protagonista da experiência religiosa, independente de influências sociais, atribuindo-lhe o papel principal na vivência religiosa. Portanto, a abordagem de James em relação à experiência religiosa está firmemente ancorada na concepção da religião como uma experiência íntima e individual, sendo esta experiência primária. Consequentemente, a religião constrói suas derivações na base da experiência privada; mais precisamente: “A religião é essencialmente privada e individualista; sempre excede nossos poderes de formulação” (James, 1991, p. 393).

Neste sentido, ao abordar a construção do conceito de religião, Talal Asad em seu texto *The Construction of Religion as an Anthropological Category (A Construção da Religião como uma Categoria Antropológica)* destaca que há uma notável convergência entre o esforço de definição religiosa e a demanda liberal, evidenciada na separação das esferas política, jurídica e científica. Essa perspectiva de que a religião é uma questão privada ou pessoal constitui uma parte fundamental de uma “estratégia de confinamento” para os liberais seculares e, simultaneamente, uma “defesa” para os cristãos liberais (Asad, 2010, p. 264). Nessa perspectiva, é percebida a convergência entre a definição de religião e os ideais liberais, os quais enfatizam que a religião é uma questão pessoal e privada. Essa concepção, ao delimitar o espaço religioso como privado, também atende aos interesses do Estado liberal, proporcionando uma clara distinção entre o público e o privado, uma separação que visa garantir a liberdade individual e a neutralidade estatal em relação à religião.

Com efeito, a separação entre público e privado no Estado liberal funciona como um mecanismo para proteger essa dimensão íntima da religião. É importante ressaltar que essa separação concebida pelo Estado liberal está em consonância com abordagens como a de W. James, que concebe a experiência religiosa como um fenômeno pessoal e íntimo, sem intervenção pública; ou seja, a dimensão pública não constitui a experiência religiosa. Nesse contexto, evidencia-se que a abordagem de W. James posiciona a religião para além das estruturas das instituições religiosas e das práticas coletivas, concebendo-a no âmbito íntimo da consciência individual. Isso implica que cada indivíduo tem o direito de experimentar e praticar sua religião conforme sua própria consciência, sem interferência externa ou coerção.

É importante observar que James parte de uma experiência individual que, através dos sentimentos, é capaz de fomentar ações, vivências e crenças. Em outros termos, a sua justificativa é de que as religiões começam com experiências subjetivas e, a partir dessas, criam-se teoria e crenças (James, 1991, p. 293). Assim, percebe-se que James não tem como ponto de partida um conjunto de ideias metafísicas predefinidas para, depois, tentar aplicar às

experiências religiosas. Em vez disso, ele desenvolve seus argumentos a partir do corolário de que a experiência individual vem antes das crenças na religião, enfatizando que o cerne da religião é uma experiência particular e individualizada, e não as doutrinas ou teorias que ela possa adotar. Por isso, para o autor, a religião é essencialmente uma experiência pessoal, isto é, uma vivência íntima, sendo essa experiência individual mais originária do que definições teóricas, dogmáticas ou intelectuais. De modo categórico, a base da abordagem de James se sustenta no fundamento de que a religião é uma experiência pessoal (Taylor, 2002, p.5).

Desse modo, ao estabelecer como base da experiência religiosa a individualidade que se manifesta no estado mental interno de uma pessoa, em seus sentimentos, emoções, intuições e interpretações pessoais, W. James confere primazia à subjetividade, que se torna a autenticidade e a justificativa da própria experiência religiosa; mais precisamente, é colocado em primeiro plano o indivíduo e o seu âmbito subjetivo, capaz de “autenticar” a verdade da experiência religiosa (Taves, 1999, p. 123). Ao enfatizar o âmbito particular e privado como base da religião, James indica que a autenticidade dessa experiência reside na individualidade, no estado mental interno de uma pessoa e na singularidade de sua experiência religiosa.

Mais diretamente:

Quando chamo às fórmulas teológicas produtos secundários, quero dizer que, num mundo em que jamais existisse o sentimento religioso, duvido que pudesse ter sido estruturada alguma vez qualquer teologia filosófica [...] a experiência religiosa, em outras palavras, gera espontânea e inevitavelmente mitos, superstições, dogmas, credos, teologias metafísicas críticas de um grupo delas pelos adeptos de outro (James, 1991, p.395).

No contexto da discussão sobre a primazia da experiência religiosa individual, percebe-se uma distinção crucial entre a experiência intrinsecamente religiosa e os produtos secundários derivados dela, como discursos teológicos ou filosóficos. Em outras palavras, a vivência religiosa espontânea leva à criação de mitos, superstições, dogmas, credos e sistematizações teóricas, que são interpretações secundárias elaboradas a partir da experiência religiosa individual.

Nessa conjuntura, W. James reflete uma posição “protetiva da religião”, de modo similar a Schleiermacher. No entanto, há uma ênfase distinta entre as duas perspectivas. Enquanto Schleiermacher destaca a natureza única e autônoma da religião, James a confina à dimensão da experiência pessoal e individual, um âmbito que se encontra além dos limites da ciência do século XIX. Nesse sentido, ao analisar a abordagem de W. James, Charles Taylor observa que este atribui à experiência religiosa uma vivência direta, sem mediação. Em outros termos, James situa a experiência religiosa no interior humano, além dos limites da ciência,

concebendo-a como uma vivência pessoal, individual e direta ou instantânea. Assim, Taylor interpreta essa abordagem como um reflexo do entendimento predominante da religião na era moderna, conforme percebido em Schleiermacher (Taylor, 2002, pp. 3-4).

Por conseguinte, a experiência religiosa não se constitui em uma dimensão pública, sendo que o âmbito público é considerado secundário. Por isso, ela (a experiência religiosa) se resguarda de debates e objetificações externas. Ao fundamentar a experiência religiosa no âmbito individual, essa perspectiva pode ser considerada protetiva da religião, uma vez que preserva sua singularidade e autonomia na vivência do indivíduo. Pierre Weil reitera e destaca em seu prefácio à edição brasileira da obra *As Variedades da Experiência Religiosa* (segunda edição, 2017) que, para William James, a experiência religiosa é compreendida como uma vivência única e intransferível, sendo a resposta individual de cada um, que se manifesta no âmbito interno do indivíduo (Weil, 2017, p. 8). Neste sentido, essa perspectiva aponta para uma “estratégia protetiva” da religião, ao destacar sua natureza intrínseca e pessoal. Ao estar enraizada na subjetividade de cada indivíduo, a religião se torna menos suscetível à influência externa e à manipulação, preservando assim sua autenticidade no interior do indivíduo.

Ao longo de suas *Conferências*, percebe-se que James vai além de simplesmente delimitar a religião como uma experiência singular, embora essa seja a base sobre a qual o autor fundamenta sua compreensão sobre a religião. Além disso, existe outro aspecto essencial em sua abordagem: as tipologias dessa experiência. O autor reconhece que não há apenas um tipo de experiência religiosa, mas sim variedades da experiência religiosa. Nesse sentido, ele delinea sua abordagem na pluralidade e nas nuances da experiência religiosa, explorando suas diferentes manifestações. Embora nosso enfoque não seja realizar uma análise minuciosa e abrangente dessas tipologias, pretendemos identificá-las e, por consequência, buscar compreender como o autor direciona sua abordagem à religião e às experiências que dela emergem. Neste percurso, observaremos que James nos apresenta 5 tipos de experiência religiosa, a saber, a experiência religiosa comum, caracterizada por uma visão otimista; a experiência religiosa melancólica, associada ao sofrimento; a experiência religiosa racionalista, que reflete uma visão mais razoável, frequentemente alinhada à moral ou ética, em detrimento de uma perspectiva sentimental em relação à religião; a experiência de conversão, na qual o indivíduo passa por uma mudança significativa em sua vida; e a experiência mística ou de santidade, na qual os indivíduos relatam um senso de unidade, uma relação profunda com o divino (eu com o divino), uma sensação de transcendência do *self*.

Dentro desse âmbito, nas *Conferências* IV e V, James aborda a religião e sua relação com o equilíbrio mental, partindo da premissa de que a principal preocupação humana é a

felicidade. Ele afirma: “Como alcançar, como conservar, como recobrar a felicidade é, de fato, para a maioria dos seres humanos em todos os tempos, o motivo secreto de tudo o que fazem e de tudo o que estão dispostos a suportar” (James, 1991, p.81). Assim, o autor apresenta a *experiência religiosa comum* e/ou otimista, centrada na ideia de mentalidade saudável (*healthy-mindedness*), sugerindo que, diante de um infortúnio, o indivíduo tende a adotar uma visão mais otimista. Desse modo, a experiência religiosa se baseia no sentimento de felicidade; mais precisamente, as pessoas que procuram respaldo na felicidade e enxergam o mundo de maneira positiva tentam evitar os extremos do sofrimento e do pecado, buscando a espiritualidade como uma forma de melhorar a qualidade de vida (James, 1991, p. 82). Em outros termos, na tendência do indivíduo de buscar a felicidade e uma mentalidade saudável, ele enxerga na religião uma possibilidade plausível para alcançar esses objetivos, na medida em que a religião oferece um refúgio para aqueles que procuram conforto em momentos de adversidade; assim, a religião representa não apenas uma questão de crença, mas fundamentalmente uma possibilidade de felicidade e bem-estar mental (mentalidade saudável).

Ademais, nas *Conferências* VI e VII, James nos apresenta a *experiência religiosa melancólica*, caracterizada pela alma enferma (*sick-souledness*), afirmando que: “A melancolia religiosa precisa ser modelada num estado de espírito mais enternecedor” (James, 1991, p. 144). Percebe-se que a experiência religiosa caracterizada pela melancolia, ou pela alma enferma, precisa ser transformada ou moldada (o que o autor chamou de modelada) em uma condição emocional mais suave, compassiva e positiva. Pois, para os melancólicos, o mundo se apresenta “remoto, estranho, sinistro, fantástico. Foi-se a cor, seu hábito é frio, não há especulação nos olhos com que ele fita as coisas” (James, 1991, p.146). Em termos gerais, o autor indica a experiência religiosa melancólica envolve vivências religiosas de pessoas que enfrentam conflitos internos, dor e ansiedade. James argumenta que esses indivíduos tendem a buscar na religião um meio de encontrar alívio para seus sofrimentos e aflições, procurando redenção e consolo. Nesse contexto, ele destaca que no âmbito da religião “a libertação deve expressar-se tão forte quanto a lamentação” (James, 1991, p. 155). À vista disso, percebe-se que, para aqueles que enfrentam a melancolia religiosa, a busca por um sentido de liberdade espiritual e renovação deve ser tão enfática e significativa quanto a dor e o sofrimento que estão sendo experimentados.

Dando continuidade à sua análise das variedades da experiência religiosa, James aborda a *experiência religiosa racionalista* na *Conferência* VIII. O autor, ao explorar a personalidade heterogênea do temperamento congênito do sujeito (James, 1991, p. 159),

destaca a existência de "uma constituição moral e intelectual incompletamente unificada" (James, 1991, p. 160), o que ecoa a ideia inicial apresentada na conferência anterior sobre o eu dividido e o processo de sua unificação, no qual "há duas vias, a natural e a espiritual, e precisamos perder uma delas para participar da outra" (James, 1991, p. 159). Nesse contexto, James antecipou-se na *Conferência II* ao identificar a experiência racionalista em indivíduos que se aproximam da religião de forma mais intelectual e analítica, observando que "todas as espécies de abstrações superiores trazem consigo o mesmo tipo de atração impalpável" (James, 1991, p. 61). Percebe-se que James enfatiza que conceitos elevados relacionados à religião possuem uma qualidade atrativa que não pode ser facilmente definida ou medida, mas que influencia o modo como as pessoas se relacionam com esses conceitos e ideias.

Desse modo, em relação à experiência religiosa racionalista, as pessoas têm uma tendência a questionar crenças tradicionais, buscando uma compreensão mais fundamentada e lógica da religião. Em vez de enfatizar as emoções religiosas intensas, elas tendem a priorizar o âmbito da moral e da ética, valorizando a razão e o pensamento crítico em sua busca espiritual. Em outros termos, essa perspectiva tende a valorizar a coerência lógica e a consistência intelectual nas práticas e crenças religiosas, buscando conciliar a fé com uma abordagem mais racional e analítica. Mais precisamente: "A vontade segue sem dificuldade a orientação do intelecto, as paixões não são excessivas, e suas vidas são poucos assediadas pelos pesares (James, 1991, p.161)

Neste percurso de abordar as variedades da experiência religiosa, James trata de outro tipo, a *experiência religiosa da conversão* nas *Conferências IX e X*. O autor delinea seus argumentos para a compreensão de que a experiência religiosa de conversão é caracterizada pelas mudanças drásticas na vida de um indivíduo em sua orientação religiosa. Essas experiências frequentemente envolvem um momento transformador, no qual a pessoa passa por uma reconfiguração espiritual profunda e significativa. Durante esse processo, pode ocorrer uma ruptura com crenças ou práticas religiosas anteriores, seguida por uma adoção fervorosa de novas convicções ou uma renovação espiritual. A experiência de conversão pode ser vista como um marco importante na vida de um indivíduo, marcando uma transição fundamental em sua relação com a fé e a espiritualidade.

Nas palavras de W. James:

Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência do seu domínio mais firme das realidades religiosas (James, 1991, p. 181).

Nesse contexto, percebe-se a amplitude e a profundidade do processo de conversão. Ao utilizar termos como “converter-se”, “regenerar-se” e “receber a graça”, o autor ilustra a variedade de formas como essa experiência pode se manifestar. A mudança, seja ela gradual ou súbita, resulta na unificação de um eu previamente dividido e conscientemente em conflito, elevando-o a um estado de certeza, superioridade e felicidade através de um entendimento mais profundo das realidades religiosas. Essa descrição ressalta o impacto da experiência de conversão na vida de um indivíduo, enfatizando sua capacidade de transformação interior significativa.

Na X *Conferência*, Conversão (conclusão), o autor exemplifica o significado do processo de conversão na tradição protestante ao mencionar o apóstolo São Paulo, descrevendo como: “Tremenda excitação emocional ou perturbação dos sentidos, se estabelece uma completa divisão, num piscar de olhos, entre a vida antiga e a nova” (James, 1991, p.205). Observa-se, através da citação de James ao apóstolo Paulo, que a conversão é um evento transformador, caracterizado por uma divisão clara entre a vida anterior do indivíduo e sua “nova vida”. Esse processo envolve uma mudança profunda e súbita, em que o indivíduo passa de um estado de crenças e comportamentos antigos para uma nova orientação espiritual.

Por fim, James completa sua análise das variedades da experiência religiosas ao apresentar a *experiência da santidade* ou *experiência mística*, conforme discutidas nas *Conferências* XI, XII e XIII. Na *Conferência* XI, ao abordar a experiência da santidade<sup>17</sup>, o autor enfatiza que: “O caráter santo é aquele em que as emoções espirituais são o centro habitual da energia pessoal” (James, 1991, p.253). Percebe-se que a noção de santidade tem a ver com uma disposição interna em que as emoções espirituais ocupam um lugar central na vida de uma pessoa. Neste sentido, James traça algumas características do termo santidade, destacando seu caráter universal: 1) O indivíduo sente que pertence a uma vida mais ampla e significativa, transcendente aos interesses mesquinhos e egoístas do mundo, e desenvolve uma convicção profunda e sensível da existência de um Poder Ideal (James, 1991, p. 254); 2) a

---

<sup>17</sup> O autor enfatiza que utiliza a palavra santidade “a despeito de certo sabor de “carolice”, que, às vezes, adere a ela, porque nenhuma outra palavra sugere tão bem quanto ela a exata combinação de afeições que o texto continua descrevendo” (James, 1991, p. 253). À vista disso, percebe-se que a palavra santidade carrega uma conotação de devoção excessiva e sentimental (carolice). No entanto, ele escolhe empregá-la porque acredita que nenhuma outra palavra captura com tanta precisão a combinação específica de emoções e atitudes que ele está tentando descrever. Por isso, o termo santidade é indispensável para transmitir a profundidade e a particularidade das afeições associadas à experiência religiosa.

percepção de uma conexão amigável e contínua entre esse Poder Ideal e a própria vida, levando a uma entrega confiada ao seu controle (James, 1991, p. 255); 3) a sensação de imensa alegria e liberdade, que ocorre à medida que as barreiras da individualidade se dissolvem (James, 1991, p. 255); 4) por fim, o autor destaca uma mudança emocional, na qual o foco se desloca para sentimentos amorosos e harmoniosos, aceitando plenamente as afirmações positivas (“sim, sim”) e afastando-se das negativas (“não”) em relação às necessidades e aspirações do não ego (James, 1991, p. 255).

Essas condições internas fundamentais têm consequências práticas, James as caracteriza: a) James sugere que o ascetismo, a renúncia de si mesmo, pode ser tão apaixonado que se transforma em auto sacrifício extremo (James, 1991, p.255); b) ele também explora a ideia da força da alma, que é uma sensação de expansão da vida, capaz de nos elevar a um ponto onde os motivos e inibições pessoais, geralmente dominantes, se tornam insignificantes e novas dimensões de paciência e força se revelam (James, 1991, p.255); c) além disso, o autor fala sobre a pureza, destacando que a mudança do centro emocional resulta em um aumento da pureza. Isso leva a uma maior sensibilidade às discordâncias espirituais e cria uma necessidade de purificar a existência de elementos específicos e sensuais (James, 1991, p. 256); d) por fim, James aborda a caridade, fazendo com que a mudança do centro emocional também leve a um aumento da caridade e da estabilidade em relação ao próximo.

Nesse contexto, os argumentos do autor destacam a importância central da presença de uma entidade superior e amistosa na vida espiritual. Isso sugere que, para muitos indivíduos, a percepção de uma força divina benevolente é essencial para sua vivência espiritual, proporcionando conforto, orientação e apoio durante os desafios da vida. Essa presença é vista como um elemento fundamental que nutre e sustenta a espiritualidade de uma pessoa, proporcionando-lhe uma sensação de conexão e proteção em seu caminho. Nas palavras do autor: “Visto que o sentido da Presença de um Poder superior e amigo parece ser o traço fundamental na vida espiritual” (James, 1991, p. 256).

Ademais, no que diz respeito à experiência mística, James enfatiza que ela possui 4 características: 1) Inefabilidade: nesse aspecto, a experiência transcende os limites da linguagem humana, desafiando qualquer tentativa de expressão precisa ou completa. Em outras palavras, as palavras não são capazes de capturar completamente a profundidade do seu conteúdo (James, 1991, p.348); 2) Qualidade no ética: essa característica da experiência mística se refere ao estado de consciência que transcende a compreensão racional e discursiva; há uma percepção interior que vai além do intelecto e da lógica convencional, proporcionando um conhecimento profundo e intuitivo que não pode ser totalmente explicado por meio da

razão (James, 1991, p.348); 3) Transitoriedade: esta característica indica que os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo. Eles são fugazes, são breves momentos de “iluminação” que não podem ser prolongados de modo constante (James, 1991, p.349); 4) Passividade: a vontade do místico é passiva e adormecida, sendo subjugada por uma força superior. O místico é conduzido por uma força transcendente, capaz de orientar suas execuções de gestos e de direcionar sua atenção, resultando em uma sensação de entrega completa (James, 1991, p.349). Portanto, James argumenta que essas 4 características são distintivas o suficiente para identificar um conjunto de estados de consciência tão singulares que merecem uma designação específica. Por conseguinte, ele propõe denominá-los de “grupo místico” (James, 1991, p, 349).

Neste contexto, James argumenta que o fundamento da experiência religiosa mística reside na própria experiência. Ele aponta para o fato de que as experiências místicas, de uma maneira enfática, são uma autoridade para aqueles que os experimentam, pois: “Eles estiveram lá e sabem” (James, 1991, p. 386). Por isso, “o místico é *invulnerável*” (James, 1991 p. 387). Percebe-se, portanto, essa invulnerabilidade do místico, uma vez que sua “verdade” deriva diretamente de uma experiência pessoal e íntima. Ao entrar em contato direto com o divino ou o transcendente, o místico adquire uma autoridade inabalável. Essa vivência íntima e pessoal confere ao místico uma certeza interior que o protege de eventuais críticas ou objeções externas.

Após observarmos a delimitação do que é religião para William James e identificarmos suas tipologias, surgem novamente as questões levantadas no início deste tópico, que podem ser reelaboradas assim: se W. James considera o cerne da religião como uma experiência individual do ser humano em seu estado de solidão, como ele pode acessá-la para descrevê-la? Dado o caráter individual dessa experiência, como estabelecer tipologias? Seria possível reconciliar a singularidade da experiência religiosa, concebidas como experiências individuais, com a necessidade de ramificá-las em suas variedades para fins de estudo ou compreensão?

Por trás deste aparente paradoxo, James delineia todas as suas *Conferências* a partir do pressuposto de que, embora a religião tenha manifestações concretas que são historicamente determinadas, existe um fundo comum compartilhado por todos os seres humanos, na medida em que todos partilhamos de uma mesma razão ou estrutura constituinte da racionalidade. Desse modo, essa estrutura comum permite a identificação de uma base universal na experiência religiosa. Portanto, apesar de parecer paradoxal falar em experiência individual e ao mesmo tempo conceber uma tipologia para ela, essa noção se articula no

âmbito da subjetividade, relacionando o particular dentro de uma estrutura universalmente compartilhada. Para James, haveria na natureza humana uma estrutura capaz de ser concebida como um fundamento universal à experiência religiosa. Nas palavras do autor: “O mundo interpretado religiosamente não é o mundo materialista de sempre com expressão alterada; precisa ter, além do mais, e acima da expressão alterada, uma constituição natural” (James, 1991, p. 469).

Assim, o autor articula a ideia de que o núcleo duro da religião reside na experiência individual em suas múltiplas manifestações, considerando que a descrição ou o discurso sobre essa experiência são aspectos secundários. James enfatiza que a vivência religiosa subjetiva é o cerne da religião. O modo como essa experiência é narrada, descrita ou teorizada não corresponde totalmente à essência daquilo que é vivenciado pessoalmente e, por isso, é uma derivação ou expressão secundária da experiência religiosa individual. Mais diretamente: “a filosofia vive de palavras, mas a verdade e o fato jorram para o interior de nossas vidas de maneiras que excedem a formulação verbal” (James, 1991, p.415). Portanto, para James, a religião é fundamentada na experiência interna e direta do indivíduo, e não nos conceitos ou doutrinas que se desenvolvem a partir dela, pois: “A experiência religiosa, em outras palavras, gera espontânea e inevitavelmente mitos, superstições, dogmas, credos, teologias metafísicas e críticas de um grupo delas pelos adeptos de outro” (James, 1991, p. 395).

No relato das diversas manifestações da experiência religiosa, James delineia uma tipologia que reflete a busca humana por compreender e expressar o que é transcendente. Ele reconhece que essa experiência é, por excelência, profundamente pessoal. De modo fundamental, James diz: “A religião, desse modo, facilita e felicita o que, de qualquer maneira, é necessário; e se ela for o único agente capaz de obter esse resultado, sua importância vital como faculdade humana estará indiscutivelmente demonstrada” (James, 1991, p. 58). Percebe-se que, ao considerar a religião como uma faculdade humana vital, James enfatiza sua capacidade de facilitar e promover o que é necessário para o bem-estar humano. Isso destaca a concepção do autor de que a religião não é, primariamente, uma construção externa, seja cultural ou social, mas uma parte intrínseca da condição humana. Desse modo, a experiência religiosa é compreendida como *um estudo sobre a natureza humana*; essa estrutura, considerada universal, está centrada na noção de “experiência individual”, que se torna a base da estruturação da religião, enquanto as descrições e narrativas religiosas são consideradas como desenvolvimentos secundários que surgem em resposta a essa experiência.

Ao longo deste tópico, percebe-se a centralidade que William James atribui à experiência religiosa individual na estruturação da religião; sua delimitação da religião como

uma vivência pessoal e privada, ancorada na subjetividade, considerando-a uma faculdade humana vital e primária para a constituição da religião. Nesse sentido, as narrativas e descrições religiosas são vistas como secundárias em relação à vivência individual da religião. Além disso, James reconhece as variedades dessa experiência religiosa, destacando que não há um único tipo, mas sim múltiplas manifestações. Como implicação dessas duas questões abordadas pelo autor, percebemos sua conciliação da concepção singular da religião, ao considerá-la uma experiência pessoal, com uma abordagem tipológica da religião, considerando as variedades dessa experiência. Ao conciliar a concepção singular da religião como experiência pessoal com uma abordagem tipológica que reconhece suas variedades, James situa um aspecto fundamental da sua análise: ele delinea suas *Conferências* a partir do pressuposto de que, embora a religião possua manifestações concretas e historicamente determinadas, há uma estrutura comum compartilhada por todos os seres humanos, uma “razão subjetiva” compartilhada. Isso permite a identificação de uma base universal da experiência religiosa em suas múltiplas manifestações, capaz de se colocar como o núcleo duro da religião. Assim, a abordagem de James não ancora a religião como resultante de fenômenos culturais, sociais ou políticos, mas sim como uma parte intrínseca da condição humana, fundamentada na experiência subjetiva individual.

Portanto, a perspectiva de William James se alinha com o paradigma da subjetividade (leia-se também estratégia protetiva), pois sua obra *As Variedades da Experiência Religiosa* delinea a experiência religiosa como uma vivência particular, de foro íntimo, centrada no estado de solidão do indivíduo. Essa abordagem está em consonância com a “estratégia protetiva” da religião, pois, ao enfatizar sua natureza individual, a religião se torna menos suscetível à influência e manipulação externas, preservando assim sua autenticidade no interior humano. Em outras palavras, a experiência religiosa se resguarda de debates e objetificações externas, pois não está baseada em elementos de uma dimensão pública, como história, cultura, política etc., sendo essas esferas secundárias na estruturação da religião, que tem como núcleo a experiência individual.

### **2.3. A imediaticidade da experiência religiosa em Rudolf Otto**

A partir da obra *Das Heilige (O Sagrado)*, de Rudolf Otto, publicada em 1917 durante sua estada em Marburg, pretende-se verificar como o autor constrói sua compreensão subjacente da experiência religiosa. Embora Otto não empregue explicitamente a categoria

“experiência religiosa”, seu esquema de pensamento reflete a compreensão corrente dessa categoria. Será analisada a compreensão de que o núcleo da religião não é determinado por aspectos exógenos, mas surge de si mesmo, sendo intrínseco à natureza humana. O objetivo é examinar a concepção de Otto da categoria do *sagrado* como uma categoria *a priori* e composta tanto pelo aspecto racional quanto o irracional (*Das Irrationale*). Em seguida, será verificado como o autor diferencia esses dois aspectos, fundamentando a experiência religiosa no âmbito do sentimento (*Gefühl*) e da intuição (*Ahnung*), ambos qualitativamente distintos de outras vivências, ressaltando sua singularidade. Esses âmbitos (sentimento e intuição) direcionam a tratativa da questão para a peculiaridade e imediaticidade do fenômeno religioso, que se manifesta como uma experiência pré-hermenêutica, isto é, uma experiência primária que antecede o âmbito linguístico.

Ao adentrar na compreensão do que o autor denomina como *o sagrado*, constata-se que ele o entende como um domínio exclusivamente religioso, descrevendo-o como “uma categoria peculiar” (Otto, 2007, p. 37). *O sagrado* é caracterizado como uma “categoria-complexo plena” (Otto, 2007, p. 86), uma faculdade *a priori* do ser humano, composta por elementos racionais e não-rationais. Estes dois aspectos são descritos nas palavras de Otto do seguinte modo:

Por ‘racional’ na ideia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de ‘o irracional’ (Otto, 2007, p. 97-98).

Iniciemos nossas observações a partir da compreensão do autor sobre o que ele considera racional. Para Otto, o racional se relaciona com a capacidade de conceituar e definir a divindade de maneira clara. Por isso, Otto indica no primeiro capítulo de *O Sagrado* que, no contexto de qualquer ideia teísta de Deus, especialmente a cristã, é crucial que a divindade seja caracterizada de modo compreensível, com atributos como “espírito, razão, vontade, intenção, boa vontade, onipotência, unidade da essência, consciência e similares” (Otto, 2007, p.33). Esses atributos devem ser compreendidos como aspectos racionais, isto é, elaborados em termos conceituais, que, no ser humano, são limitados, mas, na divindade, são considerados absolutos. Esses conceitos são claros e sujeitos à análise racional, podendo ser bem definidos e elaborados. Portanto, se considerarmos racional um objeto que pode ser pensado claramente, esses aspectos da divindade descritos por esses atributos devem ser vistos como racionais. Em síntese, o aspecto racional refere-se à dimensão na qual a experiência

religiosa é articulada de modo lógico, discursivo e conceitual, visando à compreensão dessa vivência.

Desse modo, ao contrário do que a sua ênfase no irracional poderia levar a pensar, Otto não nega os aspectos racionais; ao contrário, ele os destaca logo no início de sua obra. Para Otto, a religião, especialmente a cristã (Otto, 2007, p.33), é também constituída pelo âmbito racional, isto é, por conceitos definidos e bem elaborados. Para corroborar com essa afirmação, podemos mencionar outra obra de Otto, publicada antes de *O Sagrado*. Em *A Filosofia da Religião baseada em Kant e Fries*, de 1909, Otto explicita que “toda religião constrói para si uma metafísica primitiva” (Otto, 1931, p. 91). Ou seja, todas as tradições religiosas, em alguma medida, desenvolvem uma estrutura básica de crenças para entender e explicar a realidade. Assim, essa “metafísica primitiva” é fundamental para fornecer as bases teóricas e filosóficas que articulam a fé e as práticas religiosas. Em outros termos, a construção e elaboração conceitual é um processo inerente a todas as religiões, refletindo uma necessidade humana de dar sentido ao transcendental através de conceitos claros e, em alguma medida, compreensíveis.

Portanto, percebemos que, para Otto, o aspecto racional está presente em todas as religiões. No entanto, as construções racionais que encontramos nas tradições religiosas, frequentemente referidas por Otto como “metafísica” em sua obra de 1909, surgem após a experiência religiosa, isto é, são secundárias. Isso nos leva a entender que a experiência religiosa possui um aspecto mais profundo e um núcleo fundante que não é racional nem antirracional, pois não se trata de uma oposição ao racional. Assim, somos conduzidos a verificar o âmbito irracional da experiência religiosa.

Os aspectos irracionais, por sua vez, constituem-se de sentimentos profundos de transcendência e experiências que escapam ao entendimento conceitual e lógico. Essas vivências tocam o “indescritível”, e, por isso, “a categoria do sagrado contém um elemento absolutamente especial” (Birck, 1993, p. 24). Portanto, o aspecto irracional preserva uma dimensão que é inacessível ao pensamento racional/conceitual. Já no subtítulo de sua obra, Otto nos dá pistas de que o aspecto irracional será central, ao incluí-lo como fundamental para a noção do divino e sugerindo sua interação com o aspecto racional: “os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional”. Ressalta-se que o irracional não se opõe ao racional, pois não seria uma atitude antirracional, mas se refere ao aspecto da experiência religiosa que escapa ao pensar conceitual, em que o racional não consegue compreender claramente. Esse aspecto não-racional é constituído por um “experienciar distinto” que é

impronunciável (*árreton*) e/ou indizível (*ineffabile*), isto é, situado para além da capacidade de expressão (Otto, 2007, p. 59).

Portanto, é no aspecto irracional que o fenômeno religioso transcende os limites da linguagem conceitual direta; esse aspecto do sagrado é distinto, inacessível e diz respeito ao sentimento que Otto concebe como “irredutível a qualquer outro” (Otto, 2007, p.97). Neste sentido, Otto situa a experiência religiosa para além e aquém do pensamento lógico e conceitual: para além, pois não se limita às expressões conceituais; para aquém, pois antecede os conceitos e suas mediações, sendo, assim, uma experiência imediata. Destarte, Otto rejeita categoricamente qualquer tentativa de derivar a religião de outras áreas. À vista disso, a religião não se fundamenta em aspectos externos, como dogmas, moral, ética ou estética, embora possa produzir essas instâncias, mas em vivências que transcendem o aspecto racional. Em outros termos, para Otto, o fenômeno religioso é uma experiência *apriorística*, isto é, que precede pressupostos. Por isso, a vivência religiosa não é ensinável, mas está disponível para todo ser humano, “como tudo aquilo que provém do espírito” (Otto, 2014, p. 39), aguardando apenas ser despertada.

Nesse contexto, podemos nos perguntar: como Otto aborda a interação entre o aspecto racional e o irracional na experiência religiosa? Por conseguinte, de que modo ele delinea o núcleo da vivência religiosa em sua obra?

Ao perscrutar o fundamento da religião, Otto reconhece a dificuldade em definir essa experiência, sugerindo que, sem tê-la vivenciado, é difícil compreendê-la. A descrição, portanto, só pode ser feita com base nos efeitos provocados por aqueles que vivenciaram o fenômeno religioso (Otto, 2007, p. 38). Nesse sentido, o livro de Otto tem um caráter evocativo, visando despertar uma experiência religiosa no leitor. Para exemplificar, o capítulo 3, intitulado “*O sentimento de criatura*” como reflexo da numinosa sensação de ser objeto na *autopercepção* começa com um convite ao leitor: “Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa”. Além disso, o autor adverte: “Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo” (Otto, 2007, p. 40).

Essa passagem sublinha a intenção de Otto de despertar e proporcionar ao leitor uma compreensão de que a experiência religiosa é um fenômeno singular. A partir dessa perspectiva, observa-se que Otto valoriza a dimensão experiencial da religião, em que a experiência é vivenciada primordialmente não pelo aspecto conceitual, mas pela vivência direta, pessoal e profunda. Assim, o aspecto irracional é delineado como basilar, pois embora o aspecto racional/conceitual ofereça uma estrutura teórica, ele não é suficiente para abranger o fenômeno religioso em sua essência. O âmbito irracional, portanto, se torna fundamental

para situar a profundidade da vivência religiosa em uma dimensão impenetrável, que é experimentável, mas não é conceituável.

Neste contexto, observa-se que existe em Otto uma dicotomia entre experiência e expressão. O núcleo da experiência religiosa não pode ser expressa por meio de conceitos, sendo, assim, denominada de “inefável”. Em outras palavras, o que é vivido no âmbito da experiência religiosa não pode ser totalmente transmitido por palavras, pois sua essência reside naquilo que é intrinsecamente indescritível (âmbito não-racional). Essa dicotomia entre experiência e expressão ressalta uma tensão fundamental na abordagem de Otto: enquanto a experiência religiosa é um fenômeno peculiar, sua expressão verbal está condenada a ser insuficiente para transmitir a profundidade e a singularidade deste fenômeno. Neste percurso, nota-se que o “inefável” é recorrido para conceber a experiência religiosa como uma experiência que transcende as capacidades linguísticas/conceituais. O autor argumenta que essa experiência é tão profunda, tão sublime e tão além da compreensão racional que é inexequível descrevê-la com palavras, sendo “totalmente indizível” (Otto, 2007, p.98). Além disso, sua peculiaridade e distinção em relação a outras experiências são percebidas pelo fato de que qualquer tentativa de se referir a ela será sempre incompleta e imprecisa. Desse modo, o aspecto irracional da experiência religiosa não indica uma falta de sentido, mas sim algo que transcende a razão puramente lógica e conceitual.

A experiência religiosa envolve sentimentos profundos e um senso de conexão direta com algo maior do que o próprio indivíduo, algo que não pode ser totalmente explicado ou compreendido pelos aspectos racionais humanos. Isso implica que, por um lado, temos as expressões da religião, que são secundárias e posteriores à vivência religiosa; por outro lado, a vivência religiosa é um fenômeno originário que não é constituído pelas palavras. À vista disso, podemos considerar que a experiência religiosa, conforme entendida por Otto, é pré-hermenêutica. Isso significa que essa experiência precede qualquer tentativa de interpretação ou expressão verbal. Nas palavras de Otto, trata-se de “um evento tanto singular, que por sua profundidade foge à interpretação inteligente” (Otto, 2007, p. 97). Com efeito, a vivência religiosa não depende da linguagem para sua existência ou validade.

Porém, considerando que o âmbito irracional é pré-conceitual, como Otto sustenta essa fundamentação para articular a experiência religiosa em sua natureza intrínseca? O aspecto irracional mantém sua irredutibilidade ao reconhecer que a categoria do sagrado, em seu âmbito não-conceitual, possibilita uma experiência direta. Essa experiência é articulada no âmbito do sentimento (*Gefühl*) e, fundamentalmente, da intuição (*Ahnung*) como fontes originárias da experiência religiosa (Otto, 2007, p. 150).

Para Otto, o âmbito do sentimento (*Gefühl*) é “pré-conceitual e supraconceitual, mesmo assim cognitivo” (Otto, 2007, p.45). Esse sentimento não está determinado pelo âmbito racional, lógico ou conceitual; ele, sendo qualitativamente distinto, é capaz de possibilitar uma experiência religiosa direta e profunda, que transcende o campo linguístico. O sentimento é um modo de cognição, e não meramente emoção, estado afetivo ou sensação. O âmbito do sentimento é distinto das respostas psicológicas e fisiológicas a eventuais estímulos. O sentimento pode conhecer o objeto da religião, mesmo que esse entendimento não possa ser expresso conceitualmente, devido às limitações da nossa capacidade de expressão. Em outros termos, o sentimento é um elemento preexistente, pois não necessita de mediação racional ou conceitual para existir. Igualmente, ele é supraconceitual, uma vez que não se restringe à expressão linguística, mas se mantém como um núcleo de conhecimento cognitivo que acessa diretamente o “objeto religioso”, permitindo uma experiência profunda e imediata.

Nota-se que Otto segue o caminho traçado pela tradição protestante<sup>18</sup>, fortemente influenciada por Schleiermacher<sup>19</sup>, que busca resguardar uma dimensão da religião que transcende o alcance do pensamento racional e conceitual, sendo este aspecto fundante e capaz de conferir autonomia à religião. É importante perceber que esses dois modos de abordar a experiência religiosa (Schleiermacher e Otto), embora tenham suas especificidades, continuam a se fundamentar no âmbito subjetivo e são inacessíveis ao método científico, pois não se sujeitam à influência direta de fatores externos como elementos constituintes da religião. No caso de Otto, isso ocorre devido à natureza irracional da experiência religiosa. Isso corrobora a compreensão de que a base da religião não se encontra no âmbito da objetividade, ou seja, na natureza do mundo, mas sim na natureza humana.

---

<sup>18</sup> No contexto da tradição protestante, é importante ressaltar que Lutero representa uma grande influência para Otto. A compreensão de Deus em Lutero não é primordialmente de base teórica ou doutrinária, mas fundamentalmente existencial. Há um relacionamento direto e vital entre o ser humano e Deus, no qual a fé antecede todos os aspectos externos (Mendonça, 1999, p. 78). Em *O Sagrado*, Otto demonstra claramente a influência de Lutero ao citar sua perspectiva de que “ter um Deus não é outra coisa senão confiar nele de todo o coração” (Otto, 2007, p. 136). Essa menção ressalta a importância e a precedência da fé, que fundamenta a experiência direta do ser humano com Deus. Em outra passagem, Otto destaca uma menção complementar de Lutero: “Não se pode entender Deus, mas a gente o sente” (Otto, 2007, p. 172). Essa citação demonstra uma relação fundamentada no sentimento, em vez de um entendimento baseado na racionalidade ou conceitos. Ademais, é importante salientar que Otto realizou sua tese de doutorado sobre as concepções do Espírito Santo em Lutero no ano de 1898.

<sup>19</sup> É válido mencionar que Otto fez a edição e apresentação da edição dos 200 anos do texto *Discurso Sobre a Religião* de Schleiermacher, perfazendo mais de quarenta páginas (*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 6 ed. Göttinge: Vandenhoeck e Ruprecht, 1966). Nessa apresentação, alguns dos comentários de Otto parecem antecipar algumas ideias presentes em *O Sagrado*.

Já o âmbito da intuição (*Ahnung*) está associado a Jakob Friedrich Fries (1773-1843) e se refere a uma “percepção” intuída que possui um caráter distinto de outros sentimentos. Nesse contexto, o âmbito da intuição estabelece uma relação direta e um entendimento sem mediação entre “o espaço-tempo e o imutável-eterno” (Pieper, 2018, p. 139). Isso implica que podemos “conhecer o eterno dentro do finito” (Minney, 1990, p.505). Portanto, é um tipo de conhecimento que possibilita a apreensão do eterno no contexto temporal. Desse modo, Otto combina as influências de Schleiermacher e Fries ao afirmar que o sentimento (*Gefühl*) não é apenas um *sentimento de dependência*, mas um conhecimento intuído imediato (*Ahnung*), isto é, sem mediações (Almond, 1983, p. 59). Trata-se de um “pressentimento”, algo preexistente, um aspecto intrínseco que não é derivado de algo, e sim primordial e originário. Nas palavras do autor: “É um fenômeno isolado, de validade isolada, que não pode ser sistematizado nem inserido num raciocínio lógico – ele seria violentado ao se tentar fazê-lo” (Otto, 2007, p. 125). Assim, Otto ressalta a apreensão direta da manifestação intuitiva, um evento legítimo que não deve ser forçado a se conformar à abordagem lógica ou à razão analítica.

Desse modo, o âmbito da intuição delineado por Otto se refere a um conhecimento não mediado, uma relação que se estabelece entre a natureza humana e Deus (Dole, 2004, p.392). Para Otto, a *Ahnung* antecede os aspectos racionais da religião, que se fundam neste elemento não-racional (Souza, 2018, p. 28). Portanto, o âmbito da intuição diz respeito a uma apreensão direta de uma realidade tremenda, fascinante, majestosa e poderosa que busca ser expressa. É uma espécie de “autopercepção” que transcende o âmbito racional/conceitual (Otto, 2017, p. 183). É importante observar que do *sentimento de dependência absoluta* (Schleiermacher) passa-se ao sentimento do *numinoso* de Otto. Enquanto o sentimento de *dependência absoluta* é um “incidente mais imediato”, o sentimento do *numinoso*, embora não apresente mediações objetivas, é um fecho intuitivo e reativo à força fascinante que é capaz de despertar e tornar a experiência religiosa possível. Ademais, é importante observar que, apesar de Otto não se apropriar da categoria de “*sentimento de dependência absoluta*” de Schleiermacher, ele não deixa de situar o fenômeno religioso no âmbito da subjetividade. Assim, para Otto, o fenômeno religioso é uma ocorrência intuitiva proveniente do âmago da alma, surgindo como “reflexo na psique” (Otto, 2007, p. 42).

Neste percurso, após afirmar que o termo *sagrado* (*Heilig*) corresponde em hebraico (*qadôsh*), latim (*sanctus*) e grego (*hagios*), Otto cunhou o termo *numinoso*<sup>20</sup> para se referir à

<sup>20</sup> Otto menciona ter introduzido o termo *numinoso*, no entanto, em uma nota de rodapé (nota 17), reconhece ter descoberto posteriormente o uso anterior deste termo por Calvino e Zinzendorf (Otto, 2007, p. 38).

qualidade irracional da experiência religiosa. Essa experiência transcende o entendimento conceitual e é uma categoria “totalmente *sui generis*” (Otto, 2007, p.38). Neste sentido, embora a experiência religiosa escape do pensar conceitual, ela não escapa do “sentimento intuído”. Assim, Otto articula o aspecto irracional com a experiência do *numinoso*. Conforme nos aponta Humberto Araújo Quaglio de Souza, o *numinoso* é uma terminologia peculiar que não é apreensível pelos conceitos, pois é “essencialmente misteriosa”. Humberto indica que basta à religião construir para si “uma metafísica com base naquilo que é causado pela experiência da *causa sui*, que é condicionado pela experiência do incondicionado numinoso” (Souza, 2013, p. 42). Desse modo, o *numinoso* fundamenta toda a vivência religiosa e a mantém além do alcance dos conceitos (âmbito racional). Portanto, o *numinoso* é uma força que condiciona a experiência religiosa, mas ele próprio permanece incondicionado, ou seja, não é limitado ou definido por nada além de si mesmo.

Neste âmbito, Ann Taves situa a posição de Otto ao destacar a experiência religiosa centrada na categoria *a priori* do sagrado como o cerne do cristianismo e, por extensão, o cerne de todas as outras religiões. Otto busca explicar a essência de todas as religiões ao considerar um esquema *a priori*<sup>21</sup> da experiência religiosa, sem ignorar os aspectos socioculturais de cada tradição, mas abordando-os de maneira derivada. Ele enfrenta o desafio de relacionar essa categoria com os elementos concretos socioculturais. Embora Otto se esforce para articular como a religião se fundamenta na categoria *a priori* e, por conseguinte, sua relação com os elementos empíricos, a questão central é se ele consegue fazê-lo de maneira satisfatória, isto é, se consegue integrar esse “paradigma kantiano” com as dimensões objetivas da experiência religiosa. É importante destacar que Otto não vê o sagrado como algo independente das tradições culturais específicas, mas como uma condição de possibilidade para a experiência concreta da religião; de modo categórico, o sagrado é condição de possibilidade da experiência religiosa. À vista disso, as características da experiência religiosa e seus âmbitos racionais e irracionais são posicionadas como o cerne tanto do cristianismo

---

É importante mencionar que o termo *numinoso* em Otto é complexo e polissêmico. Ele se refere tanto à qualidade irracional quanto designa aquilo que desperta a categoria *a priori* do sagrado.

<sup>21</sup> Esse esquema *a priori* é de matriz kantiana e diz respeito “a condição universal unicamente sob a qual as coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral” (CRP AA 5:181). Assim, o âmbito empírico (*a posteriori*) depende dos elementos não empíricos (*a priori*), que funcionam como condição de possibilidade para que os conhecimentos sensíveis sejam reconhecidos, em suas qualidades, como conhecimentos objetivos (Zöller, 1989, p. 222). Destarte, a mente humana possui formas estruturantes do entendimento que permitem a apreensão e a organização da experiência empírica. O importante é notar que, para que possamos ter conhecimento empírico, é necessário que haja formas *a priori* de intuição (como o espaço e o tempo) e categorias do entendimento (como causalidade) que estruturam e organizam a experiência (*Erfahrung*).

quanto de todas as outras religiões, compreendendo-se como uma dimensão intrínseca à natureza humana, de abrangência universal e situada no âmbito inacessível ao pensamento racional (lógico e conceitual). Neste contexto, Otto introduz a dimensão do *mistério*<sup>22</sup> (*Geheimnis*), em que a experiência religiosa “permanece na indestrinçável escuridão da experiência não-conceitual” (Otto, 2007, p. 98).

Para delinear a experiência religiosa em uma dimensão distinta, peculiar e além do alcance da razão humana, Otto aponta que: “O mistério religioso, o *mirum autêntico*, é (possivelmente em sua melhor formulação) o ‘*totalmente outro*’, o *thâteron*, o *anyad*, o *alienum*, *aliud valde*, o estranho e o que causa estranheza, que foge do usual, entendido e familiar” (Otto, 2007, p. 58). Assim, o “totalmente outro” ou o “absolutamente diferente” se refere àquilo que foge do usual, entendido e familiar, sublinhando a necessidade de uma abordagem simbólica. Esse conceito não visa determinar ou definir o objeto da experiência religiosa, mas de “conduzir o sujeito à percepção intuitiva” (Souza, 2013, p.44). Percebe-se que o autor ressalta a singularidade do fenômeno religioso, ressaltando a sua natureza incompreensível, que transcende qualquer tentativa de categorização.

Neste contexto, a Ciência da Religião não pode aspirar a compreender completamente este fenômeno em sua essência, na medida em que ela se utiliza de conceitos e intelecto racional. Em vez disso, deve reconhecer os limites da compreensão racional de seu objeto de estudo. Assim, “Otto leva a racionalidade ao seu limite, como alguém que pretende mergulhar no oceano e atingir o ponto mais fundo que seus instrumentos podem suportar” (Souza, 2013, p. 45). Com efeito, Otto situa a experiência religiosa no fundamento da alma (*Seelengrund*), uma dimensão que a racionalidade e os conceitos não são capazes de abarcar. Ele descreve essa dimensão como “algo último e supremo na nossa natureza” (Otto, 2007, p. 75).

Nota-se que o âmbito do mistério pode ser tangenciado apenas pelo sentimento intuído, porém essa “experiência misteriosa” permanece além do alcance da compreensão racional, na medida em que ela ocorre e permanece dentro dessa esfera de impenetrabilidade da experiência não-conceitual. Em outros termos, mesmo que o âmbito do sentimento intuído vivencie os mistérios da experiência religiosa, essa experiência permanece envolta em uma aura de desconhecimento que está para além da capacidade humana de categorizá-la ou

---

<sup>22</sup> A experiência designada de *mysterium tremendum* refere-se à força sobrenatural que reside no âmbito do não-racional e, por isso, para Otto, não pode ser explicitada em conceitos claros/racionais (Otto, 2007, p. 44). Igualmente, Otto usa o termo *mysterium* para descrever um aspecto do *numinoso*, sendo que este termo mistério frequentemente vem acompanhado do adjetivo *tremendum*. Segundo Otto, este adjetivo não é apenas uma “explicação [analítica] do que vem a ser *mysterium*, e sim predicado sintético [atribuído, não necessariamente inerente] do mesmo” (Otto, 2007, p. 56).

compreendê-la. Ou seja, o não-racional, o não-conceitual e o não-lógico são colocados como basilares na estruturação da experiência religiosa, em que o mistério se torna a justificativa que permeia a conexão entre ser humano e divino, em que este permanece em sua qualidade “incomensurável” (Otto, 2007, p. 59).

Neste percurso, a problemática pungente que se coloca é: ao considerar que a experiência religiosa está enraizada em algo inacessível e na dimensão do mistério, pode-se argumentar que essa abordagem torna a Ciência da Religião um campo intrinsecamente problemático. Afinal, a ciência se fundamenta na observação e análise de fenômenos que são observáveis e mensuráveis. Como explicar que tanto se tenha escrito e falado sobre religião, se seu núcleo é considerado pré-conceitual? Ou, se a essência da religião está além da compreensão racional e da linguagem, como Otto pode, ainda assim, escrever um livro inteiro sobre algo que supostamente precede e transcende a capacidade conceitual? Em síntese, como o autor reconcilia essa abordagem pré-hermenêutica com os estudos sobre religião, que dependem de conceitos?

Embora o objeto permaneça na “indestrinçável escuridão da experiência não conceitual”, ele pode ser “insinuado pela partitura dos ideogramas interpretativos” (Otto, 2007, p. 98). Neste sentido, os ideogramas interpretativos são símbolos, metáforas, imagens, emblemas, alegorias ou ilustrações que tentam representar o seu objeto transcendente. Eles não são descrições exatas, mas sim aproximações simbólicas que permitem ao indivíduo captar uma ideia ou sensação do que está além do entendimento racional. Desse modo, para abordar a experiência religiosa, Otto sugere que a referência indireta pode ser realizada por meio de ideogramas e através de comparações com outras experiências que, embora pertencentes a outras naturezas, oferecem uma compreensão do que ocorre na vivência religiosa em sua singularidade. Esse é um modo que possibilita estudar ou se referir à experiência religiosa de modo que sua especificidade e particularidade sejam preservadas, evitando a diluição do seu caráter único.

Ao introduzir o conceito dos ideogramas, Otto aponta que, por um lado, a experiência religiosa é, em sua profundidade, não-conceitual e escapa a qualquer categorização. Por outro lado, é possível comunicar algo dessa experiência por meio de representações ideográficas. Em outras palavras, a essência da experiência religiosa permanece “inefável”, mas as alusões indiretas oferecem meios de sugerir e abordar esse fenômeno religioso. Assim, a “partitura dos ideogramas interpretativos” posiciona os conceitos como elementos secundários que, embora imperfeitos, permitem a discussão sobre o que é fundamentalmente intransmissível por conceitos. Isso evidencia que a ciência está “condenada” a expressar as coisas em

conceitos; embora os conceitos tenham suas limitações, são indispensáveis para tratativa do fenômeno religioso. Por isso, apesar de Otto conceber o âmbito irracional da experiência religiosa para além das limitações conceituais, ele sugere a utilização de ideogramas (alusões indiretas) para expressar e buscar compreender essa experiência. Como afirma Frederico Pieper: “Uma vez que é inefável e muito particular, o modo pelo qual se tem acesso a ele são as alusões indiretas dos símbolos e ideogramas ou os resultados das esquematizações” (Pieper, 2018, p.147).

Nas palavras de Otto:

O irracional nesse sentido coloca-nos diante de determinada tarefa, qual seja, de não sossegar-mos com sua mera constatação, abrindo as portas ao capricho e ao palavrono entusiasta, mas de, mediante ideogramas, descrever seus aspectos da forma mais aproximada possível para assim firmar com ‘sinais’ duradouros aquilo que flutuava em oscilante aparição do mero sentimento, e chegar a uma discussão unívoca e de validade geral, formando ‘doutrina sadia’, que apresente estrutura firme e busque validade objetiva, ainda que opere apenas com símbolos conceituais em vez de conceitos exatamente correspondentes (Otto, 2007, p.98-99).

Diante da constatação do caráter não-conceitual do irracional, os ideogramas desempenham uma função importante, pois servem como meios de expressão que permitem evocar e comunicar aspectos da experiência religiosa. Assim, os ideogramas transformam o que inicialmente é uma aparição instável em “sinais” duradouros, possibilitando uma discussão mais estruturada e a formação de uma “doutrina sadia” que estrutura a experiência religiosa de modo coerente. Embora os ideogramas não correspondam exatamente ao processo de racionalização do que é irracional, eles fornecem uma base interpretativa sólida. Como ressalta Otto: “trata-se de não racionalizar o irracional, o que é impossível, mas de captá-lo e fixá-lo em seus aspectos” (Otto, 2007, p. 99). Otto reconhece a impossibilidade de racionalizar completamente o irracional, um aspecto que está além dos limites da lógica e da conceitualização estrita. O que ele propõe, em vez disso, é uma tentativa de indicar o irracional em seus aspectos mais representáveis.

À vista disso, o autor delinea sua abordagem sobre os meios de expressão do fenômeno religioso, diferenciando entre meios diretos e indiretos. Otto observa que, no caso dos meios diretos, “a rigor nem é possível transmiti-lo, uma vez que não é ensinável, mas apenas despertável no espírito”. Ele reconhece que a transmissão dessa vivência através de “meras palavras” é particularmente inadequada, pois “elas nunca indicam positivamente o objeto”. Neste contexto, Otto menciona o fato de que as referências: “O invisível, o eterno (atemporal), o sobrenatural, o supramundano, se trata de meros ideogramas para os peculiares conteúdos do sentimento” (Otto, 2007, p. 100). Percebe-se que as referências funcionam como

representações simbólicas que apontam para os aspectos profundos da experiência religiosa. Assim, Otto aponta que, apesar de sua utilidade como recurso interpretativo, esses ideogramas são limitados, pois não podem oferecer uma representação exata ou completa da experiência religiosa vivenciada.

Com efeito, Otto direciona a discussão para os meios de expressão indireta. O autor menciona um primeiro meio, considerado mais primitivo e, progressivamente, reconhecido como deficiente, descrito como “o temível, horrível, até mesmo repugnante” (Otto, 2007, p. 102). Esse meio está associado ao sentimento de receio religioso. Neste contexto, Otto faz referência às imagens bizantinas antigas como um exemplo desse tipo de expressão indireta. Essas imagens, com suas representações intensas são vistas como um meio inicial de evocar a vivência religiosa. Em um nível mais elevado, Otto faz referência ao conceito de “o grandioso ou excelso” (Otto, 2007, p. 102), que encontra sua forma suprema no livro de Isaías, capítulo 6, em que o “excelso” é descrito como “o trono, elevado”. Este tipo de expressão evoca a grandeza e a magnificência do fenômeno religioso, elevando a percepção deste fenômeno para um sentimento sublime. Por conseguinte, o autor também aborda o conceito de milagre, citando Goethe e afirmando que “o milagre é o filho dileto da fé” (Otto, 2007, p. 103). Ao utilizar esta metáfora, Otto ilustra como os milagres são entendidos como resultados diretos e apreciados da fé, isto é, a fé é a matriz que possibilita os milagres, e estes, por sua vez, fortalecem e validam a fé.

Otto também aborda o conceito de “legitimamente misterioso”, que vai além do mero incompreendido. Ele questiona, por exemplo, como se pode explicar que expressões antiquadas e opacas da *Bíblia* e do hinário, como *aleluias*, *Kirieleis* e *selás*, cuja linguagem é bastante estranha e muitas vezes incompreensível, não apenas preservem a devoção, mas a reforcem (Otto, 2007, p. 104). Neste sentido, o poder do “legitimamente misterioso” reside em sua capacidade de evocar um sentimento de reverência e maravilha. Essas expressões “misteriosas”, apesar de (ou devido à) sua obscuridade, contribuem para o fortalecimento da devoção, ao conectar os fiéis com um sentido mais profundo e transcendente do evento religioso. Além disso, Otto considera a arte, destacando-a como “o mais eficiente meio de representar o numinoso” (Otto, 2007, p. 105). Ele menciona diversas formas de expressão artística, incluindo sequências de gestos, sonoridade, arte ornamental, símbolos e emblemas. Otto enfatiza o “caráter especial desse elemento mágico” (Otto, 2007, p. 104), sugerindo que esses elementos artísticos têm a capacidade única de comunicar o *numinoso* de maneira impactante. Portanto, através da arte, o *numinoso* pode ser vivenciado e apreciado de um modo que transcende as limitações das palavras e dos conceitos racionais.

Neste percurso, é importante observarmos que: “Otto chama essas noções que esquematizam o *numinoso* de ideogramas” (Souza, 2013, p. 43), utilizando conceitos como “vazio” e “nada” para se referir aos “ideogramas numinosos do totalmente outro” (Otto, 2007, p. 61). Esses conceitos, embora não estabeleçam uma definição precisa da experiência religiosa, têm a capacidade de orientar o indivíduo para uma autopercepção intuitiva deste acontecimento. No entanto, quando usados para despertar uma experiência religiosa, especialmente através das práticas meditativas de uma tradição espiritual específica, eles servem para evocar um aspecto da experiência que transcende a definição conceitual.

Diante do que foi dito, podemos citar como exemplo o conceito de “vazio” (*śūnyatā*) no zen budismo, que é fundamental para a meditação. Esse conceito permite aos praticantes uma compreensão intuitiva da verdadeira natureza da realidade, a qual não pode ser totalmente capturada por palavras ou definições. Igualmente, na tradição taoísta, o “não-agir” (*wú wèi*) é um conceito central que, quando explorado através da meditação e da contemplação, visa levar o praticante a uma experiência que transcende a definição conceitual. Esses exemplos demonstram como termos que inicialmente parecem abstratos podem ser *meios* para evocar uma experiência intuitiva.

Destarte, na tradição cristã, o objeto de reverência é simbolizado pelo ideograma “Deus”, que representa o Ser Supremo e encapsula as qualidades essenciais atribuídas a Ele (Souza, 2013, p.50). Assim, ao utilizar o termo “Deus”, a tradição cristã busca transmitir a ideia de um Ser transcendente que está além da compreensão humana, mas cujas qualidades são sinalizadas por esses atributos divinos. Esse ideograma funciona como um ponto de referência para a compreensão da divindade dentro do contexto cristão, refletindo atributos como onipotência, onisciência e onipresença. Portanto, o ideograma “Deus”, apesar de sua transcendência, torna-se basilar para evocar a experiência religiosa no contexto cristão, sinalizando o Ser Supremo, que representa o principal objeto de fé.

Sem a intenção de se aprofundar nas nuances dos meios de expressões indiretas mencionados, uma vez que a expressão direta não é a mais sugerida para evocar o fenômeno religioso, conforme discutido anteriormente, é importante notar que Otto busca demonstrar como diversas formas de expressão, sejam elas consideradas mais primitivas ou elevadas, servem como meios indiretos para abordar a percepção da experiência religiosa. Em outras palavras, tanto as expressões rudimentares quanto as sofisticadas desempenham papéis significativos na comunicação da experiência religiosa, capazes de evocar diferentes perspectivas e intensidades na compreensão deste fenômeno. No entanto, elas não conseguem capturar aquilo que permanece inacessível ao âmbito racional, sendo a dimensão irracional a

única capaz de abrigar o mais profundo deste fenômeno religioso. Desse modo, Otto consegue conciliar os aspectos racional e irracional que permeiam a experiência religiosa. Ele indica que, se por um lado o aspecto racional é limitado e secundário, os ideogramas desempenham um papel intermediário; eles esquematizam a experiência religiosa, mantendo o âmbito irracional resguardado.

Diante do que foi abordado, podemos perceber que a perspectiva de Otto se alinha com o paradigma da subjetividade (ou estratégia protetiva). Otto situa o fenômeno religioso além do âmbito objetivo, considerando-o como uma categoria *a priori*, ou seja, algo que não se encontra na objetividade do mundo, mas sim na natureza humana. Embora o autor reconheça a importância do âmbito racional (conceitual) para a elaboração da religião, ele considera esse aspecto secundário e limitado. Neste itinerário, o âmbito irracional, intuído em todas as suas manifestações, é capaz de abranger o mais profundo da experiência religiosa, uma experiência distinta e indizível, situado além da capacidade de expressão verbal. De modo mais categórico, a experiência religiosa é, fundamentalmente, um conhecimento intuído e imediato. Assim, a linguagem não é entendida como constitutiva da experiência religiosa, mas como um elemento derivado. Em outros termos, a linguagem não medeia a experiência, mas é utilizada como recurso simbólico subsequente por meio de ideogramas e comparações com outras experiências, mesmo que de naturezas distintas. Isso permite estudar ou abordar a experiência religiosa de modo a preservar sua especificidade. Com efeito, reforça-se a dicotomia entre experiência religiosa e sua expressão linguística

Destarte, Otto preserva a essência da experiência religiosa ao considerá-la como uma vivência pré-hermenêutica, ou seja, que precede o campo linguístico e ocorre antes de qualquer tentativa de interpretação ou conceitualização através da linguagem. Como esse fenômeno não é mediado por construções linguísticas ou objetivas, ele se torna menos suscetível à influência externa que poderia distorcer, desvirtuar ou reduzir sua natureza. Portanto, Otto corrobora a estratégia protetiva, tanto por preservar a integridade e profundidade da experiência religiosa quanto manter seu conhecimento primordial e originário, que é intuitivo e não derivado de outros domínios de entendimento, pois “a religião começa consigo própria e já atua em seus estágios preliminares” (Otto, 2007, p.169).

## 2.4. A natureza universal da experiência religiosa em Joachim Wach

A partir das obras *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian* (1951) e *The Comparative Study of Religions* (1958), de Joachim Wach, especialmente dos capítulos *Universals in Religion* e *The Nature of Religious Experience*, pretende-se verificar como o autor constrói seu argumento a partir da compreensão de que, por trás da experiência religiosa e de suas diversas expressões, existem aspectos universais; mais precisamente, existe uma estrutura subjacente universal que permeia tanto a experiência religiosa quanto suas expressões. À vista disso, observar-se-á como Wach sistematiza esse princípio formal universal da experiência religiosa, que se fundamenta na resposta do ser humano ao encontro com a realidade última, da qual emergem símbolos, mitos, ritos e doutrinas. Será importante perceber que Wach, por um lado, avança em relação às abordagens anteriores ao dimensionar de modo mais explícito a natureza da religião no contexto público e no âmbito compartilhado. O autor aborda as manifestações expressivas e linguísticas dessa experiência, correlacionando-as com suas dimensões teóricas, práticas e sociológicas. Por outro lado, ele se baseia em critérios previamente estabelecidos sobre a natureza da experiência religiosa, considerando-a como um fenômeno universal com elementos intrínsecos bem definidos. Assim, ao abordar a estrutura universal da experiência religiosa e ao estabelecer seus critérios de forma prévia, percebe-se que a linguagem não é considerada constitutiva dessa experiência, mas sim como uma expressão que reflete a natureza universal da própria experiência religiosa.

Em um primeiro momento, é importante situar que o termo Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*, “*Study of Religions*/ “*Science of Religion*”) foi traduzido como História da Religião (*History of Religion*) em algumas passagens das obras de Joachim Wach<sup>23</sup>, o que ocorre também em outros textos de diferentes autores. Isso se deve ao fato de que, na transição do século XIX para o século XX, não havia uma uniformidade terminológica. Nesse período, eram comuns nomenclaturas como História da Religião, Religião Comparada, e, no século XX, Fenomenologia da Religião, para se referir ao que hoje, no Brasil, como no

---

<sup>23</sup> De modo a exemplificar, podemos citar o texto de habilitação de Joachim Wach, de 1924, intitulado *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (*Ciência da Religião: Prolegômenos para sua Fundamentação Teórico-Científica*). Essa obra foi traduzida para o inglês como a primeira parte do livro *Introduction to the History of Religion* (1988). Neste contexto, é importante destacar que Wach não se refere apenas a um ramo da história ou à introdução à história da religião; em vez disso, ele aborda a religião a partir de uma perspectiva teórica, prática e sociológica, considerando a Ciência da Religião como um campo de conhecimento legítimo e dedicado ao estudo do fenômeno religioso em sua totalidade.

departamento de pós-graduação de Juiz de Fora- MG, é denominado Ciência da Religião<sup>24</sup>. Esta área de estudos sobre as religiões se legitima tanto do ponto de vista sistemático, ou seja, em abordagens teóricas, como teológicas ou filosóficas, concentrando-se em aspectos conceituais e interpretativos de forma coerente, quanto de uma perspectiva empírica, que abrange estudos históricos, culturais ou sociológicos, focando na observação direta, em dados evidentes e na análise das práticas religiosas. No contexto em que estamos, o ponto fundamental é perceber que Joachim Wach não dicotomiza esses polos e indica que a tarefa da Ciência da Religião é compreender através da descrição [*beschreibend-verstehende*] (Wach, 1924, p.68). Ele aborda a natureza da religião, sua experiência e suas expressões, de modo intersubjetivo, isto é, integrando aspectos teóricos e empíricos. Além disso, quando o autor se refere à religião, ele frequentemente abarca a experiência religiosa, pois sua menção abrange tanto o conceito quanto seu conteúdo (Frick, 1973, p. 120).

Adentrando nosso objetivo neste tópico, no início do capítulo dois, *The Nature of Religious Experience*, de sua obra *The Comparative Study of Religions*, Joachim Wach apresenta uma questão fundamental no âmbito da experiência religiosa: “Se quisermos determinar a natureza da experiência religiosa, por onde se deve começar?” (Wach, 1958, p. 27). Wach se opõe explicitamente ao funcionalismo da religião, uma abordagem que tende a analisar a religião em termos de suas funções sociais, psicológicas ou culturais, em detrimento da busca pela natureza da experiência religiosa. Neste contexto, ele se posiciona contra a ideia expressa por Wilfred Cantwell Smith, que propõe que o estudo da religião deveria focar mais no processo de desenvolvimento das religiões do que na tentativa de definir sua natureza. Nas palavras de Smith: “O progresso no estudo da religião pode ocorrer quando se consegue deixar de lado a busca pela natureza da religião e prestar atenção, em vez disso, ao processo de seu desenvolvimento” (Smith, 1950, p. 49). Desse modo, Smith sugere que, em vez de investigar a essência da religião, o foco deveria ser colocado em como ela funciona e se desenvolve ao longo do tempo.

---

<sup>24</sup> No Brasil, a Ciências da Religião, como área de conhecimento, tem se expandido significativamente nos últimos anos. Apesar desse crescimento, ainda há um amplo campo a ser abarcado, especialmente no contexto da Educação Básica. Inserida na área 44 da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), como parte das Ciências Humanas, a Ciência da Religião também serve de base para a oferta da disciplina de Ensino Religioso, conforme estipulado pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC), em que figura como uma das áreas integrantes das Ciências Humanas (Brasil, 2018, p. 438). Além disso, a Resolução CNE/CP 4/2024, que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Inicial em Nível Superior de Profissionais do Magistério da Educação Básica, reforça a importância da Ciências da Religião como componente basilar no campo das Ciências Humanas, reconhecendo seu papel na formação integral dos futuros educadores.

Ao se opor a escola funcionalista da antropologia, representada por nomes como Bronislaw Malinowski, Alfred Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, Wach entende que é fundamental investigar a natureza intrínseca da experiência religiosa e como ela estrutura a religião através das expressões que emergem dessa experiência (Wach, 1958, p.27-28). O autor enfatiza que: “Para sermos capazes de avaliar a interrelação e interpenetração dos vários interesses, atitudes e atividades do ser humano, temos que examinar muito cuidadosamente a natureza de suas propensões, estímulos, impulsos, ações e reações” (Wach, 1958, p. 31). Ao enfatizar a necessidade de examinar a interrelação e a interpenetração dos interesses, atitudes e atividades, o autor indica que uma análise que se concentre apenas nos efeitos da experiência religiosa não é suficiente para compreender sua natureza. Isso ocorre porque, na concepção de Wach, existe algo mais elementar, fundamental e originário: uma natureza intrínseca à experiência religiosa.

Neste contexto, Wach identifica que o estudo da religião pode ser dividido em quatro vertentes principais, e ele se posiciona na última delas (Wach, 1958, p.30). A primeira vertente que o autor indica é a abordagem psicológica, sociológica e filosófica. Essa vertente tende a apontar que não existe propriamente uma natureza da religião, ou seja, o que encontramos são derivações dela ou construções sociais. Assim, a religião não seria uma “entidade em si”, ela não teria legitimidade e autenticidade, mas se configuraria como um fenômeno derivado de outras experiências. A segunda vertente, representada pelas perspectivas de Dewey e Wieman, a religião se apresenta como uma integração ou intersecção com outras dimensões experiências, não possuindo uma natureza separada e distinta da vida cotidiana. A terceira vertente, representa a perspectiva das comunidades religiosas, que identificam uma forma histórica da religião com o próprio fenômeno religioso. Neste âmbito, a religião seria compreendida principalmente em sua manifestação institucional, vinculada à tradição histórica de cada comunidade de fé. No entanto, Wach posiciona-se na quarta vertente, que busca compreender a experiência religiosa de modo a conceituá-la previamente a partir de critérios específicos (Kozlova, 2018, p. 5).

Sob essa perspectiva, é importante notar que Wach procura critérios que correspondam aos aspectos universais da experiência religiosa. Assim, ele identifica tanto formas religiosas quanto conteúdos que refletem esses aspectos universais (Frick, 1973, p. 121). À vista disso, Wach afirma categoricamente que “a experiência religiosa genuína não se limita ao tempo e ao espaço; ela é universal” (Wach, 1958, p. 38). Desse modo, a experiência religiosa genuína é autêntica e transcende as limitações temporais e espaciais específicas; ela possui uma estrutura universal.

Mais diretamente:

A experiência religiosa, embora relacionada ao amplo contexto em que aparece, é espontânea, criativa e livre. Isso deve ser enfatizado em contraste com todas as formas de determinismo em que a religião é vista como uma função e em contraste com todas as formas de relativismo em que ela parece totalmente dependente de fatores ambientais (Wach, 1958, p.57).

Percebe-se que a experiência religiosa é caracterizada por liberdade, espontaneidade, criatividade, isto é, possui aspectos intrínsecos que, com efeito, têm uma abrangência universal. Desse modo, a natureza da experiência religiosa não pode ser reduzida a determinismos, isto é, não pode ser limitada ou explicada exclusivamente pelas condições sociais, psicológicas ou econômicas. Igualmente, ela não se submete ao relativismo, pois não é unicamente uma resposta às circunstâncias locais e culturais. A experiência religiosa genuína, embora esteja em relação com as influências externas, não se determina por elas. Assim, mesmo quando se manifesta em contextos específicos, ela preserva sua natureza.

Neste contexto, podemos nos perguntar: quais são a natureza e os critérios que definem a experiência religiosa genuína de abrangência universal, segundo Wach? Ou, quais elementos conferem à experiência religiosa autenticidade e espontaneidade, garantindo que ela não seja determinada pelas influências externas, mas que, ao mesmo tempo, considere e integre esse contexto?

De modo sistemático, Wach estabelece quatro critérios para a experiência religiosa genuína, a saber: “A experiência religiosa é uma resposta ao que é experimentado como Realidade Última”; “A experiência religiosa é uma resposta total do ser total ao que é compreendido como Realidade Última”; “A experiência religiosa é a experiência mais intensa da qual o ser humano é capaz”; “A experiência religiosa é prática, ou seja, envolve um imperativo, um compromisso que impele o ser humano a agir” (Wach, 1958, p. 30-36).

No que diz respeito ao primeiro critério, a experiência religiosa é uma resposta ao que é experimentado como realidade última, Nathália Ferreira de Sousa Martins, em sua tese que tem como referencial teórico a experiência religiosa em Joachim Wach, destaca uma conexão entre o conceito de “realidade última” e o conceito de “preocupação última” (*ultimate concern*) de Paul Tillich, ao compreender que “há a presença do elemento de *ultimacy* na estrutura de nossa existência” (Sousa Martins, 2022, p. 37), abrangendo aquilo que as pessoas consideram incondicionalmente importante e digno de devoção, passando a dar sentido e a ocupar o centro da vida de uma pessoa (Tillich, 1947, p. 23). Wach também associa essa realidade última com algo que é percebido como absoluto, divino ou criador de valores (Georgia, 1980, p. 11; Sousa Martins, 2022, p. 34). Esse conceito é a base sobre a qual as

respostas religiosas são construídas, e é experimentado pelo ser humano como o que dá sentido e propósito à vida. Nas palavras de Irina Kozlova, a experiência religiosa como uma resposta ao que é experimentado como realidade última diz respeito à “pessoa inteira como um todo e todo o ambiente que a rodeia” (Kozlova, 2018, p. 8). De modo mais direto: “O primeiro e mais fundamental tema em qualquer declaração de fé diz respeito à natureza da Realidade Última. Aquilo que é vivo e vívido na experiência religiosa se expressa em algum conceito da natureza da divindade” (Wach, 1958, p.76). Nota-se que o conceito de realidade última condiciona e/ou estabelece o padrão pelo qual as ações e crenças são organizadas e interpretadas.

Ainda diante do primeiro critério, Wach estabelece aspectos para entender o encontro do ser humano com a realidade última, que refletem a capacidade da consciência, em seu movimento intencional<sup>25</sup>, de apreender essa experiência designada de religiosa. Esses parâmetros abordam tanto o aspecto relacional, que envolve a interação intersubjetiva, quanto o contexto situacional e contextual da experiência. Wach destaca que “uma experiência religiosa absolutamente espontânea é tão inconcebível quanto sua contraparte, uma experiência absolutamente determinada” (Wach, 1958, p. 31). Essa perspectiva sublinha a importância de considerar tanto os aspectos espontâneos quanto os contextuais da experiência religiosa.

Em relação ao segundo critério, a experiência religiosa é uma resposta total do ser total ao que é compreendido como realidade última, compreende-se que a experiência religiosa não é uma parte isolada da vida humana, mas sim uma resposta abrangente de todo o ser a uma realidade que é vista como fundamental. Podemos pensar no fato de que a “resposta total do ser total” indica que a experiência religiosa envolve a totalidade do indivíduo, não apenas suas emoções, sentimentos, intuições, vontades ou pensamentos, mas afeta todas as dimensões da vida humana (Sousa Martins, 2022, p. 38). Ao afirmar que a experiência religiosa é uma resposta total, percebe-se que a religião integra todos os aspectos da vida de uma pessoa. Em

---

<sup>25</sup> Podemos relacionar o conceito de intencionalidade, originalmente desenvolvido por Franz Brentano (1838-1917) a partir da Escolástica medieval, ao estudo da experiência religiosa em Wach. A intencionalidade, que é uma característica fundamental da consciência, refere-se à sua capacidade de estar sempre direcionada para algo, no caso de Wach, para a realidade última. Neste contexto, esse conceito destaca a relação entre o sujeito e o objeto de sua experiência religiosa. É válido ressaltar também que, na fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), a intencionalidade é vista como o movimento entre uma consciência que se abre para os objetos e os próprios objetos que se manifestam para essa consciência (Husserl, 1975, p. 111). Em termos sintéticos, a intencionalidade da consciência é constituída pela relação entre sujeito e objeto, representando o direcionamento da consciência em relação ao objeto que ela percebe. Portanto, no âmbito da abordagem de Joachim Wach, trata-se da consciência do ser humano em sua relação com o objeto da experiência religiosa: a realidade última.

vez de ser uma experiência isolada ou fragmentada, a religião é vista como um meio de unir diferentes dimensões da existência em uma resposta plausível à realidade última. No entanto, Wach adverte que: “Deve-se entender que essa integração não deve ser vista como um propósito da religião; por um lado, deve ser encarado como uma pré-condição e, por outro, como resultado da experiência religiosa”. O autor complementa: “Não é a função, mas a natureza da experiência religiosa que nos interessa aqui” (Wach, 1958, p. 34-35). Desse modo, a integração resultante da experiência religiosa é uma característica intrínseca, e não um objetivo externo, e que o estudo da religião deve se concentrar na compreensão da natureza dessa experiência.

No que tange ao terceiro critério, a experiência religiosa é a experiência mais intensa da qual o ser humano é capaz, é-nos apontado que a experiência religiosa é a mais profunda e significativa das experiências humanas, envolvendo um nível de intensidade existencial que supera outras formas de experiência. A profundidade dessa experiência está relacionada ao encontro com a realidade última, que desafia e redefine o entendimento pessoal do mundo e do próprio eu (Wach, 1958, p.36). Neste contexto, o autor ilustra a intensidade da experiência religiosa com exemplos de diferentes tradições, dizendo que: “No judaísmo, ao longo dos tempos de sua história, as expressões comoventes do zelo pela casa do Senhor, que denominaram os profetas, inspiram os e incitaram os mais velhos e mais novos”. Outrossim: “No Islã, o entusiasmo fervoroso pela causa de Alá é refletido em figuras como Ibn Hanbal, e ecoado por tradicionalistas como Ibn Hanbal, pensadores como al-Halladj, al-Bistami e Rabi’a”. Destarte: “Por reformadores como Ibn Taymiyah, al-Wahhab e al-Afghani”. Wach também menciona a liderança cristã, como o apóstolo Paulo, que “ilustra a paixão religiosa”, entre outros, como Aurélio Agostinho e Martinho Lutero (Wach, 1958, p.35-36). Esses exemplos demonstram como a experiência religiosa se manifesta na dimensão existencial. Essa intensidade é uma característica central da experiência religiosa, sendo vivida de maneira singular em cada tradição, mas sempre com um impacto profundo na vida dos indivíduos envolvidos. Essa intensidade é potencialmente a “experiência mais forte, mais poderosa, completa, abrangente e profunda de que o ser humano é capaz” (Kozlova, 2018, p. 11).

Em consideração ao quarto critério, a experiência religiosa é prática, ou seja, envolve um imperativo, um compromisso que impele o ser humano a agir, ou seja, a experiência religiosa vai além da vivência passiva. Assim: “A religião é, em primeiro lugar, uma necessidade de experiência” (Kozlova, 2018, p. 12). Diante dessa perspectiva, Wach cita William James, que afirma que a ação é a única evidência concreta de uma experiência; que a religião deve ser entendida como uma experiência, e não meramente uma crença (James, 1991,

p. 469). Igualmente, Wach também se refere a perspectiva de Jonathan Edwards, dizendo: “O grau em que nossa experiência é produtiva de prática mostra o grau em que nossa experiência é espiritual e divina” (Wach, 1958, p. 37). Assim, é enfatizada a importância do aspecto da ação na experiência religiosa, destacando que a verdadeira religião se manifesta na prática efetiva. Essa manifestação pode se apresentar de várias formas, como a participação em rituais, a adoção de práticas éticas específicas, ou o engajamento em atividades comunitárias que refletem as convicções religiosas da pessoa. É importante notar que este princípio estrutural estabelecido por Wach como sendo universal da experiência religiosa não especifica as expressões da religião, isto é, o tipo de símbolos, mitos, ritos e doutrinas, mas reconhece a presença desses elementos nas religiões, os quais surgem do encontro do ser humano com a realidade última. Assim, por trás das diversas expressões assumidas pela religião, há elementos que poderiam ser considerados comuns e, portanto, universais.

Neste percurso, Wach faz uma importante distinção entre religião genuína e pseudo-religião. Ele adverte que a pseudo-religião não contém as características fundamentais da verdadeira religião, afirmando que, em tais casos, “o ser humano se relaciona não com o último, mas com algo material e finito” (Wach, 1958, p. 37). Dentre os modos de pseudo-religião, o autor identifica quatro principais. A primeira é o marxismo, que transcende um mero credo materialista, desenvolvendo-se como uma pseudo-religião com “seus livros sagrados, dogmas, rituais, irmandade e sua insistência na criação de um ‘novo homem’” (Wach, 1958, p. 37). Contudo, ele ressalta que “não só os seus métodos, mas também os seus princípios mostram que não é uma religião genuína”, pois, em última análise, afastam-se da essência da religião, que deve sempre remeter-se a uma realidade última, orientada por critérios bem definidos (Wach, 1958, p.37). O segundo modo de pseudo-religião que Wach identifica é o biologismo, o culto à vida ou à pulsão sexual, do qual figuras como Friedrich Nietzsche, D. H. Lawrence e Joris-Karl Huysmans foram considerados profetas. Neste culto, a vida biológica é venerada de maneira distorcida, sendo tratada como referencial (Wach, 1958, p.38). O terceiro modo é o populismo ou racismo, em que se atribui caráter divino a um grupo étnico, político ou cultural, em vez de ao seu criador. Exemplos disso podem ser encontrados em várias regiões, como Europa, América, África e Ásia. Para Wach, essa veneração é uma forma de idolatria que se distancia das características e dos critérios da religião genuína (Wach, 1958, 38). Por fim, Wach aponta o estatismo como a quarta forma de pseudo-religião, indicando que a glorificação do Estado, seja na versão alemã, americana, russa, japonesa, chinesa ou indiana, é apresentada como um substituto à experiência religiosa genuína. O autor reconhece que o bem-estar físico ou econômico, tanto de indivíduos quanto

de grupos, é um valor positivo. No entanto, ele argumenta que esse valor “deve ser visto em perspectiva e não equiparado a uma realidade última” (Wach, 1958, p. 38-39).

O ponto central do argumento de Joachim Wach é que a experiência religiosa genuína deve conter todos os quatro critérios que ele menciona, e não apenas fragmentos ou dissimulação, como irmandade ou um ideal de luta racial, social ou estatal. O autor afirma que esses são, na verdade, “idólatras, e não religiosos” (Wach, 1951, p. 33), pois desviam-se da verdadeira natureza da religião, que deve sempre apontar para uma realidade última atendendo critérios específicos, conforme mencionado anteriormente: a resposta ao que é experimentado como realidade última; a resposta total do ser total ao que é compreendido como realidade última; a experiência mais intensa da qual o ser humano é capaz; o imperativo prático da experiência religiosa (Wach, 1958, p. 30-36). À vista disso, o autor adverte que “é preciso considerar que um, dois ou três destes critérios não são suficientes para nos garantir que estamos perante uma experiência religiosa genuína” (Wach, 1951, p.33).

Outrossim, em sua obra *Types of Religious Experience*, mais especificamente no capítulo dois denominado de *Universals in Religion*, Wach sintetiza que a experiência religiosa se caracteriza como a “resposta humana àquilo que é experimentado como realidade última [...] àquilo que percebemos como estando subjacente e condicionando tudo o que constitui o nosso mundo de experiências” (Wach, 1951, p. 31). Ao conceber a experiência religiosa como uma resposta a uma realidade última e ao destacar sua centralidade na formação da visão de mundo humana, Wach posiciona a natureza da experiência religiosa como estrutura formal universal das religiões. Destarte, as expressões dessa experiência religiosa se caracterizam por símbolos, que assumem um valor evocativo; por mitos, que expressam a experiência religiosa, incorporando símbolos em narrativas; por ritos, todos esses elementos em performance, isto é, colocados em ação; e por doutrinas, uma elaboração mais reflexiva, a sistematização de sabedorias e crenças (Wach, 1951, p.37; Wach, 1958, p.66-73). Neste desiderato, podemos ser levados a pensar que, de um lado, tem-se a experiência religiosa e, por outro lado, as expressões dessa experiência. As formas de expressão da religião (leia-se também manifestações linguísticas) por meio de símbolos, mitos, ritos e doutrinas constituem os aspectos universais da experiência religiosa. Em outros termos, as formas pelas quais as religiões se expressam também são, para o autor, universais.

Sob a perspectiva universal da experiência religiosa, Wach articula as dimensões teórica, prática e sociológica, proporcionando uma estrutura integrada e coesa (Wach, 1951, p. 36; Wach, 1965, p. 73). Embora não seja nosso objetivo neste tópico explorar detalhadamente cada uma dessas dimensões, é possível destacar que elas se interrelacionam,

orientando a abordagem do autor para uma perspectiva intersubjetiva. No que se refere à primeira dimensão, ela “é formulada em declarações teóricas mais ou menos bem definidas e coerentes” (Wach, 1951, p. 38). Essas formulações, quanto à sua forma, podem assumir uma estrutura de mitos, doutrinas e dogmas, abordando conteúdos relacionados a Deus, ao mundo e à condição humana (Krasnikov, 2007, p. 142).

No que se refira às formas, o mito constitui uma construção conceitual elaborada pelos seres humanos para explicar a conexão entre a realidade material e a realidade última, articulando o visível com o invisível (Wach, 1958, p. 66). Os mitos são expressões da experiência transcendente de uma realidade que busca ser expressa. Ainda que tal expressão atue no nível intelectual, “essa expressão se encontra na própria natureza da experiência religiosa” (Wach, 1958, p. 66). A partir dessa base conceitual, surge a doutrina, que consiste em “um sistema mais ou menos unificado de caráter normativo”, representando, assim, o ponto de partida para a teologia e os escritos sagrados (Wach, 1958, p. 68). À vista disso, existem os dogmas, que estão intimamente relacionados à confissão de fé, representando uma verdade fundamental que a comunidade religiosa professa como central para sua crença; eles representam um caráter inquestionável e um eixo de coesão para a fé dos fiéis, orientando a prática e a conduta dos seus seguidores (Wach, 1990, p. 35).

Após considerar as formas, é necessário perceber os conteúdos da religião, que envolvem Deus (teologia), o mundo (cosmologia) e o ser humano (antropologia). O conteúdo teológico, por exemplo, abrange questões sobre a natureza, a origem e o desenvolvimento dos atributos da realidade última. Além de fornecer explicações sobre o mundo, a religião também cumpre o papel de justificá-lo por meio de explicações divinas, ou seja, oferecer justificativas de ordens teológicas que respaldam os fiéis a compreenderem e aceitar os desafios presentes na realidade (Wach, 1958, p. 76). No campo da cosmologia, a atenção se volta para o que não é último, ou seja, o cosmos (espaço universal) e dentro dele o mundo, investigando sua gênese e progresso. Já a antropologia, por sua vez, focaliza o ser humano, suas características como ser biológico, social e cultural, e aborda questões relativas à natureza e ao destino da humanidade (Wach, 1951, p. 40).

As expressões práticas da religião estão profundamente conectadas à sua dimensão teórica, na medida em que as ações derivam da experiência religiosa e são por ela moldadas. Essas ações resultam na materialização da fé, seja por meio de expressões auditivas, visuais ou simbólicas, como imagens. Nesse contexto, podemos considerar, conforme sugere Wach, o culto (*cultus*), que se manifesta como uma ação – reação – resposta total do ser humano à realidade última, em toda sua intensidade e plenitude, por meio de ações concretas (Wach,

1958, p. 99). Para ilustrar, Wach aponta exemplos como a adoração e a devoção, que representam a reverência em ato, a comunhão com a realidade última (Wach, 1958, p. 98). Assim, essas práticas de adoração e devoção expressam não apenas crenças, mas uma entrega integral à realidade transcendente.

A dimensão sociológica da religião está intimamente ligada às suas dimensões teórica e prática, pois estas “orientam e centralizam a comunidade formada por aqueles que estão unidos em uma experiência religiosa específica, enquanto a comunidade cultiva, molda e desenvolve no pensamento e na ação a expressão de sua experiência religiosa” (Wach, 1958, p. 121). Wach ressalta que a experiência religiosa, em sua essência, contém um “desejo de comunicar e compartilhar, funcionando como uma força poderosa de associação entre os seres humanos” (Wach, 1951, p. 45). Assim, a religião não se manifesta apenas no indivíduo, mas se expande coletivamente, criando laços sociais que moldam e sustentam uma comunidade de fé. Esse aspecto sociológico é fundamental para entender como as crenças e práticas religiosas se consolidam e se perpetuam em grupos sociais, gerando um senso de identidade compartilhada e promovendo coesão entre os membros.

Embora Wach reconheça que todas as religiões promovem esse aspecto de comunhão, ele enfatiza que essas manifestações “são variadas e dependem da maneira como seus membros experimentam Deus”. Por essa razão, “os símbolos, mitos, doutrinas, profissões de fé, ritos e práticas constituem e preservam a identidade e a integridade da irmandade” (Wach, 1951, p. 46). Isso significa que, embora o aspecto de comunhão esteja presente em todas as tradições religiosas, as formas e os conteúdos que sustentam essa união diferem de acordo com a maneira como cada grupo vivencia a realidade última. Essas particularidades, expressas por meio de seus rituais e crenças, são fundamentais para manter a coesão e a continuidade da comunidade religiosa.

Portanto, podemos sintetizar as dimensões abordadas por Wach do seguinte modo: a dimensão teórica inclui os mitos, doutrinas e dogmas, que fornecem a base conceitual e interpretativa da religião; a dimensão prática se refere às expressões de adoração e devoção, que materializam a fé através de ações e rituais; a dimensão sociológica envolve a comunhão entre os fiéis, que se dá de forma integrada e estruturada, promovendo a coesão e a identidade da comunidade religiosa (Sousa Martins, 2022, p. 50).

Neste percurso, percebe-se que Wach tem o mérito de buscar uma sistematização dos aspectos mais físicos ou visíveis da religião. Sua intenção não é avaliar se uma religião é verdadeira ou não, mas sim buscar compreender como ela se manifesta na sociedade e como se compara com outras religiões. De modo mais sintético, seu objetivo de estudo é buscar

compreender os fenômenos religiosos e, assim, os elementos universais na religião. Nesse sentido, reitera-se que Wach tem o mérito de avançar em relação às abordagens anteriores ao conceber de modo mais explícito as expressões como aspectos universais da experiência religiosa e, por meio disso, dimensionar a questão da natureza da experiência religiosa no âmbito público, considerando as expressões de símbolos, mitos, ritos e doutrinas. Porém, percebe-se que a abordagem de Wach sugere que as expressões religiosas emergem como resultado da experiência religiosa, e não como constituintes dessa experiência. Assim, símbolos, mitos, ritos, doutrinas e diversas manifestações linguísticas não condicionam a experiência religiosa, mas a refletem. Em última análise, a tessitura da linguagem reflete e compõe o aspecto universal da experiência religiosa, mas não influencia diretamente seus resultados, que poderiam variar conforme o contexto histórico, cultural, social, político e religioso em que se manifestam.

Neste contexto, Gregory D. Alles, em seu texto, *After the Naming Explosion: Joachim Wach's Unfinished Project*, direciona uma crítica aos aspectos universais da experiência religiosa propostos por Joachim Wach e à sua caracterização da experiência como o núcleo, origem ou essência da religião. Ele argumenta que Wach deveria, também, ter abordado as estruturas dos critérios universais que sustentam a natureza da experiência religiosa. Alles G. faz uma analogia dizendo que Wach procede como um químico que desenvolve uma teoria da estrutura interna da matéria, mas deixa de explicar as estruturas específicas das substancialidades químicas que compõe essa matéria (Alles, 2010, p.63). Essa crítica sugere que Wach focou na essência geral da religião, mas não deu a devida atenção à análise detalhada das diferentes formas e estruturas religiosas que compõem essa natureza da experiência religiosa. Destarte, Alles G. propõe que se misturarmos as “cartas” que estão na mesa de Wach, podemos obter uma visão completamente diferente. Em outros termos, quando Wach parece avançar e conceber elementos empíricos e sociológicos, ele não explica como esses elementos podem interferir e influenciar diretamente a natureza da experiência religiosa. Por isso, Alles G. denomina o projeto de Wach como “um projeto inacabado” (Alles, 2010, p.78).

Outrossim, diante dessa perspectiva universal da experiência religiosa, a posição de Wach pode ser considerada “perennialista”. Esse termo foi popularizado por Aldous Leonard Huxley em seu livro *The Perennial Philosophy* (1946). A ideia central do perennialismo é que por trás das diversas expressões religiosas há elementos comuns e uma estrutura subjacente às diferentes manifestações religiosas. No entanto, a posição perennialista tem sido alvo de críticas por diversos autores, como Gershom Scholem (1969), Steven Katz (1978, 1983, 1992), Wayne Proudfoot (1985) e Grace Jantzen (1995). A crítica à abordagem perennialista

reside no fato de que ela tende a desconsiderar a influência da linguagem pré-existente como constitutiva da experiência religiosa (Katz, 2020, p. 248).

Considerando o que foi apresentado até o momento, podemos sugerir que, por trás da abordagem proposta por Wach — a natureza universal da experiência religiosa — existe uma “estratégia protetiva” da religião. Neste sentido, em seu texto *Experience*, Robert Sharf aborda que os teólogos e cientistas da religião enfrentaram dois grandes desafios no período moderno, a saber: o empiricismo e o pluralismo religioso. Diante deste contexto, Sharf indica que o pluralismo cultural trouxe desafios para os estudiosos da religião, pois a própria noção de religião é percebida como um construto cultural. Isso implica no fato de que muitas tradições orientais não possuem equivalentes em seus vocabulários para o termo religião. Desse modo, as tentativas de definir religião sempre foram vistas como influenciadas pela perspectiva ocidental. Assim como os teólogos, os estudiosos da religião também se viram confrontados com a incerteza em torno do conceito de experiência religiosa.

Nas palavras de Sharf:

Ao recorrer para noções não especificamente ligadas a determinadas religiões, como “o sagrado” ou “o santo” – noções que embaçam a distinção entre a experiência humana universal e o suposto objeto de tal experiência - o estudioso da religião tentou legitimar o estudo comparativo das religiões mesmo reconhecendo a especificidade das origens ocidentais da categoria. Argumentou, então, que mesmo se na Índia, no Japão ou na América pré-colombiana não existisse o termo religião, havia a experiência religiosa (Sharf, 1998, p.134).

Ao tentar encontrar um denominador comum entre as várias tradições religiosas e correr o risco de simplificar demais as diferenças que existem entre elas, os estudiosos da religião recorrem à concepção de experiência religiosa, buscando, assim, pensar em uma universalidade dessa experiência. Neste sentido, a noção de “natureza universal da experiência religiosa” emerge como uma espécie de “subterfúgio”, sugerindo um núcleo comum e subjacente a todas as religiões. Em outros termos, em vez de se concentrarem na análise das divergências teológicas, socioculturais, nas relações de poder ou nas práticas rituais específicas, buscou-se identificar princípios mais formais que justificassem as múltiplas religiosidades, integrando-as na concepção de experiência religiosa genuína, focada na natureza da experiência religiosa. Mais precisamente, os estudiosos da religião, incluindo Joachim Wach, ao buscarem preservar a religião, direcionam-se para elementos intrínsecos e exploram princípios mais formais. Eles não negam a objetividade, mas a situam sob a estrutura subjacente das religiões, que é a natureza universal da experiência religiosa.

Ademais, a categoria de experiência religiosa (leia-se também a natureza universal da experiência religiosa) é relevante por se apresentar como uma estratégia plausível no contexto do final do século XIX e começo do século XX, período em que a pluralidade religiosa no mundo era incontestável. Nesse contexto, para os teólogos, será interessante recorrer a esse “subterfúgio”, pois ele permite afirmar que, embora as manifestações religiosas sejam diversas, há um núcleo comum entre elas, uma natureza genuína. Essa ideia encontra uma explicação elaborada a partir do cristianismo (Sharf, 1998, p.133-134). Em outras palavras, a “estratégia” consiste em não negar a pluralidade religiosa, mas relacioná-la ao cristianismo, que seria capaz de compreender essa experiência de modo mais elaborado, pois uma vez que o cristianismo reconhece a validade de outras tradições religiosas e não pode mais afirmar sua exclusividade, ele sugere a existência de um núcleo comum na religião que todas as experiências contingenciais acabariam refletindo (Pieper, 2011, p. 369).

Do ponto de vista objetivo, é inegável que existem diferenças entre as diversas religiões do mundo, que abrangem desde suas crenças e práticas até suas tradições e rituais. Essas divergências podem ser meticulosamente observadas e estudadas por meio de métodos científicos, como análises empíricas e investigações sociológicas e políticas. No entanto, a fundamentação da religião nesses domínios tangíveis e mensuráveis pode se mostrar uma tarefa arriscada, suscetível a críticas e até refutações. Em contrapartida, ao posicionar a religião sobre um princípio formal, concebendo-a em sua natureza intrínseca e centralizando-a como fundamento para a estruturação da religião, suas expressões, como símbolos, mitos, ritos e doutrinas, são situadas na natureza universal da experiência religiosa. Desse modo, esses elementos expressivos e fundamentais da religião são compreendidos como subjacentes à natureza da experiência religiosa genuína. Assim, eles transcendem as particularidades culturais e históricas, sem, contudo, negá-las.

No contexto de Joachim Wach, reitera-se que a natureza universal da experiência religiosa é fundamentalmente caracterizada pela resposta humana àquilo que é percebido como a realidade última. Tal resposta (leia-se também experiência religiosa) é sistematizada em um princípio formal universal. Essa perspectiva nos conduz a uma visão “perennialista”, sugerindo-se que, apesar da diversidade religiosa, existe uma essência ou estrutura comum subjacente a todas as tradições religiosas. Assim, por trás das diversas manifestações e expressões religiosas, encontra-se uma base comum que permite comparar e compreender as diferentes manifestações religiosas a partir de uma estrutura compartilhada. Considerando essa perspectiva, identifica-se uma “estratégia protetiva” da religião, que busca preservar a natureza da experiência religiosa em um princípio pré-estabelecido, ainda que intersubjetivo,

na medida em que os âmbitos teóricos, práticos e sociológicos são integrados. A “estratégia protetiva” na abordagem de Wach se evidencia no fato de que a tecitura da linguagem, seja social, política, cultural ou histórica, ou seja, contextual, não constitui, de antemão, a experiência religiosa. Se fosse desse modo, essa experiência seria contingente, e não universal. Portanto, as diversas formas de expressão e interpretação da experiência religiosa são consideradas reflexos de um princípio fundante comum, que abrange, sustenta e transcende as particularidades culturais e temporais das diferentes tradições religiosas. Pois, reafirma-se a perspectiva de Wach, que diz: “A experiência religiosa genuína não se limita ao tempo e ao espaço; ela é universal” (Wach, 1958, p. 38).

O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu evidenciar que a constituição moderna da categoria de *experiência religiosa* se deu, de modo predominante, no interior do chamado paradigma da subjetividade ou estratégia protetiva. Ainda que apresentem diferenças internas, as abordagens de Friedrich Schleiermacher, William James, Rudolf Otto e Joachim Wach compartilham o pressuposto de que a experiência religiosa se origina em um núcleo subjetivo, seja ele compreendido como sentimento, intuição, consciência pessoal, experiência do *numinoso* ou resposta à realidade última. Esse núcleo é concebido como anterior às mediações linguísticas, situando a experiência religiosa em um domínio interno, imediato e, em grande medida, inacessível à análise objetiva e ao debate público mais amplo. Nesse horizonte, a linguagem aparece sobretudo como expressão posterior da experiência, e não como elemento constitutivo ou condição de possibilidade de sua ocorrência.

Essa estratégia protetiva da religião foi decisiva para a legitimação da *experiência religiosa* como categoria autônoma no campo das Ciências da Religião, ao mesmo tempo em que engendrou importantes problematizações. Ao resguardar o fenômeno religioso em um espaço protegido da crítica externa, acabou por reforçar uma separação entre experiência e linguagem. É precisamente a partir dessa tensão que se torna necessária a realização de um deslocamento hermenêutico. Nesse sentido, o capítulo seguinte mover-se-á em direção à linguagem, compreendida como o horizonte no qual a própria experiência se torna possível, abrindo um novo campo de problematização e de ressignificação da compreensão da *experiência religiosa*.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### 3. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E LINGUAGEM: IMPLICAÇÕES HERMENÊUTICAS

Mais importante que tudo isso é algo que estamos apontando desde o princípio: que a linguagem não constitui o verdadeiro acontecer hermenêutico enquanto gramática nem enquanto léxico, mas no vir à fala do que foi dito na tradição, que é ao mesmo tempo apropriação e interpretação. Por isso, é aqui, onde se pode dizer com toda razão, que esse acontecer não é nossa ação na coisa, mas a ação da própria coisa (Gadamer, 1999b, p.672).

No cerne da problemática desta pesquisa está a seguinte questão: se, conforme a hermenêutica filosófica de Gadamer, a experiência de mundo é inevitavelmente mediada pela linguagem, como abordar experiências religiosas que reivindicam estar em um campo anterior ou posterior à própria linguagem? Nesse ponto, temos uma discordância fundamental. Por um lado, essas experiências são usualmente compreendidas como pré-reflexivas (leia-se também pré-hermenêuticas), ou seja, como antecedentes ao campo linguístico e fundamento direto da própria experiência. Por esse motivo, as experiências religiosas, sobretudo de cunho místico, são usualmente situadas no domínio do indizível, isto é, além do que pode ser nomeado ou articulado por meio da linguagem. É como se a experiência religiosa estivesse para além do horizonte aberto pela linguagem, de modo que ela seria incapaz de descrevê-la adequadamente. Nessa perspectiva, reitera-se que as diretrizes modernas da concepção de experiência religiosa situam a linguagem diante de seus próprios limites. Essa constatação corrobora a chamada estratégia protetiva da religião, uma vez que parte do esforço de preservar uma suposta essência do fenômeno religioso em alguma região da interioridade do sujeito, da qual emerge uma experiência concebida como pré-linguística. Como vimos no capítulo anterior, essa operação se manifesta de modos distintos nos autores clássicos analisados. Em Friedrich Schleiermacher, afirma-se a autonomia e a especificidade da religião, tomando como base uma vivência religiosa imediata, enraizada no sentimento e na intuição; em Rudolf Otto, a experiência do *numinoso* é caracterizada como inefável, escapando à linguagem conceitual; em William James, a ênfase recai sobre a singularidade da vivência individual, cuja autoridade se ancora na interioridade do sujeito; e, em Joachim Wach, observa-se o esforço de universalização da experiência religiosa, concebida a partir da

busca por uma essência comum subjacente às suas múltiplas manifestações. Diante disso, a questão que se impõe é: se, a partir da hermenêutica filosófica, a linguagem constitui a condição de possibilidade de toda experiência, como abordar fenômenos que afirmam situar-se para além ou aquém de sua mediação?

Diante dessa questão pungente, torna-se necessário investigar as implicações de abordar a categoria *experiência religiosa* a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer; mais precisamente, propõe-se uma análise das ressignificações da experiência religiosa sob a perspectiva da abordagem de Gadamer. Assim, o ponto de avanço desta tese consiste no deslocamento da abordagem da relação entre linguagem e experiência religiosa. Enquanto no tópico anterior a ênfase recaiu sobre o modo como o paradigma da subjetividade reduzia a linguagem como mero meio de expressão da experiência, aqui, ao contrário, busca-se explorar as consequências do primado hermenêutico de que a linguagem é condição de possibilidade (*Bedingung der Möglichkeit*) da experiência, o que inclui a experiência religiosa. Nesse sentido, não se trata apenas de investigar como a experiência se expressa linguisticamente, mas de compreender como a própria linguagem estrutura e viabiliza a experiência religiosa. Desse modo, a questão central não se restringe às formas de articulação discursiva da experiência, mas se amplia para perscrutar qual é o fundamento, o eixo estruturante, o núcleo que torna possível a própria experiência religiosa.

Nesse contexto, é fundamental destacar que essa mudança de perspectiva não se restringe a uma mera reorganização conceitual, mas implica uma transformação estrutural na própria compreensão preponderante da experiência religiosa. Não se trata apenas de substituir uma definição por outra, mas de redirecionar o próprio eixo da indagação: a questão não é mais “o que é a experiência religiosa?” ou “como a experiência religiosa se expressa?” ou “a linguagem (ou que tipo de linguagem) é capaz de expressar a experiência religiosa?”, mas sim “como a linguagem constitui e possibilita a experiência religiosa?”. Essa abordagem permitirá conceber a experiência religiosa não como uma vivência isolada ou intrinsecamente subjetiva, mas como um fenômeno propriamente hermenêutico, que acontece na intersubjetividade e encontra seu respaldo na tradição, articulando-se pela linguagem como seu fio condutor.

Para exemplificar os efeitos dessa mudança de perspectiva, podemos considerar que a especificidade da experiência religiosa, conforme Schleiermacher, é reformulada em termos de um âmbito intersubjetivo. A centralidade da experiência religiosa individual na estruturação da religião, conforme proposta de William James, passa a ser reinterpretada a partir da centralidade da linguagem na constituição da própria experiência religiosa. Isso significa reconhecer que a linguagem não apenas expressa a experiência, mas a modela e organiza,

determinando os contornos do que é vívido e compreendido como experiência religiosa. Já a imediatividade da experiência religiosa, conforme delineada por Rudolf Otto, é ressignificada à luz da linguagem como condição de possibilidade do fenômeno religioso. A ideia de uma experiência pura e anterior à mediação linguística dá lugar a uma compreensão na qual a experiência religiosa não antecede a linguagem, mas se manifesta dentro dela e através dela, sendo assim interpretada e comunicável. Por fim, a natureza universal da experiência religiosa, conforme defendida por Joachim Wach, não se limita à sua manifestação em formas estruturais como símbolos, mitos, ritos, doutrinas e instituições, mas também se expande para o campo dos conteúdos que a experiência pode assumir. Nesse direcionamento, a linguagem situa o ser humano dentro de uma rede hermenêutica, composta pela tradição, pelas referências culturais e pelo diálogo intersubjetivo, que possibilita o compartilhamento e a ressignificação das vivências religiosas ao longo do tempo. Assim, a linguagem não apenas estrutura nossa relação com o que pode se designar de sagrado, mas também possibilita e determina essa relação, assim como o modo como nos relacionamos uns com os outros. Como eixo estruturante, a linguagem articula a apropriação e a interpretação da experiência religiosa, permitindo que ela se constitua e se ressignifique ao longo do tempo.

Ademais, deter-nos-emos no fato de que, a partir da crítica iluminista à metafísica tradicional, a subjetividade moderna emergiu como ponto de ancoragem para a construção da racionalidade e do conhecimento. Esse movimento deslocou a centralidade do mundo para o sujeito, consolidando uma estrutura de pensamento em que a experiência passou a ser compreendida a partir da interioridade individual. A experiência religiosa, por sua vez, ao longo da modernidade, foi frequentemente interpretada nesse mesmo quadro conceitual, isto é, como uma vivência subjetiva e imediata. Talvez, aquela que se situa mais na interioridade do sujeito. No entanto, a perspectiva da hermenêutica filosófica de Gadamer opera uma reelaboração das próprias noções de sujeito e racionalidade, ao problematizar o modelo que concebe o fenômeno da compreensão como uma operação do indivíduo sobre um objeto externo. Nesse itinerário, a experiência, para Gadamer, é um acontecimento dialógico que se dá dentro da tradição e da historicidade, isto é, não há uma cisão entre história e razão, mas sim a constituição de uma consciência histórica. Desse modo, o acontecimento dialógico da experiência implica sempre uma abertura ao modo de sermos uns com os outros e à tradição, em um movimento contínuo. É importante notar que o ponto central de avanço desta discussão reside na compreensão de que essa mudança tem implicações diretas para a ressignificação da categoria *experiência religiosa*. Ela deixa de ser concebida como um acontecimento pré-

reflexivo para ser compreendida como um fenômeno intrinsecamente mediado pela linguagem.

Nesse contexto, postula-se que os princípios conceituais da hermenêutica filosófica de Gadamer viabilizam as bases para uma ressignificação da categoria *experiência religiosa*. À guisa de exemplo, a pré-compreensão (*Vorurteil*) evidencia que toda interpretação ocorre dentro de um horizonte histórico previamente herdado pelo intérprete; a fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) explicita o caráter dialógico da compreensão, na medida em que passado, presente e perspectivas de futuro se entrelaçam no processo interpretativo; a história efetual (*Wirkungsgeschichte*) demonstra que o processo interpretativo não ocorre em um vazio, mas dentro de um fluxo contínuo de efeitos históricos que moldam nossa percepção; o jogo (*Spiel*) ressalta o dinamismo hermenêutico, no qual o movimento dialógico de perguntas e respostas gera novas compreensões; o diálogo (*Gespräch*), que fundamenta a estrutura ontológica da hermenêutica, evidencia que nossa experiência é sempre relacional, isto é, diz respeito ao modo de sermos uns com os outros (*Mitsein*), à participação na tradição (*Überlieferung*) e à abertura ao movimento apropriativo e interpretativo e, por fim, o fenômeno da compreensão (*Verstehen*), que não se limita a um ato puramente subjetivo ou objetivo, nem a uma questão estritamente metodológica, mas se configura como um acontecimento existencial, relacional e situado, desdobrando-se na dinâmica da linguagem e nos efeitos históricos que moldam nosso horizonte hermenêutico

Desse modo, pensar no evento da experiência religiosa a partir da perspectiva hermenêutica filosófica implica concebê-la não como um acontecimento isolado da consciência subjetiva/individual, nem como uma realidade objetiva autônoma, mas como um fenômeno intersubjetivo que se constitui na relação entre tradição e sujeito situado, sempre inserido em um horizonte de compreensão historicamente determinada. Nesse contexto, destaca-se que nossa abordagem se fundamenta na hermenêutica filosófica de Gadamer e em seus princípios conceituais, sem, contudo, se limitar a esses conceitos, isto é, como herdeiros da tradição hermenêutica, busca-se introduzir novos elementos à reflexão, ampliando o horizonte interpretativo sobre a categoria *experiência religiosa*. Assim, nossa proposta não consiste, restritamente, em analisar a religião em Gadamer, mas em abordá-la a partir de sua hermenêutica filosófica, explorando suas implicações para a compreensão das questões emergentes.

No âmbito desse escopo, além das obras supracitadas nos tópicos dos capítulos anteriores, serão também utilizados os textos de Gadamer: *Experiência Estética e Religiosa* (1964/1978), presente na obra *Estética e Hermenêutica e Reflexões sobre a Relação entre*

*Religião e Ciência* (1984), que integra a obra *Hermenêutica, Religião e Ética*. Ademais, serão consideradas literaturas secundárias que dialogam diretamente com o objeto de investigação desta pesquisa: experiência religiosa e linguagem, como Giovanni Moretto, com *La Dimensione Religiosa in Gadamer* (1997); Wayne Proudfoot, com *Religious Experience* (1985); Timothy Fitzgerald, com *Experience and the Ideology of Religious Studies* (2000); Steven Katz, com *Exploring the Nature of Mystical Language, Epistemology, and Mysticism* (1978) e Robert Sharf, com *Experience* (1998). Essas obras e autores, entre outros igualmente importantes, oferecem subsídios teóricos basilares sobre a relação entre experiência religiosa e linguagem. Ao integrar essas contribuições, torna-se plausível extrair implicações para a abordagem da categoria *experiência religiosa* a partir da perspectiva hermenêutico-filosófica de Gadamer, destacando a centralidade da linguagem e direcionando a temática para um âmbito intersubjetivo.

Portanto, este capítulo representa um ponto de inflexão fundamental nesta tese, ao abordar que a experiência religiosa não pode ser confinada à interioridade subjetiva, mas se configura *na e pela* linguagem, ultrapassando as fronteiras do indivíduo e inserindo-se nas esferas públicas/relacionais da existência. À vista disso, a linguagem é concebida como o próprio solo no qual a experiência religiosa se constitui, articulando-se às dimensões histórico-culturais, sociopolíticas e ideológicas que estruturam a compreensão humana. Ao deslocar a linguagem para a *condição de possibilidade* da experiência religiosa, argumenta-se que é por meio dela que experienciamos o mundo, participamos de uma tradição e nos constituímos mutuamente. Essa posição nos conduz à tese de que a experiência religiosa está enraizada na linguagem, estendendo-se para além da esfera subjetiva ou privada e situando-se no âmbito público e na trama da intersubjetividade, em que ela se atualiza, se ressignifica e é continuamente apropriada e interpretada.

### **3.1. Experiência e hermenêutica filosófica: da especificidade à perspectiva intersubjetiva**

Ainda que não nos proponhamos a uma análise restrita da experiência religiosa *em* Gadamer, até porque o autor não tratou sistematicamente e/ou exaustivamente esse tema, buscaremos abordá-la *a partir* de sua hermenêutica, o que conflui na inserção de novos elementos à abordagem, bem como explorar algumas consequências. No entanto, para darmos esse passo à frente, faz-se necessário um retorno, o que implica verificar os conceitos de *experiência* e *religião* no pensamento do autor. Paralelamente, analisaremos como esses conceitos se articulam com as noções de festa, jogo e mito, sem prescindir de seus princípios conceituais, como tradição, história efetual e diálogo, com vistas à reelaboração da noção de

sujeito, viabilizando o avanço da discussão sob a perspectiva da ressignificação da *experiência religiosa* a partir de sua hermenêutica filosófica. Desse modo, direcionamos nossa atenção à inflexão da experiência religiosa, que se desloca de uma vivência intrinsecamente subjetiva para uma perspectiva intersubjetiva<sup>26</sup>.

Começamos, então, por dar este passo atrás, que consiste em verificar os próprios conceitos de *experiência* e de *religião* em Gadamer. Ressalta-se que não se trata de um exercício filológico de busca pelo termo, mas, sobretudo, de um exercício hermenêutico, dedicado à compreensão dos termos utilizados pelo autor e a sua correlação com os propósitos deste trabalho, que, fundamentalmente, aborda a relação entre experiência religiosa e linguagem. Dito isso, iniciemos pela noção de experiência, partindo do que Gadamer concebe a esse respeito.

Luiz Rohden e Vanessa Neubauer, em seu recente texto *A Noção de Experiência Vivencial Significativa em Gadamer* (2024), destacam que, para Gadamer, a experiência não se reduz a um dado subjetivo ou a uma apreensão imediata do real, mas se estende pela amplitude do ser-histórico que somos. Em outros termos, o que designamos como experiência não é apenas um acúmulo de vivências individuais para um processo interpretativo no qual a “coisa” (o objeto da experiência) é individualmente experienciada, mas, antes, um encontro vivo e ativo com a própria tradição. É importante notar que o âmbito subjetivo não é negado ou omitido, pois é fundamental a participação ativa do indivíduo em seu evento experiencial. De modo mais categórico, nas palavras de Gadamer: “A experiência é aqui algo que faz parte da essência histórica do ser humano” (Gadamer, 1999b, p. 525). Assim, o que Gadamer designa como experiência está intrinsecamente ligado à historicidade, configurando-se como um processo no qual algo se manifesta na temporalidade, produzindo efeitos no sujeito que a vivência. Para exemplificar essa relação, podemos considerar a interpretação de uma obra clássica ao longo do tempo. Um leitor contemporâneo que se debruça sobre o poema *A Ilíada* (século VIII a.C.), de Homero, não vivencia a obra da mesma forma que um grego da

---

<sup>26</sup> É importante destacar que, se por um lado, na fenomenologia, a partir de Husserl, a intersubjetividade é concebida como condição transcendental para a constituição do mundo da vida (*Lebenswelt*), orientada para a interioridade (*Innesein*), por outro lado, na hermenêutica filosófica de Gadamer, a intersubjetividade não se funda na consciência transcendental, mas no movimento dialógico de abertura àquilo em que nos situamos (nossa consciência histórica) e ao “outro” (entendido como nosso modo de sermos uns com os outros), sempre mediado pela linguagem. De modo mais categórico, a intersubjetividade, em sua hermenêutica, é o acontecimento histórico-linguístico que se dá no espaço do diálogo; essa orientação não é transcendental, mas diz respeito “ao âmbito funcional da vida” (Gadamer, 1999b, p. 381).

antiguidade. Isso ocorre porque a experiência, neste caso, a da literatura, está condicionada pelos efeitos da historicidade do intérprete.

Diante deste corolário: o de que nossa experiência é sempre situada pela historicidade (*Geschichtlichkeit*) que nos constitui, Rohden e Neubauer (2024, p. 98) defendem o conceito de “experiência vivencial significativa”, ressaltando a relação entre os conceitos de vivência (*Erlebnis*) e experiência (*Erfahrung*). Se, por um lado, na fenomenologia, um exemplo elucidativo pode ser encontrado em Edmund Husserl, que contrapõe a concepção científica do mundo ao conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*); por outro lado, em Gadamer, uma experiência assume um sentido mais profundo. Para Husserl, o cientista, ao se lançar na investigação da natureza, muitas vezes esquece que está imerso, desde o início, em um mundo natural que é, ao mesmo tempo, o seu próprio mundo vivido (Husserl, *Krisis*, §9). Assim, o mundo da vida antecede e possibilita a ciência, pois constitui o contexto fundamental para a construção do conhecimento. Em Gadamer, o conceito de experiência (*Erfahrung*) vai além da relação com o contexto mais imediato; ela está intrinsecamente ligada à transmissão (*Überlieferung*) e, fundamentalmente, à constituição do nosso próprio ser-histórico. Desse modo, experienciar algo significa, ao mesmo tempo, experienciar a tradição que nos constitui e nos transforma. De modo sintético, enquanto Husserl entende a experiência como uma relação intencional com o mundo da vida, que antecede e fundamenta o conhecimento científico, Gadamer a concebe como um acontecimento onto-histórico-dialógica, no qual a experiência humana se dá como manifestação do ser, transmitida pela tradição e realizada no encontro com o(s) “outro”(s) por meio da linguagem.; mais precisamente, Gadamer pensa a experiência como tarefa hermenêutica (Rohden, Neubauer, 2024, p. 100).

Assim, surge o ponto axial da hermenêutica filosófica de Gadamer: experiência é, por excelência, um acontecimento hermenêutico, ou seja, nossas experiências não são neutras nem atemporais, mas estão sempre marcadas por nosso contexto histórico, cultural e ideológico; mais precisamente, experiência é apropriação e interpretação.<sup>27</sup> Nesse sentido, Gadamer afirma que “a verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências” e que ela (a verdade da experiência) se insere em um movimento dialógico, cuja consumação não

---

<sup>27</sup> Na esteira de Heidegger (1994, p. 510), Gadamer compreende a linguagem em sua densidade ontológica, ou seja, a linguagem não apenas expressa uma experiência humana do mundo, mas fundamenta suas constituições. Nesse sentido, uma experiência não é um acontecimento a-histórico, mas um evento temporalmente determinado. Gadamer respalda esse evento no movimento da *apropriação* e da *interpretação*, conceitos que indicam como o ser humano, em sua historicidade, se apropria do mundo e das tradições por meio de um processo contínuo de (re)interpretação, que moldam a nossa compreensão, a nossa ação e a nossa própria experiência do/no mundo (Gadamer, 1999b, p. 672).

se dá em um saber unilateral ou definitivo, mas na própria “abertura à experiência, posta em funcionamento pela experiência mesma” (Gadamer, 1999b, p. 525). Percebe-se que o autor enfatiza a natureza dialógica da experiência, na qual o “sujeito experimentador” experimenta algo à luz de sua própria tradição, ou seja, de seu contexto histórico, dentro de um horizonte de sentido que se expande à medida que novas experiências são incorporadas. Em outros termos, uma experiência não é um ato no qual o sujeito impõe sua vontade à “coisa”, moldando-a conforme seus próprios critérios, pois não se trata de um processo de legislar sobre o objeto experienciado, mas sim de estar em relação com a “coisa” e, por isso, este movimento é dialógico, que emerge do encontro entre o experimentador e a coisa experimentada, dentro de uma rede de referência.

No cerne dessa discussão está, por um lado, uma crítica à perspectiva iluminista, que exalta a primazia da racionalidade autônoma, promovendo uma cisão entre razão e tradição; por outro, uma crítica à subjetivação da estética proporcionada por Kant. No que diz respeito à crítica ao iluminismo<sup>28</sup>, que postula por uma razão autônoma e, com efeito, uma cisão entre história e razão, que enfatiza o afastamento dos preconceitos (nossa estrutura de pré-compreensão) e a primazia da razão sobreposta à tradição, promovendo uma ruptura com a herança histórica e uma supervalorização na autonomia do pensamento racional em direção ao progresso. Gadamer irá questionar essa separação ao apontar que nossa compreensão é historicamente constituída, ou seja, nossa capacidade de compreender o mundo não ocorre em um vácuo racional, mas dentro de um contexto histórico e linguístico no qual estamos imersos. Assim, a experiência de algo não se dá por um ato autônomo do sujeito racional, mas pelo diálogo contínuo com a tradição, que molda nossos horizontes interpretativos (Gadamer, 1999b, p. 458).

---

<sup>28</sup> O que aqui se denomina Iluminismo lança as bases da noção subjetivista discutida no capítulo anterior e que repercute diretamente na compreensão protética da experiência religiosa. Gadamer estabelece uma interlocução crítica com a *Aufklärung*, evidenciando como esse movimento reformulou a maneira de compreender nossa estrutura de pré-compreensão. Para o autor, os preconceitos (*Vorurteile*), entendidos como juízos prévios, foram tratados pelo Iluminismo exclusivamente como juízos não fundamentados na razão. No entanto, etimologicamente, *Vorurteil* significa justamente isso: “pré-juízo”, ou seja, um juízo anterior, que carrega a tradição, a historicidade e o pano de fundo da experiência. Em *Verdade e Método*, Gadamer argumenta que foi apenas com este movimento que o conceito de preconceito adquiriu uma conotação negativa. Essa reinterpretação iluminista do preconceito teve impacto direto sobre a religião, as Escrituras e os dogmas, os quais passaram a ser deslegitimados como portadores de verdade por não se sustentarem em critérios racionais e /ou metódicos. No entanto, segundo Gadamer, ao operar dessa forma, o Iluminismo instaurou aquilo que ele chama de “o preconceito contra o próprio preconceito”, ou seja, uma recusa da tradição como condição legítima da compreensão (Gadamer, 1999b, p. 407).

Ao criticar a concepção iluminista, Gadamer resgata a importância dos preconceitos (*Vorurteile*), não no sentido pejorativo, mas como horizontes prévios que tornam a compreensão possível. Diferente da perspectiva iluminista, que viam os preconceitos como obstáculos ao conhecimento, Gadamer demonstra que eles são inevitáveis e, de fato, basilares para qualquer ato interpretativo. Assim, ele rompe com a noção iluminista de que a razão pode operar de maneira absolutamente autônoma e neutra, enfatizando que todo ato de compreensão ocorre no interior da historicidade. Por isso, “a hermenêutica filosófica obriga-nos a experimentar os limites da razão autossuficiente tal como defendida pela tradição iluminista”, evidenciando que a nossa experiência do/no mundo é uma “experiência ontológica subjacente, inserida em um horizonte de experiência que a precede e não pode ser por ela objetivada (Almeida, Flickinger, Rohden, 2000, p. 8).

No que diz respeito à subjetivação da estética proporcionada por Kant, Gadamer afirma que Kant tem por finalidade “um trabalho de fundamentação bem determinado e transcendental”, respaldado pela “exigência de se compreender a arte meramente do ponto de vista estético” (Gadamer, 1999b, p. 169). Diante desse intento, dentro das trilhas do pensamento moderno, a questão do gosto (*Geschmack*)<sup>29</sup> seguiu o caminho da estetização e subjetivação do juízo (*Urteil*), de modo que, em última instância, o belo na arte passou a ser compreendido sob um princípio apriorístico que reside na subjetividade. Assim, a experiência artística passou a ser vista como uma vivência pré-reflexiva, desvinculada de qualquer dimensão comunitária. Contudo, Gadamer argumenta que a questão do gosto não pode se restringir a dimensão subjetiva ou racional, mas está profundamente ligado a um senso comunitário (*sensus communis*). Esse conceito, longe de remeter apenas a uma apreciação estética isolada, destaca a experiência do gosto como parte de uma perspectiva prática e historicamente determinada, inserida na vida pública e nas interações sociais. Para Gadamer, a experiência estética não pode ser reduzida a um juízo puramente subjetivo, pois ela se desdobra no âmbito da vida civil, isto é, nas atividades políticas e sociais, evidenciando seu caráter dialógico e relacional (Gadamer, 1999b, p. 61). Conforme afirma Palmer (2006, p. 175): “A arte não é sem tempo nem sem lugar”. Assim, arte não é uma entidade abstrata ou

---

<sup>29</sup> É importante frisar que, historicamente, o conceito de gosto estava mais relacionado a uma dimensão moral do que a uma estética. Durante o Iluminismo, pensadores como Shaftesbury e Hume passaram a entender o gosto como uma faculdade moldada culturalmente, conforme normas e valores compartilhados. Contudo, Gadamer oferece uma perspectiva distinta, tratando o gosto como uma experiência histórica que se desenvolve em um diálogo constante com a tradição. Ele critica a visão subjetivista moderna, que reduz o gosto a uma questão puramente individual e subjetiva, e o reconecta ao conceito de *sensus communis*, reconhecendo que o gosto possui uma dimensão comunitária (Gadamer, 1999b, p. 72).

fora do tempo, mas algo que ganha sentido na relação dinâmica entre a obra e aqueles que a experimentam e/ ou interpretam.

Neste contexto, Gadamer resgata a tradição humanista ao reconhecer que a arte possui uma verdade própria, irreduzível a critérios metodológicos. A experiência estética, para ele, é uma forma de manifestação do ser que se realiza à semelhança do próprio acontecer hermenêutico: na interação dialógica com o intérprete. Nesse sentido, Gadamer retoma o conceito grego de belo (*kalon*), associado àquilo que é digno por si mesmo, e não subordinado a um fim utilitário. Por isso, Gadamer distingue as chamadas “belas artes” das artes mecânicas: enquanto estas se orientam pela utilidade e pela produção de objetos funcionais, aquelas se vinculam ao valor intrínseco daquilo que não serve a um fim, mas que se justifica por si mesmo. Para exemplificar, Gadamer menciona expressões como “bela moralidade”, “bela literatura” e “espiritualmente belo”, nas quais o adjetivo “belo” indica aquilo cujo valor é evidente por si mesmo. Em suas palavras: “Não tem sentido perguntar pelo objetivo a que devam servir. São excelentes por si mesmas, não em virtude de outras coisas, como ocorre com o útil” (Gadamer, 1999b, p. 691).

Outrossim, inspirado pela *phronesis*<sup>30</sup> aristotélica, ele enfatiza que o senso comunitário fundamenta o juízo do gosto dentro de uma dimensão prática, caracterizada por sua abertura inter, pluri, multi e transdisciplinar. Assim, Gadamer orienta a questão para uma abordagem hermenêutica, que busca superar as limitações impostas pelo racionalismo kantiano e pelo modelo dualista sujeito-objeto, que estabelece uma dicotomia entre quem conhece e aquilo que é conhecido. Em seu lugar, propõe uma compreensão hermenêutica da experiência da arte que não se limita ao âmbito estético, mas que é também ontológica (existencial, histórica e dialógica). Trata-se, portanto, de uma experiência que se constitui como um acontecimento hermenêutico, no qual os significados emergem na interação entre a obra e o espectador (Gadamer, 1999b, pp. 90-92). Como ele afirma: “O que Kant, de sua parte, através de sua crítica do juízo estético, legitimou e queria legitimar, era a universalidade subjetiva do gosto estético” (Gadamer, 1999b, p. 91). No entanto, a estética, mais do que um objeto da ciência, configura-se como uma experiência “extrametódica” da verdade, que emerge do encontro entre a obra de arte e o espectador/intérprete. Gadamer complementa essa ideia, dizendo:

---

<sup>30</sup> De modo sintético, a noção de *phronesis* diz respeito a virtude da razão prática (Aristóteles, 1 1025<sup>b</sup> 25-30). Em *Verdade e Método*, Gadamer atribui um papel central à *phronesis*, articulando sua hermenêutica à filosofia prática. Nesse sentido, sua hermenêutica filosófica se configura como uma *práxis* que investiga as orientações do compreender, as quais emergem das experiências factuais, isto é, históricas e, fundamentalmente, linguísticas, que são próprias do nosso modo de habitar o mundo (Gadamer, 1999b, p. 471).

“Cada obra de arte tem, portanto, um tempo próprio que ela nos impõe” (Gadamer, 1985, p. 69). Desse modo, uma experiência da obra de arte é compreendida como uma experiência existencial e relacional, e não apenas como uma experiência subjetiva/de uma razão legisladora, pois, ao experienciar uma obra de arte, uma pessoa se envolve em um processo de compreensão que ultrapassa o domínio simplesmente técnico, estético ou racional, permitindo que a verdade da obra se manifeste de modo dialógico.

Neste contexto, Grondin (2003, p.79) relata que, ao ser questionado sobre a terminologia “experiência”, Gadamer estabelece uma conexão entre *experiência* e *festa*, afirmando que a experiência possui, fundamentalmente, um caráter festivo. Isso ocorre porque a experiência exemplifica a temporalidade própria da festa, criando um momento em que os participantes se envolvem plenamente na comunhão. Podemos considerar como exemplos o Natal e o Carnaval, festividades que não existem de forma meramente metafísica ou puramente subjetiva. Pelo contrário, são construções históricas, enraizadas em tradições culturais, que ganham sentido na comunhão e na participação coletiva. Nesses eventos, os participantes são inseridos em uma vivência simbólica compartilhada. Outrossim, pode-se considerar o *Ramadã* (رَمَضَانَ) como outro exemplo emblemático dessa dinâmica. No Islã, essa celebração não se limita a um ato individual de fé, mas se estrutura como uma experiência coletiva que envolve jejum, oração, reflexão e partilha comunitária ao longo de um mês. Isso exemplifica como, na concepção de Gadamer, uma experiência não se restringe ao indivíduo, mas envolve a construção de uma realidade compartilhada.

Ademais, na obra *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa* (1985), Gadamer aponta que festa não é um acontecimento isolado ou subjetivo, mas uma experiência intersubjetiva, pois representa e reafirma a própria coletividade. Ele destaca que “festa é coletividade e é a representação da própria coletividade. Uma festa é sempre para todos. É assim que dizem: ‘fulano se excluiu’ quando alguém não participa de uma festa” (Gadamer, 1985, p. 61). Assim como no jogo, a festa constitui um espaço de encontro, no qual o “eu” se dissolve no “nós”, possibilitando uma experiência compartilhada que transcende a individualidade. A temporalidade da festa também é basilar em sua significação. Gadamer observa que “celebrando-se uma festa, a festa sempre está lá o tempo todo. Este é o caráter temporal da festa: que ela é celebrada e não recai na duração de momentos que se revezam” (Gadamer, 1985, p. 63). Percebe-se que uma festa se insere em uma continuidade histórica, carregando sentidos que se renovam e se reinterpretam ao longo do tempo; ela não é estática, mas dinâmica, sendo recriada a cada celebração, o que permite múltiplas leituras e ressignificações. Nesse sentido, Gadamer ressalta que cada festa tem, portanto, um tempo

próprio que ela nos impõe (Gadamer, 1985, p. 69). Isso sugere que a experiência humana sobre algo, exige um engajamento coletivo, uma disposição para participar e interpretar dentro de um horizonte de significados compartilhados.

Assim, para Gadamer, a reflexão sobre a experiência exige um retorno às vivências humanas mais elementares, pois é nelas que se encontra a base antropológica da compreensão. Essa investigação é basilar para entender a natureza compartilhada/histórica da hermenêutica filosófica em sua densidade ontológica, na qual a experiência nunca se apresenta como algo fixo, acabado ou a-histórico, mas sempre vinculada a tradições interpretativas. Exemplos como a encenação teatral, a festa e a música ilustram essa dinâmica, pois sua existência se concretiza em um contexto de contínuas reinterpretações, sempre situadas na historicidade e na experiência compartilhada. No teatro, a peça ganha sentido na relação entre atores e espectadores; por isso Gadamer reitera que, “o espectador é notavelmente mais que um mero observador que vê o que se passa diante de si, ele é como alguém que “participa” do jogo, uma parte dele” (Gadamer, 1985, p. 40). Na festa, o sentido se constrói na vivência conjunta e nas práticas simbólicas coletivas; na música, a experiência envolve tanto a criação quanto a recepção. À vista disso, percebe-se que experiência é um evento que se realiza, dialogicamente, na troca entre indivíduos dentro de uma historicidade viva.

Essa discussão insere-se na concepção de jogo elaborada por Gadamer. Na língua alemã, o termo correspondente é *Spiel* (sendo *Spielen* o verbo), cujo uso difere do português. Em alemão, *Spiel* abrange significados como jogar, brincar, tocar um instrumento musical ou representar uma peça de teatro (*Schauspiel*). Trata-se de uma noção mais abrangente, que remete a um movimento contínuo, sem ponto fixo de partida ou de chegada, um ir e vir que expressa dinamicidade. Como afirma Gadamer: “O movimento de vaivém é central para a definição essencial do jogo” (Gadamer, 1999b, p. 177). Em uma formulação mais fundamental: “O jogo é modelo estrutural que explicita e possibilita, especificamente, a efetuação do princípio da experiência” (Rohden, 2003, p. 136). Desse modo, para Gadamer, jogar implica um movimento de participação e engajamento, no qual há um intercâmbio contínuo entre os envolvidos. Por isso, a experiência do/no mundo, exemplificada pela noção de jogo, não se desenvolve de modo isolado, mas pressupõe um permanente diálogo, um retorno, uma resposta, pois “é preciso que ali sempre haja um outro elemento com o qual o jogador jogou e que, de si mesmo, responda com uma contralance ao lance do jogador” (Gadamer, 1999b, p. 159).

Logo, o modelo estrutural do jogo reflete o próprio movimento da experiência; no jogo já existem regras definidas e o jogador se envolve com aquele respectivo “jogos de

linguagem”<sup>31</sup>, a interpretação não se dá de forma meramente subjetiva. As regras do jogo, preestabelecidas, moldam a maneira como o jogador (ou intérprete) interage, orientando sua participação dentro do jogo. Isso demonstra que, tal como em um jogo, em que as normas não são arbitrárias nem puramente subjetivas, o processo experiencial humano não é apenas uma vivência interior, privada ou subjetiva, mas envolve uma dinâmica compartilhada que segue as “regras” e/ ou “o jogo de linguagem” da cultura em que o intérprete está situado. Nesse sentido, como afirma Gadamer, “só cumpriu a especificidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo” (Gadamer, 1999b, p. 155). Ou seja, a experiência se efetiva quando o sujeito é entregue autenticamente ao diálogo interpretativo, confirmando e aceitando as regras e as configurações do jogo, e se inserindo na dinâmica de troca e transformação que ele propõe. Com efeito, a experiência hermenêutica é um processo dinâmico e interativo, que exige não apenas a participação ativa do indivíduo, mas também a inserção do “eu/ âmbito subjetivo” no “nós/ âmbito coletivo”, isto é, na compreensão das normas que regem o jogo e a interação, o que o torna uma experiência propriamente intersubjetiva.

À vista disso, Hans-Herbert Kögler, Jeff Malpas e Hans-Helmuth Gander afirmam que (2015, p.310-323), para Gadamer, *experiência* é concebida como um *encontro dialógico*. A experiência hermenêutica é algo que experimentamos ativamente, o que significa que participamos diretamente da construção de seu sentido, ou seja, essa experiência não é passiva, pois ela nos confronta com nossos próprios preconceitos, desafiando as verdades que herdamos da tradição. Isso faz com que essas verdades não sejam absolutas, mas estejam sempre sujeitas à revisão e à transformação. Assim, além de experimentarmos e darmos significado à interpretação, também estamos envolvidos em um processo dinâmico de mudança, no qual nossas compreensões atuais influenciam as tradições futuras. De modo mais preciso, experiência em Gadamer é um “compartilhar e participar da construção de um sentido” (Bernstein, 1992, p.4). Destarte, experiência não é um processo isolado ou intrinsecamente subjetivo, mas um evento que ocorre na interação entre os âmbitos

---

<sup>31</sup> A introdução da ideia de jogos de linguagem foi crucial para explicar e compreender a mudança de paradigma na filosofia, que ocorreu com o pensamento de Wittgenstein no seu “segundo momento”, conhecido como a virada epistemológico-pragmática. Embora não haja registros que indiquem que Gadamer tenha lido Wittgenstein antes ou durante a elaboração de sua obra *Verdade e Método*, é possível identificar uma relação com o conceito de jogos de linguagem. Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, abandona a busca por um conhecimento objetificador característico da filosofia tradicional e critica a utilização da matemática e da lógica como modelos exclusivos para a filosofia. Ele destaca a importância pragmática, focando no uso da linguagem em seus diversos contextos e funções, ou seja, nos diferentes “jogos” linguísticos. Por sua vez, Gadamer busca expressar, através do conceito de jogo, o acontecer do ser na verdade, destacando a dinâmica e a fluidez da experiência hermenêutica como um processo fundamentalmente contextual e interativo, inserido em um âmbito público/ compartilhado.

subjetivos/individual e objetivos/realidade compartilhada. De modo categórico, experiência é um evento que ocorre na interseção entre o que é vivido internamente (as percepções, interpretações e emoções do sujeito) e a realidade compartilhada (os aspectos objetivos da experiência, como os contextos históricos, políticos, ideológicos e culturais), sendo a linguagem o fio condutor, o entremeio e possibilitador desse encontro. Mais diretamente, experiência “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, 1999b, p. 528). Uma vez que a experiência humana (incluindo a experiência religiosa) se relaciona diretamente com a tradição, que é linguagem, podemos afirmar que experienciar algo é participar de uma tradição por meio da linguagem, o que possibilita uma construção contínua que ocorre no diálogo entre a apropriação do passado, a interpretação do presente e os efeitos do futuro, de modo dialógico e dinâmico.

Desse modo, podemos encaminhar nossa perspectiva para o reconhecimento de que Gadamer reformula a noção moderna de sujeito ao superar a rigidez da dicotomia sujeito-objeto que marcou boa parte da tradição filosófica. Essa reformulação, no entanto, não se configura como uma simples oposição à filosofia moderna, mas como uma continuidade crítica, na medida em que a hermenêutica permanece devedora da própria tradição filosófica. Para exemplificar, se, na *Crítica da Razão Pura*, Kant localiza as condições de possibilidade do conhecimento nas categorias *a priori* do entendimento, concebidas como estruturas universais, a perspectiva hermenêutica realiza um deslocamento ao reconhecer tais condições em sua constituição histórica e finita. Assim, a experiência deixa de ser compreendida como mera revelação do objeto ao sujeito, conforme se concebia antes de Kant, ou como projeção do sujeito sobre o objeto, conforme proposto no que ficou conhecida como “revolução copernicana”<sup>32</sup> de Kant. A “virada hermenêutica”, portanto, não recusa a pergunta pelas

---

<sup>32</sup> Kant propõe uma inversão na relação entre conhecimento e objeto, argumentando que, ao contrário do pressuposto tradicional de que o conhecimento deve se conformar aos objetos, é o próprio objeto que deve ser compreendido a partir das estruturas da cognição humana. Como ele afirma na *Crítica da Razão Pura*: “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto” (CRP B XVI). Essa mudança paradigmática, frequentemente comparada à revolução copernicana, estabelece que o entendimento humano não é determinado pela realidade objetiva da coisa em si (*Ding an sich*), mas sim pela razão legisladora, que estrutura a experiência fenomênica. Neste contexto, é importante notar que, assim como Copérnico deslocou o Sol para o centro do sistema planetário (modelo heliocêntrico), modificando o modelo geocêntrico, no qual a Terra ocupava essa posição, Kant reposiciona a razão para o centro, atribuindo-lhe o papel de estruturadora da experiência e condição para o conhecimento. Em outros termos, Kant sustenta que o

condições de possibilidade da experiência, mas a reconduz ao terreno da linguagem, da tradição e da intersubjetividade. Nesse horizonte, a experiência se configura como um acontecimento situado na consciência histórica (*historisches Bewusstsein*), mediado pela linguagem e enraizado em contextos compartilhados, ou seja, ela emerge da interação histórica entre os sujeitos e os elementos que compõem a tradição.

À vista disso, ao ser compreendida a partir da linguagem, da tradição e da historicidade, a religião se insere no horizonte da intersubjetividade como um acontecimento de sentido compartilhado. A seguir, examinaremos como a noção de religião se delineia no pensamento hermenêutico-filosófico de Gadamer.

### 3.2. A noção de religião no pensamento hermenêutico de Gadamer

Surge, neste tópico, uma indagação central: como, sem embargo, a hermenêutica filosófica de Gadamer contribui para a ressignificação da categoria *experiência religiosa*? Para abordar essa questão, adentraremos a compreensão de *religião* em Gadamer, cientes de que ele não aborda o tema de maneira sistemática ou extensa. Além disso, não nos deteremos na terminologia em si, pois o próprio autor, durante o seminário realizado em 1994, em Capri, Itália, enfatiza que sua preocupação não está na etimologia da palavra religião, mas sim no sentido vivo da língua em que ela se manifesta (Gadamer, 2000, p. 221). Nesse contexto, no seminário de Capri, Gadamer reconhece a religião como um elemento fundamental de toda tradição cultural. Excluí-la em nome do pensamento racional seria, portanto, uma atitude hermenêuticamente irresponsável. Assim, Gadamer nos convida a superar o dogmatismo, a não se restringir ao cientificismo e a reconhecer que a religião (ou as religiões) não são meras abstrações, mas experiências que se dão no tempo, ou seja, inseridas na temporalidade (*Zeitlichkeit*) humana como uma realidade irrevogável. Diante deste reconhecimento, a hermenêutica filosófica pode favorecer um intercâmbio significativo entre culturas e religiões, e o destino da humanidade depende do êxito desse diálogo global (Gadamer, 2000, p. 225). Desse modo, é importante reconhecer que, conforme afirma Rudolf Bultmann (1967, p. 120), a hermenêutica filosófica de Gadamer exerce um impacto significativo nos estudos sobre as religiões.

Neste primeiro momento, na busca de delimitar a abordagem da religião em Gadamer, é importante enfatizar, conforme Eduardo Gross (2007, pp. 108-122) nos aponta, que o tema

---

conhecimento não deve ser compreendido como uma simples adequação ao mundo externo, mas sim conforme as leis racionais que estruturam nossa experiência.

está contido de modo dividido em Gadamer. De um lado, encontramos as reflexões sobre a cultura grega e seu mundo mítico; do outro, as análises sobre a herança cristã, outro componente fundamental na formação da cultura ocidental. Embora a ideia de que esses dois elementos sejam a base de nossa cultura não seja exclusiva de Gadamer, é bem perceptível que ele destaca essa visão de maneira recorrente em seus escritos. A partir dessa articulação entre as bases gregas, que abrangem tanto o universo mítico quanto o âmbito filosófico, e o cristianismo, com sua questão central sobre a verdade e a experiência que dela decorre, emerge em Gadamer uma dimensão religiosa que não se apresenta como um sistema fechado, mas como um horizonte propriamente hermenêutico. Ao final da segunda parte e já se encaminhando para a terceira de *Verdade e Método*, Gadamer (1999b, pp. 512-544) aponta para uma experiência de verdade que transcende tanto o subjetivismo quanto a objetificação metodológica e científica. Diante disso, caberia perguntar: em que medida Gadamer redimensiona a experiência religiosa? Giovanni Moretto, ao tratar da dimensão religiosa no pensamento de Gadamer, sustenta que a noção gadameriana de experiência abrange a experiência religiosa, uma vez que ela se realiza na linguagem. Em suas palavras: “Como toda experiência, a experiência religiosa é um acontecer através da linguagem” (Moretto, 1997, p. 121). Nesse horizonte, elementos como mito, consciência história e a questão da verdade se entrelaçam, configurando um espaço apropriativo e interpretativo, pois, conforme o autor, toda compreensão já é interpretação; mais diretamente: “A possibilidade de compreender depende da possibilidade dessa interpretação mediadora [...] Compreender e interpretar estão imbricados de modo indissolúvel” (Gadamer, 1999b, p. 580). Desse modo, a compreensão, segundo Gadamer, ocorre sempre dentro de um horizonte interpretativo que se constrói historicamente.

Na busca por compreender o âmbito da religião, Gadamer recorre aos mitos<sup>33</sup> como expressões originárias do sentido. Em seu texto *Reflexões sobre a Relação entre Religião e Ciência*, apresentado em *Hermenêutica, Religião e Ética* (1984), Gadamer afirma que os mitos são narrados como histórias dos deuses (Gadamer, 1999a, p. 126). Nesse contexto,

---

<sup>33</sup> O termo *mythos* tem origem na língua grega e refere-se ao “discurso, proclamação, notificação, dar a conhecer uma notícia” (Gadamer, 1997, p. 25). Gadamer propõe um retorno ao pensamento grego, especialmente à filosofia de Platão, onde mito e logos não são opostos, mas complementares. Ele destaca que, embora a racionalização tenha levado a ciência a se distanciar do mito, este ainda desempenha um papel importante na construção do conhecimento, pois sempre ressurge na interpretação das tradições. A crítica moderna ao mito o situa como algo contrário à ciência, que busca tornar o mundo previsível ou tecnicamente controlável. No entanto, isso marginaliza experiências extracientíficas, como experiências estéticas e religiosas, negando-lhes qualquer validade como formas de compreensão da realidade.

Gadamer argumenta que uma compreensão autêntica de qualquer religião só é possível para aqueles que se colocam de maneira aberta diante da mensagem religiosa, isto é, diante das narrativas mitológicas das tradições sobre os deuses. Assim, religião, para Gadamer, se configura como um acontecimento de apropriação das histórias e da mensagem religiosa, que ocorre por meio de um diálogo contínuo entre o indivíduo e seu “objeto religioso”. Neste contexto, é importante notar que não há uma cisão entre a razão e a tradição, história ou mito (Gadamer, 1997, p. 20). O filósofo acredita que o mito tem uma tarefa filosófica, bem como a arte e a própria religião, pois dizem respeito à experiência humana e, por isso, não devem ser ignorados pela hermenêutica filosófica. Gadamer reconhece que não há uma cultura sem horizonte mítico e, neste sentido, se faz necessário compreender o papel desempenhado pelo mito na sociedade (Gadamer, 1999a, p. 128). É perceptível que o mito não é ignorado pela hermenêutica filosófica de Gadamer, pois dele emerge questões vívidas e profundas; a cultura e sociedade humana está enraizada em um horizonte mítico, isto é, os mitos e as narrativas perfazem o modo como o intérprete dialoga com o mundo. Ignorar a dimensão que o mito despenha na sociedade é negligenciar uma parte vital da nossa herança cultural e das influências que permeiam nossas visões de mundo.

Em seu texto *Mito e Razão* (1954), Gadamer busca responder às questões fundamentais sobre o papel do mito em uma sociedade dominada pela razão científica. Entre os questionamentos centrais, destacam-se: qual a função do mito na modernidade? Existe uma transição do mito para o logos, e como se dá essa relação? Com efeito, qual é a relação entre mito, experiência e linguagem? De modo direto, “o mito é um elemento essencial do horizonte histórico em que se constitui a experiência humana”, funcionando como uma forma de interpretação do mundo que se renova a cada nova narração, no qual tradição e linguagem se entrelaçam na construção da experiência da verdade que é, fundamentalmente, uma experiência histórica (Gadamer, 1997, p. 14). Ademais, Gadamer reconhece o fato de que “como todas as experiências, a estética e a religião também nos incitam a dirigirmos às palavras que as nomeiam. O que corresponde ao significado grego primitivo das respectivas palavras: “poesia” é fazer através da palavra e da teo-logia, o discurso acerca do divino” (Gadamer, 1964, p. 139). Entretanto, Gadamer alerta que não podemos tratar do tema «discurso religioso» numa atemporalidade abstrata, mas, “a partir de nossa própria tradição cristã-ocidental, teremos que levantar o questões sobre a relação entre esses modos de discurso e a experiência que os fundamenta” (Gadamer, 1964, 139).

Neste itinerário, reafirma-se a posição de que Gadamer não desenraiza a consciência da história, mas insiste no fato de que nossa pré-compreensão é formada na história. Por isso,

a “conscienciosidade” do pensamento requer que nos tornemos conscientes de suas “influências anteriores” (*Voreingenommen heiten*) e, correspondentemente, “é uma nova consciência crítica que agora deve acompanhar todo o filosofar responsável” (Figal, 2002, p.102). Percebe-se que a hermenêutica filosófica está intimamente ligada à consciência histórica, do mesmo modo que a filosofia prática está intrinsecamente relacionada à ação e/ou ao “saber prático”. No que diz respeito à religião, não é diferente, existe o âmbito comunitário, isto é, o “pano de fundo” histórico, um ser-situado, que diante de uma experiência designada de “divina” encontra a sua exigência mais alta, na medida em que se trata de uma experiência de vinculação, de trazer algo à fala, não uma fala acabada, estática e que é apenas repassada, mas uma espécie de “mensagem viva”, onde, através da experiência do intérprete, ele tem liberdade discursiva sobre a anunciação desta mensagem.

Nas palavras de Gadamer:

Chamamos isso de tradição mítica, pois seu único referencial é o relato. No início, há histórias de deuses e heróis, e a maneira como essas histórias são narradas e reinterpretadas ao longo do tempo constituem, em si mesmas, um ato de compreensão renovada. Cada nova narração representa uma nova interpretação, reafirmando a liberdade do narrador em dar sentido à tradição (Gadamer, 1964, p. 142).

Se o âmbito da religião é situado na tradição mítica ou no relato que é apropriado, interpretado e, propriamente, experienciado, ela se configura como um espaço compartilhado, não restrito a uma vivência de um domínio específico, mas como parte de um horizonte intersubjetivo no qual a experiência religiosa se constitui na transmissão e na constante ressignificação de seus sentidos ao longo do tempo. Assim, podemos voltar a pensar e reiterar que experiência é uma apropriação e uma interpretação, pois, ao referir-se à “tradição mítica”, Gadamer destaca que o relato das histórias de deuses e heróis não é um simples recontar do passado, mas uma reinterpretação constante. As histórias não apenas transmitem um conteúdo fixo, mas são partes de um processo contínuo de interpretação e transformação. Reforça-se, assim, a ideia de que não pode haver uma cisão entre razão e tradição, pois se a postura hermenêutica postula por deixar que algo “fale novamente”<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Sobre abordagens clássicas do mito nos estudos da religião, de modo a exemplificar, Max Müller (*Comparative Mythology*, 1988, p. 10) relaciona o mito ao surgimento da concepção humana da história e da natureza, mostrando como certos nomes (*nomen*) se transformaram em personalidades divinas (*numen*) devido a um processo de interpretação das características naturais, associado a mudanças fonéticas e lexicais ao longo do tempo. Mircea Eliade (*Origens: história e sentido na religião*, 1989, p. 80; p. 120) compreende o mito como “elemento estruturante da cultura e da experiência humana”, concebendo-o como diretriz simbólica que legitima

Para exemplificar, no quadro referencial em que Gadamer se situa, ou seja, o cristianismo, podemos destacar *O Sermão da Montanha* (Mateus 5:7). Neste sermão, observe-se um duplo movimento: de ruptura e, simultaneamente, de continuidade. A figura de Jesus não apenas traz à memória os princípios da Lei de Moisés (continuidade transformativa), mas os transcende, introduzindo uma ética fundamentada no amor, na misericórdia e na justiça, que ultrapassa a lógica do “olho por olho, dente por dente”. O movimento transformativo dessa lógica se expressa na passagem “Amai os seus inimigos e orai pelos que vos perseguem” (Mateus 5:44), pois desloca o eixo moral da “vingança” para a compaixão, exigindo uma mudança profunda no modo como o ser humano se relaciona com o “outro”, mesmo em situações de conflito. Neste contexto, é importante notar que *O Sermão da Montanha* não deve ser entendido apenas como uma instrução ética/cristã, mas como um horizonte hermenêutico que possibilita uma ressignificação contínua da relação entre justiça, amor e transformação social. Isso porque, à luz da hermenêutica filosófica, o que se denomina de tradição não é um depósito de verdades imutáveis, mas um processo vivo de interpretação, no qual cada nova experiência reconfigura sua significação dentro de um contexto existencial. Em outras passagens desse mesmo texto, *O Sermão da Montanha*, evidencia-se o movimento hermenêutico de apropriação e interpretação por meio de expressões como: “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás; mas qualquer que matar será réu de juízo. Eu, porém, vos digo...” (Mateus 5: 21-22). Não se trata de uma ruptura com a tradição, mas de sua evocação e ressignificação em um novo horizonte de sentido. Ou seja, não se trata de uma repetição passiva do que foi dito, mas de um verdadeiro acontecer hermenêutico, no qual a tradição se atualiza na e pela linguagem.

Assim, uma mensagem religiosa não deve ser reduzida a um mero registro do passado, mas deve ser compreendida de maneira dinâmica e contínua, “em cada instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta” (Gadamer, 1999b, p.461). Ela se apresenta como algo capaz de afetar e transformar profundamente a realidade de quem a recebe. Nesse contexto, o âmbito da religião está situado dentro de uma experiência que aponta para a finitude humana: “Aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado, propriamente, conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor de verdade

---

experiências coletivas e individuais, o que ele chamou de “hermenêutica criativa”. A partir dessas perspectivas, percebe-se que o mito opera dentro da tradição e ultrapassa o caráter de mera narrativa passiva, constituindo-se como modo originário de significação, apropriação e orientação da experiência humana.

da experiência” (Gadamer, 1999b, p. 527). Assim, a partir de Gadamer, percebe-se que a dimensão de religião diz respeito a uma experiência que se reconfigura constantemente aos contextos de cada indivíduo, dialogicamente. Há, nesse ponto, um aspecto particularmente significativo: ao destacar a religião como algo eminentemente hermenêutico, enfatiza-se não apenas o conteúdo religioso dos textos, mas sobretudo o modo como eles são interpretados e vivenciados. Em outras palavras, a religião implica uma hermenêutica própria, na qual o texto sagrado precisa ser constantemente atualizado. Para quem crê, o texto não é apenas um documento do passado, mas uma palavra viva que se dirige ao ser humano em sua condição concreta: histórica, existencial, cultural e social. Mais do que compreender o que foi dito em um contexto específico, a hermenêutica religiosa busca discernir o que o texto tem a dizer para o ser humano hoje. Nesse horizonte interpretativo, a distância temporal, histórica e geográfica não se impõe como obstáculo intransponível, pois a relação existencial abre a possibilidade de uma escuta e ressignificação atual da mensagem. Desse modo, o texto religioso se apresenta não apenas como uma memória a ser preservada, mas como uma palavra vigorosa e atuante que interpela e orienta existencialmente o intérprete.

Nesse horizonte, a experiência religiosa é sempre interpretação: é o esforço de escuta e resposta, em que o sentido emerge da tensão entre a tradição e a situação presente do intérprete. Portanto, “o dom hermenêutico não é, de fato, outra coisa que ser capaz de compreender mesmo o que nos parece estranho e incompreensível” (Gadamer, 1964, p. 40). Se a tradição é um processo vivo de apropriação, interpretação e transformação, no qual cada nova experiência reconfigura seu significado dentro de um contexto histórico, surge então uma questão fundamental: como se constitui uma experiência “estranha”, misteriosa ou incompreensível? Essa experiência não estaria fadada a ser confinado ao âmbito do sentimento ou da intuição de quem a vivencia, tornando, assim, o fenômeno religioso específico ao seu próprio domínio?

Nesse ponto, Gadamer nos oferece uma pista ao refletir sobre a narrativa como um modo próprio de se dizer aquilo que nos parece estranho. Para ele, narrar é um processo aberto e, ao mesmo tempo, não ocorre no vazio. As narrativas são constituídas no entrelaçamento com a tradição, em uma conversa já iniciada, na qual cada novo dizer se insere como continuação de sentidos que nos precedem. Assim, uma narrativa não apenas expressa uma experiência particular, mas participa de sua própria constituição, na medida em que o ato de narrar religa o indivíduo ao horizonte compartilhado de sentido, abrindo caminho para a compreensão intersubjetiva daquilo que, à primeira vista, poderia parecer intransitivamente pessoal ou misterioso (Gadamer, 1964, p. 142). Neste sentido, Gadamer indica que a *Escritura*

e/ ou o *Livro Sagrado* se caracteriza como a história originária que é narrada por um documento (*Urkunde*). Por conseguinte, esse documento é repassado de geração a geração sem perder a validade que lhe é conferida. (Gadamer, 1964, p.146). Igualmente, a mensagem do Evangelho, enquanto narrativa, torna-se uma “oferta livre”, mantida abertamente e será apenas uma “embaixada alegre para quem a aceitar”. Dessa concepção, decorrem-se consequências hermenêuticas, pois a mensagem é uma “oferta livre” ou “promessa livre” e, por isso, nenhum ser humano pode reivindicá-la para si; constata-se, desse modo, que ela está dirigida a “todos o que aceitaram esta mensagem recebem implicitamente, ao mesmo tempo, a missão de propagar, transmitir o recado (*ausrichter*)”, o que não significa, necessariamente, repeti-la, mas, fundamentalmente, propagá-la com sentido, trazê-la à fala de modo situacional (Gadamer, 1964, p. 147). A narrativa da religião encontra na hermenêutica filosófica de Gadamer um terreno fértil, pois não se trata de descrever uma experiência religiosa de modo preciso, mas de participar desta experiência. Em última análise, o movimento da narrativa evidencia que a experiência religiosa, sob a chave hermenêutico-filosófica, não é fixa, nem delimitada de forma estática, mas se constitui como processo: marcada pelo devir, pela possibilidade, pela abertura, pela ascendência e pela constante dinamicidade.

Outrossim, ao se debruçar sobre a condição de possibilidade da experiência religiosa e suas formas discursivas, a hermenêutica filosófica amplia a abordagem da religião, indo além da mera descrição da experiência religiosa ou do foco na consciência do sujeito que a vivencia. Em seu movimento dialético, a hermenêutica não apenas interpreta a experiência, mas a insere em um processo contínuo de compreensão, no qual tradição e ser situado se entrelaçam na construção do sentido religioso. Neste sentido, Gadamer valoriza a ideia expressa pelo renomado historiador e filósofo britânico Robin George Collingwood sobre a “lógica da pergunta e resposta”, mas vai além da preocupação lógica conceitual e de proposições e inferências, indicando que o modo de ser da conversa assemelha-se a um jogo em que a compreensão cresce através do fluxo de perguntas e respostas (Gadamer, 1999b, p. 545).

O âmbito da religião, portanto, pode ser pensado como um movimento espiral, característico da hermenêutica filosófica, no qual a pré-compreensão e as concepções prévias orientam o ato de compreender e interpretar, dando origem a novas possibilidades de sentido que, por sua vez, se projetam nas interpretações futuras. A compreensão, assim, não ocorre de forma linear, mas como um processo dialógico, marcado pela constante reconfiguração de sentidos. Nessa direção, Gadamer afirma: “Somente uma viva tematização da existência humana enquanto ser-no-mundo revela as implicações plenas do compreender como

possibilidade da estrutura da existência” (Gadamer, 2006, p. 12). Desse modo, “a compreensão humana se orienta a partir de uma pré-compreensão que emerge da eventual situação existencial e que demarca o enquadramento temático e o limite da validade de cada tentativa de interpretação” (Grondin, 1999, p. 159). De maneira semelhante, Rudolf Bultmann, em seu texto *É possível uma exegese livre de premissas?*, responde de modo dialético: “sim e não”. Sim, se por “livre de premissas” se entender a ausência de pressuposição quanto aos resultados da exegese, ou seja, se o intérprete, ao se deparar com o texto, não antecipasse conclusões. No entanto, o “não” representa o fato de que todo exegeta aborda o texto orientado por uma pré-compreensão, inevitavelmente condicionada por sua própria existência histórica e pelas concepções prévias que carrega (Bultmann, 2001, p. 363). Essa perspectiva diz respeito ao movimento espiral da hermenêutica, em que a compreensão é sempre mediada por estruturas prévias, que se reconfiguram continuamente no processo interpretativo.

De modo a exemplificar de maneira didática o movimento espiral da compreensão, característico da hermenêutica filosófica, apresenta-se a seguir uma representação visual que sintetiza este movimento.

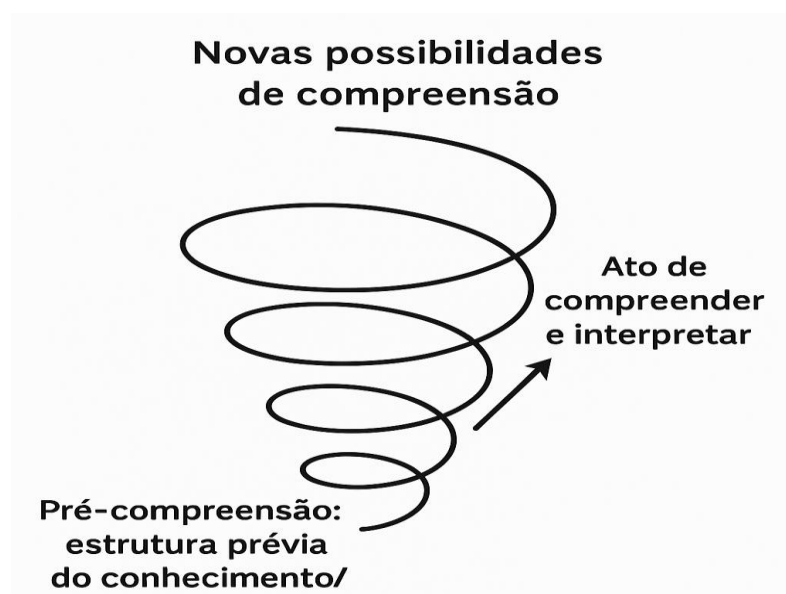


Imagem 4 – Movimento espiral da hermenêutica filosófica. Torres, J. 2026, p. 170.

Assim, até este ponto, a partir de Gadamer, evidencia-se que a noção de experiência e a dimensão da religião emergem como bases intersubjetivas, estruturadas pela tradição em um movimento dialógico, mediado pela linguagem (tema que será aprofundado no próximo tópico). Esse caráter intersubjetivo, conforme observamos, foi exemplificado pela noção de *festa*, que não é um acontecimento metafísico ou atemporal, mas sim um evento apropriativo

e coletivo; de jogo, que não se restringe a um ato individual, mas implica um movimento de engajamento e participação; e na narração mítica, que evidencia a tradição não como um elemento fixo ou estático, mas como um processo contínuo de interpretação e ressignificação. Cada nova narração, ao ser transmitida, não apenas se repete, mas se ressignifica e se transforma, permitindo que a experiência humana (incluindo a experiência religiosa) permaneça viva ao longo da história. Então, em síntese, percebe-se que, no horizonte referencial de Gadamer, experiência e religião estão intrinsecamente ligadas à *participação*.

A partir de suas bases no pensamento grego, em que a narração dos mitos, deuses e heróis desempenham um papel basilar, e no cristianismo, com sua ênfase na experiência da verdade e nos exemplos elucidativos da festa, como o Natal e a Páscoa, Gadamer compreende a experiência religiosa não como um evento isolado e subjetivo, mas como um acontecimento intersubjetivo, na medida em que diz respeito à consciência histórica. Assim, Gadamer ressignifica a noção de sujeito e sua experiência, pois destrona a absolutização, seja do sujeito, seja do objeto, e os situa em uma perspectiva de reciprocidade, ou seja, não há um polo dominante, mas uma relação de troca, abertura e co-constituição do sentido de uma determinada experiência.

A partir do que foi abordado até aqui sobre o conceito de *experiência* e a dimensão da *religião* no pensamento de Gadamer, reverbera a questão central colocada no início do tópico: de que modo a hermenêutica filosófica de Gadamer contribui para a ressignificação da categoria *experiência religiosa*?

Em Gadamer, a experiência não é algo determinado pelo sujeito, mas um modo de ser-no-mundo, um modo de sermos uns com os outros, constituído no diálogo com a tradição. Trata-se, portanto, de um evento interpretativo situado. Nesse horizonte, a dimensão da religião em Gadamer é pensada como um fenômeno que se atualiza na temporalidade da tradição, mediado pela linguagem. Com efeito, a noção de experiência religiosa é entendida como um acontecimento relacional de apropriação e interpretação, sempre aberto aos efeitos de sua ressignificação. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer permite pensar na ressignificação preponderante da categoria *experiência religiosa*, sendo uma abordagem inspirada na tradição socrático-dialógica. Por meio do modelo estrutural do diálogo, Gadamer lança luzes à superação da absolutização individualizante e subjetiva da experiência, deslocando o foco da compreensão para o âmbito intersubjetivo. Trata-se de ir além da perspectiva dual entre sujeito e objeto, ou entre experiência e expressão, reposicionando a questão da experiência no âmbito do diálogo. Assim, a experiência humana, incluindo a experiência religiosa, consiste em habitar a linguagem como espaço de encontro com a

tradição; mais precisamente, o que se designa como experiência religiosa, em chave hermenêutica, é *participar*, de modo dialógico, de algo que nos antecede e nos atravessa.

Para tornar mais elucidativa a discussão desenvolvida até aqui, será introduzida uma imagem que reflete a inflexão da posição de uma concepção mais preponderante/tradicional da *experiência religiosa* para uma abordagem intersubjetiva, conforme delineada a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer.

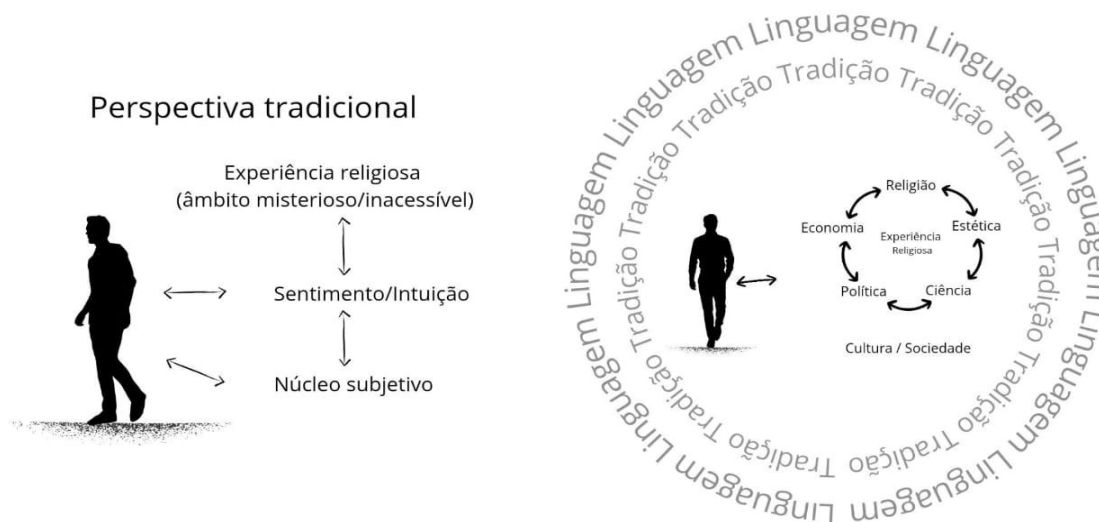


Imagem 5 – *Ressignificação da Experiência Religiosa*: o acontecer da tradição na linguagem. Torres, J. 2026, p. 172.

Desse modo, torna-se perceptível que a *experiência religiosa*, a partir da perspectiva hermenêutica de Gadamer, não pode ser reduzida a um acontecimento interior, particular ou subjetivo, situada em uma dimensão misteriosa e inacessível; ela se configura como um modo de estar no mundo que se realiza na linguagem, não apenas enquanto instrumento de comunicação, mas como o próprio espaço donde a experiência acontece. É válido ressaltar que não se trata apenas de uma experiência linguística em sentido estrito, mas de uma estrutura de relação com a “coisa” em questão, relação essa mediada e contida pela linguagem. Assim, a dimensão religiosa, em Gadamer, está inserida em um âmbito intersubjetivo, pois, para o autor, toda experiência — inclusive a *experiência religiosa* — é, em sua base, um evento que acontece *na e pela* linguagem (Moretto, 1997, p. 127).

Portanto, as implicações que extraímos do pensamento de Gadamer, no tocante à resignificação da experiência religiosa, passa pelo reconhecimento da centralidade da linguagem como elemento constitutivo da experiência humana. Isso não implica em dizer que a hermenêutica de Gadamer seja propriamente uma filosofia da linguagem, mas, sim, uma elevação da linguagem ao estatuto de uma hermenêutica ontológica como o lugar em que se

dá a correlação fundamental entre ser humano e sua experiência; por conseguinte, a dimensão possibilitadora e mediadora que a linguagem exerce entre ambos. Ou, nos termos de Paul Ricoeur: “A experiência articulada na linguagem” (Ricoeur, 2008, p. 64). À vista disso, a partir da articulação da experiência religiosa na linguagem e das problemáticas que ela suscita, como a questão do indizível, justifica-se a transição para um novo tópico.

### **3.3. A Experiência Religiosa entre o âmbito do indizível e a tradição: tensões entre o limite e a abertura da linguagem**

O evento da experiência religiosa, compreendido como uma vivência que excede as categorias do discurso e escapa aos contornos da linguagem, coloca uma questão central para esta tese: como abordar experiências que afirmam situar-se para além do âmbito da linguagem? Esse questionamento dialoga diretamente com a perspectiva das tradições místicas<sup>35</sup>, nas quais o indizível ocupa um lugar central. Neste percurso, nossa jornada será conduzida com parcimônia, como quem se aproxima da margem de um rio profundo e enigmático, mas que também se lança às suas profundezas, movido pelo chamado daquilo que se designa mistério. Nesse fluxo, a experiência religiosa e seu âmbito indizível nos convida à travessia. Inserida no horizonte hermenêutico-filosófico que orienta esta tese, impõe-se uma questão fundamental: será a linguagem (*Sprache*) o *medium* (*Mitte*) dessa travessia? Neste cenário, exploraremos a tensão entre a experiência denominada indizível e seu eixo estruturante, isto é, o desprendimento conceitual e a excedência de sentido que funda a experiência religiosa, situados em um âmbito inatingível, e a linguagem enquanto rede de referência e condição de possibilidade dessas experiências. Com efeito, proporemos um diálogo mais direto com alguns elementos que emergem das implicações hermenêutico-

---

<sup>35</sup> A palavra “mística” tem origem no adjetivo grego *mystikós*, derivado dos verbos *myo* (fechar os olhos e a boca) e *myeo* (penetrar no mistério), remetendo à ideia de um silêncio interior que prepara o sujeito para a recepção do mistério. Entre os gregos, referia-se originalmente à iniciação nos mistérios, marcando uma unificação simbólica com o divino (Grün, 2014, p. 9). William James, em sua obra *As Variedades da Experiência Religiosa*, caracteriza a experiência mística por quatro quesitos principais: (1) inefabilidade; (2) qualidade noética; (3) transitoriedade; e (4) passividade. Dentre essas, a inefabilidade ocupa lugar central, sendo definida como aquilo que “desafia a expressão, que não se pode fazer por palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo” (James, 1958, p. 292). Essa formulação evidencia um traço essencial da mística: seu desprendimento em relação à linguagem e sua tendência a escapar das formas conceituais e discursivas. Outrossim, Maria Clara Lucchetti Bingemer, em seu recém artigo intitulado *Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre mística e subjetividade*, indica que a experiência mística é o resultado de uma subjetividade extática, que se descentra de si para se recentrar no âmbito transcendente (Bingemer, 2024, p. 90). Com efeito, a compreensão mística se refere a uma experiência direta e intuitiva, caracterizada por uma interioridade profunda e por uma vinculação imediata com o transcendente.

filosóficas em sua densidade ontológica, na medida em que se manifestam e se abrem *pela e na* linguagem.

Antes de adentrar a análise propriamente dita, é necessário justificar a escolha dos autores que fundamentarão esta reflexão. A seleção de pensadores como Mestre Eckhart, Walter Stace, a retomada de William James e Steven Katz decorre do fato de que cada um deles representa um momento específico na elaboração do problema epistemológico do *indizível* em sua relação com a linguagem: eixo central deste estudo. No caso de Eckhart, em *Mystische Schriften* (1903), trata-se de um ponto de partida decisivo, a saber, sua abordagem inscreve-se na tradição *apofática*<sup>36</sup>, segundo a qual o falar de Deus se realiza não pela afirmação do que Ele é, mas pela negação de tudo o que se possa dizer sobre Ele, pois toda palavra corre o risco de limitar o ilimitado. Trata-se, portanto, de uma linguagem que, ao negar, preserva o mistério e afirma o *indizível* como excesso de sentido, movimento que, conforme observa Stephenson (2006, p. 3), caracteriza o próprio gesto da teologia negativa. Nesse sentido, veremos como o autor fundamenta a compreensão de que o *indizível* não é ausência de sentido, mas abertura para o incompreensível e o não nomeável, situando a experiência religiosa como algo que ultrapassa o domínio linguístico. Essa perspectiva *apofática* fornece o horizonte teórico que possibilita compreender o *indizível* como um *silêncio significativo* que mantém o mistério em movimento. Nesse itinerário proposto, reconhece-se que a tradição mística desempenha um papel fundamental: o de pensar os limites da linguagem. À vista disso, a teologia negativa, ou *apofática*, assume importância decisiva neste trabalho, ao oferecer contribuições que dialogam com a hermenêutica filosófica e indicam que o silêncio, a negação e o *indizível* configuram experiências situadas no limite da linguagem. Ademais, justifica-se a escolha dos autores mencionados, na medida em que suas obras oferecem aportes fundamentais ao debate epistemológico acerca do *indizível* e de sua relação com a linguagem.

Nesse contexto, destacamos Mestre Eckhart, em *Mystische Schriften* (1903), cuja abordagem do *indizível* recorre a conceitos como o incompreensível e o não nomeável, situando a experiência religiosa como algo supra-linguístico e/ou supra-racional. Ademais, em

---

<sup>36</sup> A *mística apofática*, também conhecida como *teologia negativa* é uma tradição teológico-filosófica que busca se aproximar de Deus não por afirmações sobre o que Ele é, mas por negações, reconhecendo que toda linguagem humana é insuficiente para exprimir a experiência religiosa ou realidade divina em sua plenitude. Neste sentido, em vez de definir Deus por atributos positivos, ela procura esvaziar todo conceito, nome ou imagem, enfatizando o âmbito do *indizível*, do mistério e da transcendência. Essa perspectiva é desenvolvida com mais ênfase na Idade Média, especialmente por autores como Pseudo-Dionísio, o Areopagita e Mestre Eckhart. De modo a exemplificar, Eckhart afirma que: “Deus é um negar do negar; ele é Um e nega tudo o mais” (Eckhart, 1903, p. 213).

*Mysticism and Philosophy* (1961), Walter Stace propõe uma distinção fundamental entre experiência e interpretação, defendendo que a linguagem não constitui a experiência mística, mas apenas a expressa (ou a reflete), a partir de um núcleo experiencial subjacente. Já em *As Variedades da Experiência Religiosa* (1991), William James nos convida a refletir sobre o problema lógico-semântico presente nas experiências do indizível: teriam essas experiências o mesmo significado em diferentes tradições? Para ele, as vivências místicas adquirem autoridade por si mesmas, pois “eles estiveram lá e sabem” (James, 1991, p. 386), razão pela qual “o místico é invulnerável” (James, 1991, p. 387). Como ponto de avanço na análise deste tópico, adotaremos Steven Katz como principal referencial teórico e interlocutório, cujos textos abordam de modo direto a relação entre experiência mística (âmbito do indizível) e linguagem (mediação imprescindível dessas experiências). Em diálogo com sua obra, outros autores serão mobilizados, contribuindo para o aprofundamento das reflexões que emergem. Essa interlocução teórica, em seu movimento dialógico, fundamentará a abordagem sobre a *experiência religiosa* em sua relação com o âmbito do indizível, orientando-se em direção à linguagem.

As bases epistemológicas dos *Escritos místicos* (*Mystische Schriften*, 1093) de Mestre Eckhart lançam luzes ao âmbito do indizível. Essa concepção está profundamente enraizada na mística negativa e no esvaziamento linguístico como via de acesso ao divino. Para Eckhart, a linguagem não é apenas limitada diante do mistério da experiência religiosa; ela é um obstáculo que deve ser superado pela alma em sua experiência com o indizível. À vista disso, Eckhart apresenta uma das mais potentes formulações dessa experiência liminar: “Tomo consciência de algo em mim que brilha em minha razão; percebo claramente que é algo, mas não posso compreender o que é” (Eckhart, 1093, p.21). Essa consciência do que escapa à compreensão é o ponto de partida de seus *Escritos místicos* e, ao mesmo tempo, as bases que fundamentam o movimento em direção ao âmbito do indizível. Essa base é denominada de mistério: uma presença que excede a razão (ao que é conceitual), ainda que se manifeste nela. Essa concepção se radicaliza na célebre afirmação de que “Deus é supra-linguístico e supra-racional” (Eckhart, 1093, p. 213). Neste ponto, a linguagem é transcendida, pois Deus é o que está além do ser e da palavra, escapando a toda tentativa de categorização. Essa perspectiva enfatiza a importância de compreender os místicos não apenas como figuras devocionais, mas como pensadores que elaboraram, a seu modo, uma profunda reflexão sobre a linguagem e seus limites. Nesse sentido, a teologia negativa, ou *apofática*, apresenta-se como uma das tradições mais fecundas para refletir o dizer e o não-dizer que atravessa o horizonte da experiência religiosa. Como observam Michael Sells (1994) e Susan Stephenson (2006), trata-

se de “linguagens do indizível” (*languages of unsaying*) que se abrem ao mistério, à alteridade e à transcendência dos limites da linguagem, operando por meio de *apofasias*, que não significam a mera renúncia discursiva, mas configuram um exercício de superação das categorias do pensamento, no qual o negar torna-se o modo mais fiel de afirmar o inefável.

Neste desiderato, a não-categorização e a indeterminabilidade conceitual encontram um de seus fundamentos no conceito-chave da mística de Eckhart: o desprendimento (*Abgeschiedenheit*). Esse termo expressa o movimento de separação interior indispensável para que a alma se abra à experiência religiosa, e implica a renúncia aos conceitos e imagens como condição para o encontro com aquilo que é concebido como indizível. Em seus *Sermões*, Eckhart afirma: “O homem deve deixar Deus por Deus. Deve ir além da linguagem e do nome, pois Deus não pode ser apreendido em palavras, mas apenas no silêncio interior” (Eckhart, 1994, p. 78). Percebe-se aqui uma atitude de despossessão radical: abandonar o Deus que pode ser nomeado, o Deus dos conceitos e das imagens, para experienciar o Deus que escapa a toda representação. À vista disso, não é na linguagem, mas no âmbito do indizível, isto é, na ausência de qualquer mediação, que a alma encontra o espaço em que a experiência religiosa pode, verdadeiramente, acontecer.

Outrossim, o autor não hesita em afirmar que: “Deus é uma interdição de toda enunciação” (Eckhart, 1903, p. 213). Nesse sentido, na obra *Sobre a Ausência e a Incognoscibilidade de Deus* (2005), de Christos Yannaras, a teologia negativa, que remonta a Dionísio, o Areopagita, enfatiza que Deus transcende não apenas o mundo que criou, mas também qualquer forma de nomeação ou concepção que o pensamento humano possa formular. A linguagem, nesse horizonte, é sempre inadequada: os nomes não dizem Deus, e é justamente nesse não-dizer que se abre o espaço da experiência mística. Assim, a experiência religiosa não acontece por meio da linguagem, mas através de uma abertura ao âmbito indizível, uma experiência marcada por ausência e não-domínio, na qual o indizível não representa uma falha da linguagem, mas sua superação. Em última análise, isso aponta para uma linguagem que se reconhece insuficiente, que se curva diante do mistério. Por isso, ele afirma que “Deus é inominado”, apontando para a compreensão de que a experiência religiosa não se satisfaz com aquilo que está na linguagem (Eckhart, 1903, p. 67). É importante notar que o sentido da experiência religiosa não é abandonado, mas se situa em uma experiência indizível, em uma compreensão que nasce do esvaziamento. Nesse contexto, parece surgir um paradoxo: é por meio da renúncia ao dizer que a alma se abre ao “mais alto dizer”, aquele que, por não poder ser dito, só pode ser experienciado.

Percebe-se que as bases epistemológicas da mística de Eckhart se articulam a partir de uma crítica profunda à linguagem como via de mediação à experiência religiosa. Em primeiro lugar, ele distingue a experiência mística do conhecimento racional, ao afirmar: “percebo claramente que é algo, mas não posso compreender o que é” (Eckhart, 1903, p. 21). Além disso, reconhece que a linguagem representa um obstáculo à apreensão do sagrado: “o nome de Deus obscurece Deus; por isso, Deus é inominável” (Eckhart, 1903, p. 67). Para ele, o conhecimento de Deus não se dá por palavras, mas no silêncio interior: “Deus não pode ser apreendido por palavras, mas apenas no silêncio interior” (Eckhart, 1903, p. 78). Essa via de acesso se dá por um processo de negação contínua: “Deus é um negar do negar; ele é Um e nega tudo o mais” (Eckhart, 1903, p. 149). Por fim, sua concepção epistemológica atinge o ápice ao afirmar que Deus transcende qualquer estrutura de linguagem e conceito: “Deus é supra-racional e supra-linguístico” (Eckhart, 1903, p. 213). Em outros termos, a abordagem mística de Eckhart delinea com profundidade um horizonte epistemológico em que o indizível se torna o núcleo e o eixo estruturante da experiência religiosa. Ao afirmar que Deus é supra-linguístico, Eckhart radicaliza a crítica à linguagem, conduzindo-nos à percepção de que a experiência religiosa não pode ser situada no âmbito da linguagem; mais precisamente, a experiência religiosa é pensada através do núcleo da renúncia a toda tentativa de articulação na e pela linguagem.

Nesse sentido, ao investigar a experiência religiosa mística, Jordan Paper, em seu texto *The Mystic Experience* (2004), aponta que a experiência mística é essencialmente não linguística, ou seja, sua autenticidade independe da linguagem, pois essa experiência é um acontecimento interior, intenso, vivido como absoluto e indizível. Assim, “a experiência mística vai além da linguagem; seu ápice é a completa perda de si mesmo e a total ausência de qualquer percepção consciente” (Paper, 2004, p. 50). Percebe-se que a linguagem, aqui, não funda a experiência; ela apenas a persegue, ecoando de longe algo que se impõe. Nas palavras do autor: “A linguagem é, no máximo, um veículo imperfeito para relatar o que foi experienciado; em muitos casos, ela sequer se aplica” (Paper, 2004, p. 49). De modo categórico, a experiência se impõe por si, de forma subjacente; negar isso é, para o autor, equivalente a “um cego de nascença negar a existência das cores” (Paper, 2004, p. 7).

Ademais, Walter Terence Stace, em sua obra *Mysticism and Philosophy* (1960), desenvolve uma concepção estruturada da experiência mística que sustenta a distinção entre a experiência em si e sua posterior interpretação. Essa distinção é fundamental para compreendermos sua posição epistemológica: a experiência mística, segundo Stace, é imediata, e não mediada por símbolos ou conceitos, isto é, a experiência religiosa pertence a

uma ordem pré-linguística. Neste sentido, ele afirma: “A própria experiência mística é não intelectual, não conceitual e não racional. É uma consciência direta e imediata do Um ou do Vazio ou do Absoluto” (Stace, 1960, p. 110). Essa afirmação demonstra que, para Stace, a linguagem não constitui a experiência religiosa mística, mas apenas sua expressão posterior, enquanto tentativa de traduzi-la em termos compreensíveis ao mundo discursivo. Em suas palavras: “A linguagem não pode descrever a experiência em si. Só pode descrever os efeitos posteriores, as interpretações e as consequências” (Stace, 1960, p. 132). Assim, a experiência religiosa permanece no âmbito do indizível, e o que se comunica são apenas seus reflexos conceituais.

Neste itinerário, Stace reconhece que, ao serem traduzidas em linguagem, essas experiências adquirem contornos diversos dependendo da tradição religiosa ou do repertório simbólico do sujeito, mas insiste na existência de um núcleo experiencial comum subjacente a todas as formas de misticismo. Esse núcleo seria universal, ainda que as interpretações variem. Como ele esclarece: “São as interpretações e não as experiências em si que diferem” (Stace, 1960, p. 44). Em síntese, a proposta de Stace se situa entre o reconhecimento da diversidade linguística das tradições e a defesa de uma unidade experiencial religiosa, isto é, uma experiência religiosa intrínseca, em que o indizível permanece como o núcleo de origem da experiência religiosa, uma experiência que, embora possa ser tematizada, nunca enquadrada no campo da linguagem.

Embora Stace aponte para a existência de um núcleo experiencial comum entre as tradições religiosas, o qual escapa à linguagem e resiste à categorização, é importante considerar como essa característica se manifesta. No âmbito dessa discussão sobre a experiência mística, William James, conforme trabalhado no capítulo dois, no segundo tópico, propõe quatro características centrais: (1) inefabilidade, (2) qualidade noética, (3) transitoriedade e (4) passividade (James, 1958, p. 292). Dentre elas, a inefabilidade ocupa um lugar de destaque, sendo definida por James como aquilo que “desafia a expressão, que não se pode fazer por palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo” (James, 1958, p. 293). A consequência disso, segundo o autor, é que tais experiências “precisam ser experimentadas diretamente; não podem ser comunicadas nem transferidas a outros” (James, 1958, p. 293). A qualidade noética, por sua vez, refere-se ao caráter de revelação das experiências místicas, como se o sujeito captasse uma verdade profunda e autêntica, ainda que não articulável logicamente. James sustenta que, para o místico, a experiência vivida adquire um valor epistêmico incontestável, uma vez que ele se considera alguém que “esteve lá e sabe”, o que lhe confere uma espécie de invulnerabilidade argumentativa diante de qualquer

questionamento externo (James, 1958, p. 387). Essa invulnerabilidade não significa imunidade ao erro, mas a convicção subjetiva intransponível de quem teve a vivência direta e imediata do divino. O âmbito do indizível, nesse contexto, não é um vazio, mas um conteúdo experienciado de forma direta e incomunicável nos termos comuns do discurso. De modo mais categórico, é no âmbito do indizível que a experiência religiosa se realiza.

Portanto, as bases epistemológicas de M. Eckhart, W. Stace e W. James permitem delinear um panorama conceitual em que o âmbito do indizível emerge como núcleo estrutural da experiência religiosa. Em Eckhart, a via mística negativa demonstra que o dizer pleno do divino exige o esvaziamento da linguagem, pois Deus, sendo supra-linguístico, se manifesta no silêncio interior, e não na enunciação. Stace, por sua vez, propõe uma distinção decisiva entre experiência e interpretação, argumentando que a linguagem não constitui a experiência mística, mas apenas a traduz e interpreta *a posteriori*, a partir de um núcleo experiencial intrínseco. James, com sua concepção da inefabilidade e da qualidade noética das experiências místicas, reforça essa perspectiva ao destacar que tais experiências são dotadas de sentido e autoridade interna para aquele que as experienciam (temática previamente discutida no capítulo anterior). Esses três autores exemplificam a problemática da relação entre experiência religiosa, em especial a experiência mística, e linguagem. Esse contexto nos conduz à problemática central: se nossa experiência de mundo é mediada pela linguagem, como abordar experiências religiosas que se entendem estarem para além da linguagem, no âmbito do indizível? Para adentrarmos essa questão, torna-se basilar recorrer ao pensador americano Steven Katz, diretor fundador do Elie Wiesel Center for Judaic Studies na Boston University, cujas obras abordam diretamente a relação entre experiência, mística e linguagem. Com isso, aproximamo-nos do eixo central que orienta a análise proposta neste tópico: a experiência religiosa em sua vinculação com o indizível, ao mesmo tempo em que investigamos a condição *mediadora* da linguagem nas experiências que se reconhecem enraizadas nessa dimensão do indizível.

Partindo da leitura que faz do filósofo austríaco-britânico Ludwig Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*, 1953), Steven Katz aplica essa perspectiva à experiência religiosa, compreendendo que a linguagem antecede e estrutura toda possibilidade de experiência, uma vez que o sujeito já se encontra imerso em *jogos de linguagem*<sup>37</sup> que

---

<sup>37</sup> Em *Investigações Filosóficas* (1953), Wittgenstein utiliza a metáfora do jogo de xadrez para ilustrar o funcionamento da linguagem. Assim como cada peça adquire sentido a partir das regras e do contexto da partida, também as palavras só têm significado em relação ao modo como são usadas em determinada situação

conferem sentido à experiência vivida. Antes mesmo que a experiência aconteça, ela é atravessada por essa rede estrutural linguístico-simbólica que a torna inteligível, tanto do ponto de vista cognitivo quanto prático. Essa leitura de Wittgenstein fornece a base conceitual para a tese de Katz de que nenhuma experiência, nem mesmo a mística, é pura ou imediata, mas sempre mediada pela linguagem. Nesse horizonte teórico, analisaremos os principais argumentos desenvolvidos por Steven Katz em *Mysticism and Philosophical Analysis* (1978), *Mystical Speech and Mystical Meaning* (1992) e *Exploring the Nature of Mystical Experience* (2020). Esses textos apresentam uma abordagem epistemológica densa e crítica sobre a experiência mística, centrando-se na ideia de que ela é sempre *situada, mediada e condicionada*.

De modo didático e como ponto de partida para a análise, que será aprofundada posteriormente, Katz apresenta uma crítica incisiva à concepção de uma experiência mística pura, universal e desprovida de condicionamentos. Primeiro, ele rejeita a ideia de que o sujeito possa acessar uma dimensão mística desprovida de condicionamentos linguístico-conceituais que estruturam sua rede de referências culturais. Ao contrário, argumenta que toda experiência é mediada pela consciência e pelas crenças pré-existentes do indivíduo (Katz, 2020, p. 244). Nesse sentido, o místico não se encontra diante de uma “realidade bruta”, mas de um conteúdo já atravessado por estruturas referenciais. A partir disso, o autor propõe a importância de uma abordagem epistemológica rigorosa: o estudo da mística deve considerar *não apenas o que o místico retira da experiência, mas, sobretudo, o que ele leva para ela*. Assim, Katz enfatiza o caráter bidirecional da experiência mística: “Ela molda as crenças, ao mesmo tempo em que é moldada por elas” (Katz, 2020, p. 247).

Outro ponto central na reflexão de Katz diz respeito ao papel da linguagem e das descrições “disfarçadas”. Termos como “Deus”, “Brahman” ou “nirvāṇa” não são neutros, eles carregam em si um conjunto de pressupostos culturais, teológicos e cosmovisões que estruturam a própria experiência (Katz, 2020, p. 248). Nesse sentido, toda comparação entre tradições religiosas exige atenção rigorosa aos contextos linguísticos que lhes são subjacentes. Ao rejeitar generalizações, Katz critica a tendência de identificar as experiências místicas como essencialmente semelhantes com base apenas em sua inefabilidade ou em expressões paradoxais. A seu ver, o fato de serem indizíveis não implica identidade de conteúdo, pois

---

comunicativa. Essa concepção conduz ao conceito de *jogos de linguagem*, pelo qual o filósofo mostra que compreender o sentido de uma expressão é compreender o seu uso dentro de um conjunto de práticas ou “formas de vida” (§7, §23, §31).

experiências distintas podem ser igualmente inefáveis sem, contudo, compartilhar o mesmo núcleo (Katz, 1992, p. 28). Assim, toda experiência mística carrega consigo um conjunto de premissas epistemológicas que orientam a forma como é vivida e interpretada. Em outros termos, a experiência religiosa não pode ser compreendida fora de um horizonte de sentido previamente estruturado. O que se observa, portanto, é que, embora todas essas tradições recorram a expressões como “inefável”, “indizível” ou “transcendente”, os conteúdos a que se referem são distintos. Descontextualizar essas expressões e compará-las de forma abstrata é correr o risco de esvaziar seus significados e falsear sua inteligibilidade. De modo mais preciso, o âmbito do indizível não é prova de identidade, mas um horizonte hermenêutico que permite reconhecer a especificidade das experiências místicas dentro de seus próprios contextos e cosmovisões.

Com efeito, a reflexão sobre o indizível conduz inevitavelmente à problematização das categorias que buscam nomear e delimitar essas experiências, entre elas, o próprio conceito de “religião”. Nesse sentido, autores como Wilfred Smith, em *O sentido e o fim da religião* (2006), e Timothy Fitzgerald, em *The Ideology of Religious Studies* (2000), conduzem o debate ao próprio estatuto epistemológico do termo “religião”<sup>38</sup> e, por conseguinte, ao de “experiência religiosa”. Embora o presente trabalho não se concentre diretamente na análise ou na crítica do próprio conceito de religião, essa discussão possui implicações diretas para a compreensão da experiência religiosa. Para exemplificar essa crítica, podemos destacar a afirmação de Fitzgerald de que o termo religião “não pode ser razoavelmente considerada uma categoria analítica válida, uma vez que não identifica nenhum aspecto distintivo e transcultural da vida humana” (Fitzgerald, 2000, p. 4). O autor levanta, assim, uma questão fundamental: existe, de fato, algum elemento que estabeleça distinção entre o que é religioso e o que não é religioso? Ou, dito de outro modo, se aquilo que chamamos de religião, ou mesmo a experiência religiosa, não é capaz de demarcar analiticamente essa diferença, então, ao afirmarmos que estudamos o fenômeno religioso, não estaríamos, em última análise, estudando “cultura”? Diante desta problemática, Fitzgerald sugere a substituição do termo “religião” por algo como “cultura”, tomada como categoria mais abrangente para a análise da experiência humana. Essa proposta, contudo, suscita novas tensões. Por um lado, o conceito moderno de religião carrega pressupostos teológicos cristãos e, por isso, tende a impor uma lógica específica a outras tradições culturais; por outro lado, pode-se igualmente considerar

---

<sup>38</sup> Para um aprofundamento sobre as críticas ao conceito de “religião”, seus limites, horizontes e suas implicações epistemológicas nas Ciências da Religião, cf. PIEPER, F. *Religião: limites e horizontes de um conceito* (2019).

que as categorias das ciências sociais também emergem de uma determinada cosmovisão, marcada por um ideal de racionalidade científica eurocêntrica. Com efeito, somos conduzidos a uma questão fundamental: como falar da experiência religiosa sem reproduzir os mesmos condicionamentos que a constituem? Essa problemática reforça a compreensão de que, mais do que abandonar determinados conceitos, como o de religião e, por extensão, o de experiência religiosa, faz-se necessário reconhecê-los em sua historicidade. Isso implica uma atitude propriamente hermenêutica, como veremos gradativamente no desenvolvimento deste tópico.

Reconhecer a historicidade da experiência religiosa não significa, contudo, reduzir o fenômeno religioso à linguagem ou ao contexto cultural que o constitui. Em Jean-Luc Marion, por exemplo, o horizonte da experiência religiosa acontece na forma como o divino se manifesta enquanto *fenômeno saturado*, isto é, como acontecimento que excede toda condição de possibilidade. Em outros termos, o *fenômeno saturado* não se conforma aos horizontes da intencionalidade; ao contrário, transborda-os (Marion, 2010, p. 25). Trata-se de um modo de aparecer que mostra algo que não pode ser emoldurado como objeto, dado o estreitamento da vista diante do que se mostra (Marion, 2002, p. 215; Pieper, 2014, p. 1360). Nesse sentido, Frederico Pieper observa que esses fenômenos não negam o aparecer, mas o intensificam: neles, a intuição se dá excedendo o que o conceito pode pressupor dele e mostrar (Pieper, 2014, p. 1354). A experiência religiosa, portanto, não é apenas interpretada no interior de um horizonte linguístico; ela é também o lugar em que esse horizonte se abre, se tensiona e, por vezes, se rompe. Isso significa que o evento da experiência religiosa pode desafiar, deslocar e reconfigurar os próprios limites do sentido. Nesses momentos-limite, a linguagem não é anulada, mas vê-se convocada a reformular seus próprios esquemas e a (re)criar possibilidades expressivas. Assim, o indizível não se apresenta como negação da linguagem, mas como um horizonte aberto à compreensão.

A partir dessa perspectiva, a *revelação* se apresenta como *fenômeno saturado* por excelência, pois expressa um modo de aparecer que desafia qualquer tentativa de objetivação. Nesse contexto, Pieper (2014, p. 1360) formula uma questão central: “se a revelação é contra-experiência, que permite visualizar algo que não pode ser objetivado, o que fazer com esses fenômenos?”. Essa questão nos conduz à radicalidade da proposta de Marion, segundo a qual “a revelação é absoluta, no sentido de que não há nenhuma analogia possível entre ela e os demais fenômenos” (Marion, 2010, p. 26; Pieper, 2014, p. 1365). Em outros termos, a *revelação* não apenas excede os limites do discurso religioso, mas expõe o próprio limite do pensar e do dizer. O indizível, assim, não é o que está fora da linguagem, mas aquilo que a satura de sentido, indicando um modo de manifestação que não se deixa domesticar por

nenhuma categoria que o condicione. Desse modo, a própria compreensão da *experiência religiosa* é (re)pensada a partir da tensão entre o âmbito compreensível e o excedente, fenômeno que se manifesta como excesso de sentido.

No entanto, se assumirmos a concepção de que *ser que pode ser compreendido é linguagem*, como pensar uma experiência que pretenda ir além desse horizonte já aberto? Antes de avançarmos para a contribuição de Gadamer na ressignificação da categoria de *experiência religiosa*, convém examinar os avanços das contribuições e implicações do pensamento de Steven Katz, na medida em que elas oferecem elementos importantes para o desenvolvimento deste propósito. Se, em Marion, o fenômeno religioso se manifesta como acontecimento que excede todo enquadramento conceitual, em Katz ele se concretiza em formas linguísticas determinadas. Nesse sentido, enquanto Marion evidencia o caráter excedente do indizível, Katz desloca o debate para o campo da mediação. Assim, em vez de se buscar uma essência comum às experiências místicas, torna-se necessário compreender os modos particulares pelos quais cada tradição articula e nomeia o indizível. Para tornar visível essa crítica à universalização das experiências místicas, Katz (2020, p. 250) exemplifica como cada tradição compreende e articula linguisticamente o indizível. No cristianismo místico, a união com Deus é expressa em categorias como amor, alteridade e sofrimento redentor, configurando uma experiência relacional com um Deus pessoal, interior e transcendente. Já no hinduísmo, especialmente nas *Upanishads* e no *Vedānta*, o termo *Brahman* remete a uma realidade última impessoal, em que a experiência mística implica a dissolução do eu e a realização da não-dualidade entre *ātman* e *Brahman*. No budismo, sobretudo nas correntes *mahāyāna* e *zen*, a experiência é descrita como o encontro com o vazio (*śūnyatā*), o silêncio da mente e a extinção do desejo. O sufismo, por sua vez, compreende a mística em termos de *fanā* (aniquilação do eu em Deus) e *baqā* (subsistência em Deus), empregando uma linguagem poética marcada por imagens do amor divino e da luz, em sintonia com a teologia do *tawḥīd* (unidade de Deus).

Adentrando na análise dos argumentos de Steven Katz (1978, p.22) sobre a relação entre experiência mística e linguagem, é válido observar que o autor distingue três dimensões fundamentais: (1) a experiência religiosa; (2) a narrativa ou o relato dessa experiência; e (3) o que é objeto de estudo por parte dos pesquisadores. À vista disso, a busca para entender as experiências religiosas que se entendem estarem para além da linguagem propõe um método diferente de análise, pois se propõe a estudar o que acontece antes da experiência mística, isto é, a pré-experiência (em termos hermenêuticos, leia-se pré-compreensão); o durante, isto é, a experiência em si; e o depois dela, isto é, suas narrativas. Neste desiderato, é fundamental

atentar não apenas para o que o místico retira da experiência, mas fundamentalmente para o que ele traz a ela. Assim, poderemos observar com mais precisão que os místicos têm as experiências que eles estão procurando, por exemplo: os budistas experimentam o nirvana; cristãos como Joao da Cruz e Santa Tereza se encontram com Jesus; os judeus têm a experiência do ser celestial tal como descrita na Bíblia. Essa concepção se reflete na experiência que Mestre Eckhart procura e, com efeito, propõe: uma vivência supra-linguística e não-enunciativa; e na formulação de W. T. Stace, ao postular a existência de uma experiência subjacente, anterior à interpretação e à linguagem. O que traz a problemática de não perguntar apenas com quem, mas como a experiência aconteceu. Em outros termos, é necessário investigar a condição de possibilidade da experiência religiosa mística, ou seja, suas condições epistemológicas e hermenêuticas que a tornam possíveis.

Neste itinerário, é fundamental distinguir dois aspectos da experiência religiosa: aquilo que o sujeito leva para ela (a pré-experiência) e aquilo que dela retira (a interpretação). Em ambos os casos, observa-se uma dinâmica circular, na qual as crenças dão forma à experiência e, simultaneamente, as experiências reelaboram as crenças. Contudo, mais do que descrever essa circularidade, é preciso compreender como ela se estrutura no interior da linguagem. É nesse ponto que Katz, apoiando-se na filosofia da linguagem de Wittgenstein, propõe um deslocamento importante. Em suas *Investigações Filosóficas* (1953, §§ 7, 23, 43), Wittgenstein compara a linguagem a um jogo, com regras, participantes e finalidades. O significado das palavras depende do jogo de linguagem em que são empregadas; mais precisamente, cada contexto possui suas próprias normas e práticas compartilhadas. Ao aplicar esse entendimento à experiência religiosa, Katz evidencia que o místico não fala sobre Deus a partir de um vocabulário neutro, mas dentro de um jogo linguístico específico, no qual doutrinas, símbolos e práticas configuram o modo mesmo de viver e dizer sua experiência religiosa. Diante dessa perspectiva, a experiência religiosa não é uma ocorrência isolada ou um fenômeno intrínseco, mas um evento linguisticamente situado.

Não se trata de verificar se as experiências místicas aconteceram ou não, mas de analisar os aspectos mencionados por Katz: “(a) o relato em primeira pessoa do místico; (b) a “interpretação” do místico de sua própria experiência em algum estágio posterior, mais reflexivo e mediado; (c) a “interpretação” de terceiros dentro da mesma tradição (por ex. cristãos na mística cristã); (d) o processo de interpretação por terceiros em outras tradições (Budistas sobre o Cristianismo); e assim por diante”. Ademais, existe um aspecto ainda mais fundamental, “preocupação essencial e ainda mais básica, a pré-interpretativa” (Katz, 1978,

p.23). É nesse contexto que surgem algumas problemáticas importantes explicitadas por Katz, relacionadas às formas de compreensão e interpretação das experiências místicas, a saber:

(I) Todas as experiências místicas são iguais; até mesmo suas descrições refletem uma semelhança subjacente que transcende a diversidade cultural ou religiosa. A segunda forma, mais sofisticada, pode ser apresentada assim: (II) Todas as experiências místicas são iguais, mas os *relatos* dos místicos *sobre* suas experiências são culturalmente limitados. Assim, eles usam os símbolos disponíveis de seu meio cultural-religioso para descrever sua experiência. A terceira, e ainda mais sofisticada, pode ser apresentada da seguinte forma: (III) Toda experiência mística pode ser dividida em uma pequena classe de “tipos” que ultrapassam as fronteiras culturais. Embora a linguagem usada pelos místicos para descrever sua experiência seja culturalmente limitada, a sua experiência não o é (Katz, 1978, p. 24).

A tese I, conhecida como *philosophia perennis*, popularizada por Aldous Huxley em *The Perennial Philosophy* (1946), defende que existe uma essência universal e atemporal comum a todas as tradições místicas. Assim, haveria um mesmo núcleo de experiência religiosa fundante, direta e imediata, que apenas assume formas descritivas distintas conforme as religiões. Katz, porém, rejeita essa tese por considerá-la essencialista, uma vez que parte do pressuposto de uma “experiência pura”, desvinculada de toda mediação histórico-linguística. Essa perspectiva, observa o autor, desconsidera o fato de que toda experiência é moldada por estruturas conceituais e simbólicas prévias, que determinam o modo como o sujeito percebe e interpreta o que vive. Assim, Katz afirma que não há “experiência mística pura” (Katz, 2020, p. 248). A tese II reconhece certa diversidade nas descrições das experiências místicas, mas ainda preserva a suposição de que haveria um núcleo comum universal subjacente às formas culturais. Em outras palavras, essa posição continua a operar dentro de um paradigma universalista que reduz as diferenças culturais e semânticas a variações de um mesmo núcleo de experiência religiosa. Por fim, a tese III, considera pelo autor a mais sofisticada, admite a diversidade de conteúdo e forma das experiências, mas tenta conciliá-las dentro de um esquema comparativo que ainda pressupõe algum tipo de continuidade entre elas. Para Katz, mesmo essa tentativa é insuficiente, pois não explica adequadamente a especificidade dos contextos nos quais as experiências são experienciadas, narradas e (re)interpretadas. Em contraposição, o autor propõe uma quarta via: a experiência religiosa deve ser compreendida em seu horizonte linguístico. Desse modo, a crítica de Katz à *philosophia perennis* dirige-se a uma racionalidade essencialista que ignora a finitude e a historicidade constitutivas de todo horizonte de compreensão. Como o próprio autor observa: “As experiências místicas não fornecem qualquer base para se crer que são imediatas” (Katz, 2020, p. 248).

Outrossim, é importante notar que existe uma operação linguística e objetivamente situada antes do místico entrar em sua experiência. Desse modo, a partir de Katz, a experiência mística se constitui pelo ambiente linguístico cultural do místico, sua história pessoal, seu compromisso doutrinário e os valores ideológicos contidos na relação interpessoal que se dá em cada caso. Destarte, quando o místico situa a sua experiência religiosa no *modus operandi* subjetivo, não discursivo ou não conceitual, ele não resolve ou minimiza o problema; a problemática vai além de uma experiência particular e de inefabilidade e ganha contornos mais abrangentes que são permeados de redes de referências linguísticas, que não podem ser negados ou esvaziados, sejam socioculturais, política, ideológica, doutrinárias etc.

Portanto, diante da problemática: se nossa experiência de mundo é mediada pela linguagem, como abordar experiências religiosas que se entendem estarem para além da linguagem, no âmbito do indizível? A primeira constatação que Katz faz é de que: “As experiências são inevitavelmente moldadas por influências anteriores, de modo que a experiência vivida se conforma a um padrão preexistente que foi aprendido e atualizado” (Katz, 1992, p. 5). Ou seja, as experiências são contextuais: há sempre um “pano de fundo” que integra os elementos mediadores da experiência religiosa. Destarte, se a experiência mística pode ser compreendida dentro desse paradigma que a considera imediata, à luz dos jogos de linguagem que a antecedem, “a noção de experiência não mediada parece, se não contraditória, na melhor das hipóteses, vazia” (Katz, 1978, p. 26).

Mais diretamente, Katz diz:

Para tornar isso algo mais concreto, o que argumentamos é que, por exemplo, o místico hindu não tem uma experiência *x* que ele então descreve para si mesmo em uma linguagem familiar com os símbolos do Hinduísmo, ao invés disso, ele tem uma experiência hindu, isto é, sua experiência não é uma experiência não mediada de *x*, mas é ela própria, pelo menos parcialmente, a experiência hindu, antecipada e pré-formada de Brahman. Novamente, o místico cristão não experimenta alguma realidade não identificada, que ele então rotula convenientemente de Deus, mas, ao invés disso, tem as experiências cristãs de Deus, ou de Jesus, ou semelhantes, e pelo menos parcialmente prefiguradas (Katz, 1978p. 27).

No contexto dessa citação, percebe-se que a experiência do místico hindu não se configura como uma vivência neutra, posteriormente interpretada por meio dos símbolos hindus, mas, antes, como uma experiência já estruturada pela tradição hindu. O mesmo ocorre com o místico cristão, cuja experiência é previamente configurada dentro dos referenciais simbólicos cristãos, indicando que toda experiência religiosa é, de algum modo, mediada culturalmente desde sua origem. Em outros termos, está implicado na experiência mística a

natureza da consciência pré-mística do místico. Neste sentido, no capítulo de abertura da obra de Walter Stace intitulado *Presuppositions of the Inquiry*, o autor assume a distinção familiar entre experiência e interpretação e argumenta que esta é uma distinção que deve ser respeitada, embora ele sustente que geralmente mesmo os melhores investigadores do assunto não a respeitam. No decorrer desta discussão, ele dá o seguinte exemplo:

É praticamente impossível isolar a experiência “pura”. No entanto, embora possamos nunca sermos capazes de encontrar a experiência sensorial completamente livre de qualquer interpretação, dificilmente poderemos duvidar de que uma sensação é uma coisa e sua interpretação conceitual seja outra. Isto é, elas são distinguíveis, embora não completamente separáveis. Há uma anedota apócrifa, sem dúvida bem conhecida, sobre um visitante americano em Londres que tentou apertar a mão de um policial de cera na entrada do Madame Tussaud's. Se tal incidente de fato já aconteceu, deve ter sido porque o visitante teve uma experiência sensorial que ele interpretou erroneamente como sendo de um policial vivo e logo em seguida o interpretou corretamente como uma figura de cera. Se a frase que acabo de escrever é inteligível, isso prova que uma interpretação pode ser distinta de uma experiência; pois de outra forma não poderia haver duas interpretações de uma mesma experiência (Stace, 1961, p. 31).

Em última análise, nota-se que Stace defende que experiência e interpretação são conceitos distinguíveis, ainda que relacionáveis. Entretanto, é patente notar que Stace, ao abordar a distinção entre experiência e interpretação, não considera uma questão decisiva: o que o sujeito místico leva para a experiência e como isso condiciona aquilo que ele afirma experienciar. Em sua formulação, a relação é predominantemente unidirecional: da experiência para a crença. Steven Katz, por sua vez, aponta para uma perspectiva bidirecional: “As crenças moldam a experiência, assim como a experiência molda a crença” (Katz, 1978, p. 31). Essa crítica, embora se dirija a Stace, contrasta também com a tradição mística, em especial a *apofática*, conforme se observa neste tópico a partir de Eckhart. A ideia de Eckhart de que a alma, ao despir-se de imagens e conceitos, se torna receptiva ao indizível, não pode ser compreendida apenas como uma negação do mundo ou como expressão de uma interioridade pura. Antes, trata-se de um movimento existencial de esvaziamento no qual o sujeito renuncia à posse do saber e do querer, abrindo-se ao que o excede. Conforme observa John David Caputo, Eckhart busca um caminho que vá além de “Deus”, isto é, além daquilo que costumamos nomear como Deus. O único acesso ao divino, afirma o autor, consiste em suspender as operações do saber e do querer, permitindo que Deus simplesmente seja (o

“deixar-ser”), isto é, deixar Deus ser Deus (Caputo, 1996, p. 18)<sup>39</sup>. Nessa perspectiva, o místico não simplesmente ignora o contexto de onde parte, mas o leva ao extremo, experimentando-o em sua insuficiência. O indizível, portanto, não designa um espaço fora da linguagem, mas o ponto em que a linguagem se vê saturada, em que ela parece alcançar seu limite. Desse modo, ainda que toda experiência mística esteja enraizada em tradições, símbolos e práticas, ela também abre a possibilidade de um excedente de sentido, algo que não se reduz nem ao discurso que a antecede, nem à estrutura que a condiciona. Nesse ponto, a experiência mística não se caracteriza por sua mediação, mas, fundamentalmente, por seu excedente, reverberando uma tensão constitutiva entre o horizonte histórico-linguístico e o que dele transborda; mais precisamente, entre os âmbitos do dizível e do indizível.

Essa tensão entre os âmbitos do dizível e do indizível não elimina a mediação, mas a radicaliza. A experiência mística, embora se dê em abertura para o excedente, permanece atravessada por estruturas linguísticas que a configuram. Nesse sentido, Steven Katz enfatiza que: “O conteúdo da experiência mística quase sempre acaba sendo que o místico quer que seja (Katz, 2020, p.240). Essa constatação, referente à pré-experiência, traz implicações profundas para o entendimento das experiências religiosas, sobretudo das experiências místicas. Na tradição mística judaica, por exemplo, o estado final da experiência é denominado *devekut*, termo que literalmente significa “adesão” ou “apego” a Deus, uma intimidade amorosa, isto é, uma relação que requer o reconhecimento da dualidade entre o místico e Deus. Trata-se, portanto, de uma experiência em que o divino é vivenciado como *Outro*, e não como *Self*. Nesse sentido, Katz (2020, p. 250) reforça que toda a literatura mística judaica reflete esse ensino do *devekut* como o objetivo a ser buscado e, mais importante, como estrutura que condiciona a própria experiência religiosa.

Mais diretamente, nas palavras de Katz:

Minha intenção não é de *avaliar*, nem as alegações de verdade das experiências buscadas e relatadas no Judaísmo e no Budismo etc., nem presumir ou classificá-las em termos de melhor ou pior como Otto e Zaehner, por exemplo, o fazem de forma bastante arbitrária, ou ainda como faz também D. T. Suzuki, que rechaça os dogmatismos em favor da superioridade do Zen Budismo. O que eu pretendo tão

---

<sup>39</sup> De modo a exemplificar, no texto *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, John D. Caputo (1996, p. 67), a partir de Heidegger, aponta que o elemento místico diz respeito a uma disposição ontológica de abertura ao mistério do ser. À vista disso, o autor faz uma analogia estrutural entre o desprendimento e/ou o deixar-ser (*Gelassenheit*) de Eckhart com o pensamento de Heidegger de despojamento diante do ser, acolhendo o mistério (*Geheimnis*) e o abismo (*Abgrund*) como dimensões constitutivas do (des)velamento. Assim, para o autor, o elemento místico no pensamento de Heidegger diz respeito a uma experiência que se realiza pelo evento de apropriação (*Ereignis*), em que o ser se desvela e, simultaneamente, se oculta.

somente é demonstrar que existe apenas uma clara conexão causal entre a estrutura religiosa e social que se traz à experiência e a natureza da própria experiência religiosa (Katz, 1978, p.41).

Percebe-se que a proposta de Katz, assim como a que orienta esta pesquisa, não consiste em avaliar a veracidade intrínseca das experiências místicas, mas em evidenciar que há uma mediação inerente à experiência religiosa: a linguagem organiza as imagens, os símbolos e os valores que tornam possíveis as experiências religiosas, inclusive as místicas. A partir de Katz, isso, contudo, não implica a existência de uma experiência única, moldada por uma linguagem universal; ao contrário, a linguagem é, em si, situacional. Termos como “belo”, “sublime”, “realidade última”, “inefável”, “sagrado” ou “transcendente” podem ser aplicados a diferentes objetos e tradições, produzindo significações múltiplas e, por vezes, inconciliáveis. Essa constatação, entretanto, suscita uma questão inevitável: se a experiência religiosa é sempre mediada e contextual, sua polissemia não a tornaria um termo conceitualmente vazio? Diante de tamanha diversidade, ainda é possível falar em “experiência religiosa” como categoria? A pluralidade de sentidos expressa a própria natureza hermenêutica do fenômeno religioso: uma espécie de “universal contingente”, na medida em que a linguagem, sendo o fio condutor desse horizonte experiencial, também o pluraliza, afastando qualquer pretensão de universalidade abstrata, ahistórica e arbitrária. Nessa direção, torna-se necessário considerar os significados concretos dos termos empregados pelos místicos para descrever suas experiências, uma vez que não se pode pressupor que todos se refiram ao mesmo tipo de vivência. Por exemplo, Stace em sua argumentação pela existência de um “núcleo universal” comum a todas as experiências místicas, compara, entre outras, a experiência cristã de Eckhart, a experiência do Cabalista judeu de *Devekuth*, e a doutrina budista de *sunyata* ou do Vazio (Stace, 1961, p. 106-107). Em cada caso, Stace acredita que o uso de uma linguagem aparentemente semelhante reflete uma experiência “central” subjacente, porém é importante notar que os místicos não estão se referindo a mesma experiência, pois suas referências, quando longe de seu contexto, não fornece fundamentos para sua comparabilidade.

Mais diretamente:

X transcende todo conteúdo empírico, está além do espaço e do tempo, é a realidade última, dá uma sensação de alegria, é sagrado, só pode ser expresso em paradoxos e é realmente inefável. Onde X pode ser substituído por vários candidatos, radicalmente diferentes e mutuamente exclusivos, como, por exemplo, Deus, Brahman, *nirvāna* e a Natureza. O que emerge claramente desse argumento é a consciência de que a escolha de descrições da experiência mística *longe de seu contexto total não* fornece fundamentos para sua comparabilidade, mas, ao invés

disso, separa todos os fundamentos de sua inteligibilidade, pois esvazia as frases, termos e descrições escolhidas de significado definido (Katz, 1978, p. 47).

Esse trecho sintetiza de forma contundente sua crítica à abordagem comparativa universalista das experiências místicas. Ao apresentar “X” como um referente supostamente comum a todas as tradições, descrito como inefável, sagrado, fora do tempo e do espaço, ele mostra que, embora essas descrições pareçam convergir formalmente, na verdade elas perdem seu conteúdo específico quando abstraídas de seus contextos. Desse modo, substituir “X” por termos como Deus, Brahman, nirvāṇa ou Natureza é epistemologicamente problemático, pois esses conceitos carregam pressupostos ontológicos e teológicos distintos e, muitas vezes, incompatíveis entre si. Katz demonstra, portanto, que a comparabilidade só é possível se for acompanhada de uma análise contextual rigorosa; caso contrário, corre-se o risco de esvaziar o sentido das expressões místicas, tornando-as intercambiáveis e, paradoxalmente, sem inteligibilidade.

Diante das considerações anteriores sobre a linguagem e seus limites na descrição da experiência mística, torna-se pertinente retomar a formulação de inefabilidade de William James, cuja abordagem inaugura uma tipologia da experiência mística, mas também coloca um problema de ordem lógico-semântica recorrente nas tentativas de abordagem desse fenômeno por diversos estudiosos. Como já visto anteriormente, em *As Variedades da Experiência Religiosa*, James propõe quatro características centrais da experiência mística: (1) inefabilidade; (2) qualidade noética; (3) transitoriedade; e (4) passividade (James, 1958, p. 292). Dentre essas, ele confere especial relevância à inefabilidade e à qualidade noética. A primeira é definida como uma experiência que “desafia a expressão, que não se pode fazer por palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo”, o que leva James a concluir que “sua qualidade precisa ser experimentada diretamente; não pode ser comunicada nem transferida a outros” (James, 1958, p. 293). No entanto, embora a noção de inefabilidade seja fundamental para caracterizar tais experiências, ela não resolve, por si só, o problema semântico que envolve o termo. A atribuição do rótulo “inefável” a diferentes vivências pode abranger experiências profundamente disjuntivas e incomparáveis, o que compromete a clareza conceitual do termo e a possibilidade de generalizações válidas. Como observa Frederick Streng, em seu texto *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (1967), ao analisar o conceito de *śūnyatā* (vazio) no pensamento do filósofo indiano Nāgārjuna, as declarações religiosas não devem ser entendidas como descrições analíticas, mas como expressões existenciais de

uma experiência vivida. Por isso, a linguagem religiosa não é meramente descritiva, mas expressiva: múltipla em suas formas e significados possíveis (Streng, 1967, p. 171).

Em paralelo, um ateu pode sentir uma sensação de pavor perante o absurdo do cosmos que ele rotula de “inefável”, enquanto um teísta pode experimentar Deus de uma forma que ele também insiste ser “inefável”. Ou seja, o “inefável” torna-se fecundo mediante a sua significação contextual da qual esse rótulo está inserido mesmo que ele não possa ser ostensivamente expresso. Na obra *I and Thou*, Martin Buber descreve como encontro dialógico com Deus, o *Tu Absoluto*, como inefável, cujo “significado em si não pode ser comunicado ou expresso” (Buber, 1970, p. 159). Em síntese, o problema semântico do “inefável” nos remete ao fato de que o “inefável” no *nirvāṇa* não é o “inefável” *Allah* do Sufismo, nem tão pouco o “inefável” *Tao* do Taoísmo. Em outros termos, a ontologia ou realidade de Brahman/Atman que está “além de toda expressão” nos *Mandukya Upanishads* não é a mesma “inefabilidade” encontrada na experiência cristã de Eckhart. Nesse sentido, em seu texto *Mystical Speech and Mystical Meaning* (1992), Katz diz que o inefável é contextual, por exemplo, um ateu pode sentir uma sensação de pavor diante do absurdo do cosmos que ele rotula de inefável, enquanto um teísta pode experimentar Deus de uma forma que ele também diz ser inefável (Katz, 1992, p.28).

O problema semântico implicado na designação do “inefável” indica, ao mesmo tempo, uma tensão linguística, ontológica e epistemológica. Se, por um lado, o inefável não possui o mesmo significado em todas as tradições, uma vez que cada horizonte religioso estabelece seus próprios nexos de significação, por outro lado, emerge uma questão fundamental: a linguagem mística seria negada por sua “inefabilidade” e por seu “paradoxo”? O discurso místico, contudo, não se confunde com a experiência em si, mas constitui o esforço de dizê-la. Trata-se de um relato pós-experiencial, em que a vivência é reinterpretada e tornada comunicável. Nesse contexto, em que o indizível parece se impor, a potencialidade da linguagem não se finda, mas se desvela de outro modo, por meio de símbolos, imagens e analogias. Em outros termos, o paradoxo do discurso místico: dizer o indizível, indica tentativa de nomear o inominável. Assim, reconhecer os limites da linguagem não significa negá-la, mas acolher seu caráter de abertura: um dizer que toca, sem esgotar, o mistério que o excede. Neste desiderato, “Deus”, “*nirvana*” etc., não são meros nomes, pois carregam em si um significado relativo a alguma estrutura ontológica e permite o seu respectivo discurso, a fim de tornar à experiência religiosa mística pública. De modo sintético, desde a estrutura ontológica da pré-experiência até a possibilidade interpretativa e discursiva desta experiência religiosa a linguagem está presente enquanto elemento constituinte. Não se trata de sobrepor

os aspectos objetivos aos aspectos subjetivos ou de recair em um reducionismo, dissolvendo o estudo sobre a experiência religiosa em fatores históricos ou sociais, mas, antes, em reconhecer o que Wayne Proudfoot, ao lançar luz sobre questões importantes no estudo da religião, enfatiza: “A linguagem religiosa deve ser explicada por referência às afeições religiosas, e não vice-versa” (Proudfoot, 1985, p.23). Assim, ao se observar as experiências religiosas em seus contextos: “Os cristãos dirão que testemunharam o Espírito Santo, os hinduístas, que foram absorvidos em Brahma e os budistas, que experimentaram a extinção do eu” (Sharf, 1998, p. 134), o que indica que as experiências religiosas carregam consigo pressupostos de suas tradições.

Nesse sentido, de modo fundamental, Fitzgerald diz que: “Embora as experiências revelatórias pareçam ao experimentador como autovalidadas, os critérios para distinguir entre experiências válidas e inválidas residem na tradição dominante dentro da qual a experiência é vivida e interpretada” (Fitzgerald, 2000, p.131). Desse modo, a validade da experiência mística não está na sua intensidade subjetiva, mas é confirmada ou regulada pela tradição na qual ela ocorre. Portanto, o indizível ainda se dá e se afirma no horizonte do dizível (da linguagem). Embora, para o sujeito, a experiência possa parecer autêntica e autoevidente, é a comunidade religiosa que estabelece os critérios de validação, distinguindo o que é considerado legítimo ou não. Em outros termos, a experiência individual, por mais pessoal e única que possa parecer, é moldada à luz de sua tradição, seja o seu contexto cultural, ideológico, social histórico e propriamente religioso em que ocorre. Por exemplo, uma experiência considerada espiritualmente significativa em uma cultura pode ser vista como irrelevante em outra ou interpretada de modos radicalmente distintos, conforme a tradição que a acolhe ou a rejeita. De modo mais enfático, o contexto em que uma experiência religiosa acontece fornece o quadro de referência que media a compreensão dessa experiência. Contudo, essa relação não deve ser compreendida de forma unidirecional. A tradição não se impõe como um sistema monolítico e imutável diante da experiência; ao contrário, ela também é historicamente afetada, transformada e reconfigurada pelas experiências que a atravessam. Nesse sentido, experiência e tradição mantêm uma relação de mútua implicação: enquanto a tradição oferece os horizontes de inteligibilidade da experiência, esta, por sua vez, pode deslocar, tensionar e ampliar os próprios limites da tradição.

Em síntese, a linguagem está presente desde a pré-experiência (em termos hermenêuticos, diz respeito à estrutura ontológica da pré-compreensão), uma vez que ela diz respeito aos símbolos, às imagens, às ideologias e às visões prévias que o intérprete traz consigo. Trata-se da mediação fundamental entre o sujeito e aquilo que ele considera sagrado,

além de constituir a própria condição de possibilidade discursiva e narrativa da experiência religiosa. De modo mais preciso, há uma relação estrutural entre a pré-compreensão, situada e carregada de significados, e a compreensão que se dá no ato experiencial. Dizer que “uma pessoa experimenta X” é, inevitavelmente, reconhecer que tal experiência depende, em parte, daquilo que “X” significa para ela. E esse “X”, por sua vez, não é um dado atemporal, mas já está constituído por uma consciência histórica, cultural e simbólica. Consta-se, portanto, a partir de Katz, que a linguagem não se limita a ser um meio posterior de expressão da experiência religiosa, mas constitui um elemento fundamental de sua própria configuração.

Nas palavras de Katz:

Como consequência dessas vantagens hermenêuticas, é possível respeitar a riqueza dos dados experimentais e conceituais envolvidos nesta área de preocupação: “Deus” pode ser “Deus”, “Brahman” pode ser “Brahman” e nirvãna pode ser nirvãna sem qualquer tentativa reducionista de equiparar o conceito “Deus” ao de “Brahma”, ou “Brahman” ao de nirvãna (Katz, 1978, p. 66).

Percebe-se, assim, que Katz, a partir de sua leitura de Wittgenstein, defende uma abordagem que valoriza a singularidade experiencial própria de cada tradição religiosa, na medida em que, conforme observa Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha em sua tese *O religioso à luz dos limites da linguagem: a ciência da religião em face da filosofia da religião wittgensteiniana* (2022), Wittgenstein concebe a linguagem como um campo de ação que produz sentido a partir de seu *uso*, ou seja, uma inserção que expressa o modo de participar do mundo religiosamente. Nessa perspectiva, “o ser religioso define-se pela maneira como se usa um determinado tipo de linguagem, a religiosa” (Rocha, 2022, p. 222). Essa concepção reforça a ideia de que a linguagem religiosa molda o uso e o sentido do que é experienciado.

Diante do exposto neste tópico e com o propósito de avançar em nossa análise sobre a resignificação da categoria de *experiência religiosa* a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer, impõe-se a seguinte questão: em que medida a hermenêutica filosófica de Gadamer representa um avanço em relação à leitura wittgensteiniana proposta por Steven Katz?

Conforme observa Chris Lawn em *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language* (2004), e considerando a leitura que Katz faz de Wittgenstein, percebe-se que, a partir deste, a experiência religiosa é compreendida como um fenômeno inserido em linguagens contextuais. Por sua vez, Gadamer compreende a linguagem como *o meio* autoformativo; mais diretamente, nas palavras de Chris Lawn (2004, p. 37): “Wittgenstein testemunha a quase ilimitada especificidade da linguagem e evita cuidadosamente qualquer estrutura abrangente”. Contudo, Lawn continua a ressaltar que:

“Essa ênfase na particularidade não confere à linguagem o lugar de acontecimento da compreensão e de manifestação do ser”. Trata-se, portanto, em Gadamer, de uma passagem do “uso” para o “acontecimento” da linguagem, isto é: “A linguagem é um processo vivo de autorrevelação através da história” (Lawn, 2004, p. 41). Com efeito, essa concepção sintetiza o núcleo do avanço que Gadamer representa em relação em relação à leitura wittgensteiniana de Katz: o modo experiencial humano se realiza no movimento dialógico entre o finito e o histórico, no qual o ser se torna compreensível linguisticamente. Em outros termos, há uma relação *ontológica* em que ser e compreensão se entrelaçam na dinâmica da linguagem. Ademais, conforme menciona Eberhard (2007, p. 296), em *Gadamer and Theology*, o fenômeno da compreensão humana não se realiza apenas pelas possibilidades de usos da linguagem, mas *na, pela, em e por* meio dela. Assim, compreender não apenas acontece através da linguagem, mas enquanto linguagem. Mais precisamente, a partir de Gadamer, e torcendo a leitura que Katz faz de Wittgenstein, a *experiência religiosa* pode ser compreendida como um *acontecimento de linguagem*, na medida em que o campo linguístico constitui o horizonte dentro do qual o fenômeno da compreensão se realiza.

Conforme observa Donatella Di Cesare (2002, p. 8), em *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*, a hermenêutica filosófica de Gadamer radicaliza a concepção de linguagem, deslocando o foco da linguagem como *uso* para compreendê-la como o próprio lugar de *manifestação do ser*. Desse modo, ao expressar, na terceira parte de *Verdade e Método* (Gadamer, 1999b, p. 558), “a virada ontológica da hermenêutica pelo fio condutor da linguagem” (*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*), Gadamer sintetiza o núcleo dessa transformação, pois a tese segundo a qual *ser que pode ser compreendido é linguagem* indica que os limites em questão não são os da linguagem nem os do ser, mas os da própria compreensão, a qual é delimitada linguisticamente. Nesse sentido, não se trata apenas de uma disposição situacional do ser humano no mundo, mas da própria constituição ontológica da experiência humana: experienciar é participar de um diálogo contínuo, no qual o ser se mostra sempre aberto no horizonte dialógico da própria determinabilidade da linguagem.

Por isso, fez-se necessária, no primeiro tópico deste capítulo, a abordagem da noção de experiência e, no segundo, a de religião em Gadamer, pois o diálogo entre essas duas dimensões, em articulação com o presente tópico, possibilita o avanço desta tese: pensar as implicações dos âmbitos do dizível e do indizível nas trilhas da hermenêutica filosófica, pelo fio condutor da linguagem em sua densidade ontológica. A partir de Gadamer, a experiência religiosa pode ser entendida como um horizonte propriamente hermenêutico, no qual o

compreender se realiza sempre como movimento dialógico: apropriativo e interpretativo, conforme abordado nos dois primeiros momentos deste capítulo. Em outros termos, a possibilidade de compreender está intrinsecamente enraizada na mediação da interpretação, que permite ao sujeito relacionar-se com o “objeto religioso” em um diálogo contínuo. Desse modo, a ressignificação da categoria de *experiência religiosa*, a partir de Gadamer, refere-se à dinâmica dialógica entre aquilo que o intérprete herda (sua tradição), sua finitude, o reconhecimento dos limites de sua própria compreensão e o modo como ele assume, atualiza e transforma o que lhe foi legado. Na elevação da hermenêutica a um estatuto ontológico, compreender deixa de ser uma simples operação de aplicabilidade da linguagem em seus usos para se tornar propriamente um *acontecimento de linguagem*. Desse modo, compreender é sempre compreender linguisticamente, não o todo, mas de modo dinâmico e dialógico. Embora o ser não se reduza à linguagem, é nela que se dá a condição mesma de toda compreensão. Portanto, em Gadamer, a linguagem é o horizonte aberto no qual o ser se torna compreensível. Embora o ser possa exceder a linguagem (*Überstieg über die Sprache*), é somente nela que ele pode ser compreendido (Moretto, 1997, p. 122).

A partir dessa compreensão, os princípios conceituais da hermenêutica filosófica de Gadamer, como pré-compreensão, fusão de horizontes, história efetual, tradição, círculo hermenêutico e jogo (conforme abordados no primeiro capítulo), evidenciam a relação indissociável entre os polos objetivo e subjetivo da experiência, que se efetiva no diálogo. Esse diálogo não apenas sustenta o fenômeno da compreensão, mas também abre espaço para a ressignificação da categoria de *experiência religiosa*, concebendo-a como um acontecimento ontológico em permanente interlocução. Nessa perspectiva, linguagem, experiência e mundo se interligam, configurando o horizonte no qual o ser humano se compreende e se deixa afetar pelo que o transcende (Gadamer, 2002, p. 643). Por essa razão, a herança cultural dos povos se constitui a partir das tradições linguísticas herdadas pela humanidade, manifestando-se no contínuo diálogo e nas múltiplas formas de compreender e organizar o mundo (Gadamer, 2002, p. 239). Em síntese, a linguagem não se reduz a um meio (*Mittel*) em sentido meramente instrumental, pragmático ou cognitivo, mas assume um papel fundamental como o meio (*Mitte*), isto é, como lugar, espaço, centro e núcleo que possibilita que algo seja ou se realize de modo dialogal (Gadamer, 1999b, p. 662).

Neste caminho, emerge um novo desdobramento: como pensar as implicações do âmbito do indizível sem romper com a universalidade da linguagem? Essa questão conduz à necessidade de aprofundar o modo como, *a partir* da hermenêutica filosófica de Gadamer, é possível avançar na tensão entre a linguagem e o âmbito do indizível. É nesse horizonte que

o tópico seguinte se dedica a desenvolver o ponto de avanço da contribuição de Gadamer para a ressignificação da categoria de *experiência religiosa*, compreendendo-a em perspectiva *ontodialogal*, isto é, como acontecimento em que ser e experiência se entrelaçam em um movimento dialógico, fundando a própria possibilidade da experiência religiosa de deixar-se afetar pelo âmbito do indizível e por aquilo que se manifesta como mistério, nas possibilidades, nos limiares, na excedência e na potencialidade recriadora da linguagem.

### 3.4. Experiência Religiosa em perspectiva *Ontodialogal*

De modo fundamental, a experiência humana acontece *na e pela* linguagem, e não apenas em seu uso funcional e/ou instrumental (Gadamer, 2002, p. 642). Essa dinâmica pode ser ilustrada, por exemplo, pela forma como uma criança, antes mesmo de dominar a linguagem articulada, já participa de um mundo de significações. Por meio da convivência, dos gestos e das entonações que a cercam, ela vai internalizando uma totalidade significativa: um mundo compartilhado, que, posteriormente, lhe permitirá formular frases e conceitos dotados de sentido. Assim, antes de falar (de utilizar a linguagem de modo mais funcional), a criança já habita um universo linguístico, compreendendo o mundo a partir das relações que o constituem. Portanto, a linguagem não é um invólucro externo da experiência, mas o seu próprio acontecimento.

Compreender que toda experiência humana dotada de significado é, *ab initio*, um acontecimento de linguagem permite reconhecer que o indizível não implica uma ruptura com ela, mas requer refletir sobre sua capacidade de ultrapassar a si mesma, abrindo-se à possibilidade de novos sentidos e de sua própria recriação. É esse movimento que Gadamer evidencia ao afirmar que: “A alusão ao indizível, tão próxima, não precisa causar rupturas à universalidade da linguagem”. Afinal, “a infinitude da conversação, onde se realiza o compreender, relativiza a própria validação do indizível que se dá em cada caso” (Gadamer, 1999b, p. 23). Nesse horizonte hermenêutico, reconhecer que o indizível não rompe a universalidade da linguagem implica em reconhecer a necessidade de compreender a experiência humana, e, particularmente, a experiência religiosa, não como um dado indizível em si, mas como um acontecimento que acontece na dinâmica relacional. Assim, a infinitude da conversação, em que se realiza o compreender, relativiza a separação rígida ou dualística entre o dizível e o indizível, apontando para a centralidade *dialógica* como estrutura fundante da experiência.

Para exemplificar essa dinâmica, consideremos o caso de uma pessoa que vivencia um momento místico durante uma cerimônia religiosa, um êxtase espiritual provocado por um instante litúrgico particularmente intenso. Ainda que, para ela, essa experiência pareça indizível, isto é, impossível de ser plenamente traduzida em palavras, ela recorre à linguagem de sua tradição para expressá-la: afirma que “sentiu a presença de Deus”, “foi tomada por uma paz indescritível” ou “se fundiu ao divino”. À vista disso, essas experiências ocorrem a partir de um quadro de referência, conforme abordado no tópico anterior; mais precisamente, elas (as experiências religiosas) só se tornam possíveis dentro de um horizonte dialógico, uma conversação que já se iniciou, que compartilha sentidos, símbolos e compreensões com uma comunidade. Desse modo, a experiência religiosa se caracteriza como acontecimento linguístico-relacional, pois só se torna reconhecível e compreensível por meio do diálogo com a tradição.

De modo elementar, o movimento dialógico da experiência humana, na perspectiva hermenêutico-filosófica, configura-se como um acontecimento de linguagem, pois, como afirma Gadamer (2002, p. 152), “tudo que é humano passa pela linguagem”. Trata-se de uma dinâmica que não se ancora em pressupostos transcendentalistas, mas que se refere “ao âmbito funcional da vida” (Gadamer, 1999b, p. 381) e, mais do que isso, ao diálogo, entendido como “a arte do ir experimentando” (Gadamer, 1999b, p. 541). Ou seja, no fundo, *experienciar é estar no diálogo*, pois ele nos posiciona diante de nossa historicidade. Essa concepção, abordada e enfatizada na hermenêutica filosófica de Gadamer, reverbera também no campo educacional. Encontra, por exemplo, ressonância em Paulo Freire, para quem a constituição do sujeito ocorre fundamentalmente *no e pelo* diálogo. Como destaca o patrono da educação brasileira: “Não há inteligibilidade que não seja comunicação e intercomunicação e que não se funde na dialogicidade. O pensar, por isso, é dialógico” (Freire, 2015, p. 39). Diante dessa premissa: de que somos seres de linguagem e, portanto, ontologicamente destinados ao diálogo como condição de existência, desde o início dos escritos desta tese, o diálogo se estabelece como o *Leitmotiv* que orientando a reconstrução e ressignificação do conceito de *experiência religiosa*, apontando para a compreensão de que a experiência humana é sempre um *acontecer-no-diálogo*.

É precisamente nesse contexto, no ponto de avanço desta tese, que propomos pensar a experiência religiosa em chave *ontodialogal*<sup>40</sup>, buscando nomear o modo como o ser humano

---

<sup>40</sup> Cabe esclarecer que a intenção aqui não é substituir a categoria de *experiência religiosa* por um novo conceito, mas propor que ela seja compreendida em chave *ontodialogal*. Essa perspectiva possibilita uma leitura hermenêutica que destaca sua constituição linguístico-dialógica e relacional.

experiencia o mundo no entrelaçamento vivo da linguagem. O termo *ontodialogal*, inédito até onde foi possível verificar, é aqui proposto para expressar a dimensão de manifestação do ser no diálogo. Refere-se à tessitura que se estabelece entre o modo humano de ser e de experienciar o mundo, na medida em que o compreender é sempre um acontecer linguístico e relacional. Desse modo, a perspectiva *ontodialogal* se apresenta como chave para a ressignificação da categoria de *experiência religiosa*, permitindo concebê-la em sua abertura hermenêutica. Nessa dinâmica, tradição e intérprete experienciador se encontram no horizonte vívido da linguagem, em que o sentido não é simplesmente transmitido, mas constantemente recriado.

Portanto, a perspectiva *ontodialogal* se fundamenta na tradição histórico-filosófica e nos aportes teórico-metodológicos da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) mobilizados nesta tese, com os quais estabelece um diálogo constitutivo. Reconhece-se, por um lado, como devedora de um legado que remonta à Grécia antiga, especialmente à perspectiva socrático-platônica, que concebe o diálogo como movimento fundamental do conhecimento crítico e reflexivo; e, por outro, como situada no campo da categoria da *experiência religiosa*. Neste último, o neologismo se ancora em um quadro teórico consolidado, conforme delineado no capítulo dois, exemplificado pelas contribuições de pensadores clássicos, como Friedrich Schleiermacher, William James, Rudolf Otto e Joachim Wach, que possibilitaram a compreensão da experiência em suas múltiplas dimensões: subjetiva, afetiva, intuitiva, com desdobramentos fenomenológicos, sociais e culturais. Nesse contexto, propõe-se um reposicionamento do olhar sobre a *experiência religiosa*, compreendendo-a como acontecimento mediado, dialogicamente, pela linguagem: estrutura fundante da experiência religiosa. Portanto, trata-se de deslocar o foco para uma experiência que se dá no entrelaçamento dialógico entre o sujeito experienciador e a tradição que o constitui. Essa perspectiva corrobora uma proposta de ressignificação da categoria de *experiência religiosa*, ao enfatizar sua constituição relacional.

Nesse contexto, é importante reiterar o que vem sendo trabalhado nos tópicos anteriores (desde o primeiro capítulo), a saber, a compreensão de que o diálogo ocupa uma posição central na hermenêutica filosófica. O termo alemão *Gespräch*, que designa o diálogo no sentido profundo e genuíno, é traduzido em outras línguas por expressões como *colloquio* (italiano) ou *conversación* (espanhol). No português, embora existam termos como *colóquio* ou *conversação*, opta-se aqui por manter diálogo, dada sua ressonância direta com a tradição grega socrático-platônica, na qual o pensamento está sempre situado no *entre*, na relação viva entre sujeitos. Em outros termos, no horizonte da hermenêutica filosófica de Gadamer, que

recupera a dimensão dialógica da tradição socrática sem, no entanto, restringi-la aos moldes da subjetividade moderna, o filósofo efetua um giro em direção a uma *hermenêutica do diálogo*, porque nele se configura a práxis da arte de compreender e fazer falar aquilo que parece estranho (Gadamer, 2002, p. 436). Nesse sentido, Gustavo Silvano Batista reitera que: “É somente em nosso comportar-se essencialmente mediado pela linguagem no mundo em comum com os outros que a experiência humana mais básica se realiza” (Batista, 2018, p. 23). De modo fundamental, percebe-se, a partir da práxis hermenêutica do diálogo, que a linguagem é a própria condição e horizonte de possibilidade do existir humano em sua dimensão mais elementar.

O diálogo, nesse contexto, representa um movimento de abertura enraizado na tradição, mas que não se encerra em categorias fixas que antecipem ou determinem a resposta. A verdadeira abertura consiste em manter questões, preservando suas indeterminações e permitindo que novos elementos emergam da/na conversação (Gadamer, 1999b, p. 453). Nesse horizonte hermenêutico, o diálogo visa criar um espaço em que a própria pergunta se transforma, à medida que novos sentidos se revelam no encontro com o(s) outro(s). Trata-se de uma dinâmica em que o compreender é apropriação e participação viva em um processo que coloca em jogo a historicidade dos interlocutores. Nesse sentido, Nadja Hermann (2014) destaca que, para Gadamer, o diálogo não se reduz a uma simples troca de argumentos nem a uma busca de consenso, mas preserva um “potencial de alteridade que está além de todo consenso”. Desse modo, a linguagem não é propriedade de um dos interlocutores, mas constitui um *lógos* compartilhado, capaz de construir “uma ponte entre o eu e o outro” (Hermann, 2014, p. 488). Portanto, a perspectiva hermenêutico-dialógica parte do pressuposto de que não somos seres detentores de experiências incomunicáveis (ou indizíveis), pois, mesmo aquilo que nos parece indizível se situa em um campo de conversação enraizado na tradição e mediado por referências constitutivas da/na linguagem.

Com efeito, experienciar algo é sempre um processo dinâmico e relacional, no qual não se anula a diferença. Gadamer não absolutiza o diálogo, ainda que o reconheça como dimensão constitutiva da experiência humana. Para ele, o diálogo é um acontecimento de linguagem no qual a verdade se manifesta de modo histórico e situado, sem que isso implique alcançar consenso ou totalidade. Trata-se de um movimento aberto e finito, constantemente atravessado pela tradição e pelos preconceitos que configuram o horizonte de compreensão (conforme desenvolvido no primeiro capítulo). Assim, o diálogo não se orienta por um ideal de concordância, mas se realiza como modo de abertura ao sentido, sustentado pelas tensões entre o passado, o presente e as possibilidades projetadas para o futuro. Por isso, reitera-se, o

diálogo é “uma arte do ir experimentando” (Gadamer, 1999, p. 541). Essa arte experiencial evidencia o caráter processual, interrogativo e inacabado do diálogo na hermenêutica filosófica. Em síntese, o diálogo se configura como um caminho hermenêutico, e não como um fim em si mesmo.

Desse modo, compreender o diálogo como caminho hermenêutico implica reconhecê-lo em sua fragilidade e contingência. A abertura ao “outro”, longe de garantir entendimento imediato, exige disposição para lidar com o dissenso e com as tensões inerentes à convivência humana. Essa exigência se torna ainda mais urgente em contextos marcados pela proliferação dos “laços de inimizade”, em que se estrutura um “nós” em oposição a um “eles”. Nesses cenários, o diálogo se vê frequentemente bloqueado. Surge, então, a tensão: o diálogo e a harmonia só podem ser instaurados se o dissonante for eliminado? Como falar em diálogo quando a própria linguagem se encontra esgarçada, fragilizada em sua capacidade de mediação no espaço público?

De fato, uma das marcas de nosso tempo é o esvaziamento da esfera pública pelo desgaste da linguagem, visível, por exemplo, no uso estratégico de valores, inclusive religiosos, como instrumentos de exclusão e hostilidade. Diante desse cenário, falar de diálogo parece, à primeira vista, uma utopia. Contudo, talvez seja precisamente nesse contexto que a hermenêutica é convocada a se repensar criticamente. O desafio é reconhecer que o diálogo, longe de ser um ideal ingênuo, deve enfrentar suas próprias condições de possibilidade, levando em conta as assimetrias históricas e as violências simbólicas que o atravessam. Assim, com muita frequência, o diálogo é mais almejado do que efetivamente alcançado. Cabe a nós, herdeiros da hermenêutica filosófica, aprimorar essa arte nobre, reconhecendo suas problematizações e exercitando a reflexão sobre seus limites, exclusões e silenciamentos, sobretudo quando se considera o lugar do subalterno. O que muitas vezes se apresenta como diálogo simétrico pode, na verdade, encobrir práticas sutis de imposição, domesticação e controle da palavra do “outro”. A tarefa hermenêutica, portanto, não consiste apenas em celebrar o diálogo, mas em, a partir de seu reconhecimento como constitutivo da experiência humana, interrogá-lo: perguntar quem fala, quem escuta e em que condições a palavra do “outro” pode, de fato, acontecer.

Nesse sentido, Raul Fomet-Betancourt, em *How Are We to Think About the Knowledge that We Should Know?* (2013), e Cristián Parker Gumucio, em *Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives* (2008), contribuem para ampliar a compreensão do diálogo, ao demonstrarem que ele só adquire sentido quando se reconhecem as condições históricas, políticas e de poder que o atravessam. Assim, o diálogo não prescinde de uma tarefa

crítica, marcada por disputas de sentido e pela necessidade de enfrentar as assimetrias herdadas. Fernet-Betancourt (2013, p.37) aponta que a intenção é possibilitar uma crítica intercultural à constelação dominante do conhecimento, como condição para um verdadeiro encontro das culturas de saber, no qual a pluralidade epistemológica da humanidade não seja reprimida, mas fortalecida. Ao mesmo tempo, adverte que “a expansão dessa constelação [moderna] intensificou o problema da pluralidade epistemológica da humanidade”. Em outro momento (2013, p.33), observa que “é necessário iniciar pela descolonização dos processos de intercâmbio cognitivo”, pois só assim é possível “ativar a diversidade epistemológica” e superar “a violência cognitiva que acentua a assimetria entre as culturas do saber”. O importante é notar que o diálogo, conforme indicado pelo autor, é inseparável de uma tarefa ética do saber, que visa resgatar a pluralidade epistêmica reprimida pela racionalidade moderna.

De modo convergente, Parker (2008, p.317) reconhece que “os conflitos inter-religiosos atuais são, quase sem exceção, conflitos interculturais, e devem ser abordados como tais”. O autor argumenta que o desafio da interculturalidade requer uma visão dinâmica e dialética que destaque os pontos de conflito, de negociação e de construção de sínteses culturais. Portanto, o diálogo intercultural não é um campo neutro, mas, com efeito, um espaço propriamente hermenêutico em que se manifestam as tensões entre hegemonia e resistência. Contudo, esse mesmo encontro não está isento de assimetrias, disputas e tentativas de apropriação simbólica. O diálogo, assim compreendido, não elimina o conflito; antes, reconhece que toda abertura ao “outro” implica enfrentar os limites do próprio horizonte. Somente nessa consciência crítica o diálogo deixa de ser retórica conciliadora e torna-se tarefa ético-hermenêutica.

Nesse sentido, refletir sobre o diálogo implica reconhecer que ele se realiza no âmbito concreto da linguagem, em que se entrelaçam poder, historicidade e abertura de sentido experiencial. É nesse horizonte que a presente tese retoma a hermenêutica de Gadamer como possibilidade de repensar a própria estrutura da experiência humana. Se, a partir de Gadamer, *ser que pode ser compreendido é linguagem* (Gadamer, 1999, p.687), ou seja, a compreensão do mundo, do “outro” e de nós mesmos é sempre mediada pela linguagem, entendida como o próprio meio no qual o ser se manifesta. Aqui, a presente tese propõe que *a experiência religiosa é um acontecer no diálogo, pelo fio condutor da linguagem*, ou seja, o evento da experiência religiosa emerge do entrelaçamento relacional de vozes, escutas e sentidos que compõem o acontecer da compreensão; compreensão esta que advém da tradição e é constantemente/dialogicamente herdada, conservada, assumida, reinterpretada, ressignificada

e transformada. Nesse contexto, o diálogo é sublinhado como o movimento estrutural através do qual a experiência religiosa se possibilita. Trata-se de uma experiência que não pode ser reduzida à interioridade solipsista, tampouco à objetividade empírica, pois ela se dá e se desenvolve no *entrelugar* das relações. Não se trata de absolutizar os polos subjetivo ou objetivo, mas de deslocá-los de suas centralidades, reconhecendo-os como dimensões mútuas e relacionais, que convergem rumo à intersubjetividade. Assim, o diálogo, que não prescinde dos elementos subjetivos e objetivos, mas, ao contrário, os reconhece em sua mútua implicação, constitui-se como a própria estrutura ontológica da experiência religiosa, na medida em que é através dele que o ser se manifesta.

Por isso, a noção de experiência religiosa, em perspectiva *ontodialogal*, é aqui proposta como uma condição hermenêutica do experienciar humano: um modo de ser que se dá no encontro uns-com-os-outros, no interior da tradição. Por isso, quando um devoto participa de uma celebração religiosa, recitando orações, cantando salmos ou refazendo gestos rituais, ele não está apenas repetindo fórmulas do passado, mas participando de um diálogo que atravessa séculos, em que a tradição o interpela e, ao mesmo tempo, é (re)significada. Igualmente, conforme analisado no tópico anterior, as experiências místicas não se configuram como uma vivência isolada ou puramente incondicionada. Quando figuras como Mestre Eckhart, Teresa d'Ávila ou João da Cruz relatam sua união com o divino, seus testemunhos não expressam um êxtase desvinculado de contexto. Ao contrário, estão profundamente enraizados em tradições linguístico-simbólicas específicas, que lhes fornecem as imagens, os conceitos e até mesmo os limites do que pode ser dito.

Neste itinerário, como consequência da proposição aqui desenvolvida e das implicações de ressignificação da experiência religiosa, é possível considerar, a título de exemplificação, a compreensão de Schleiermacher, conforme apresentada no capítulo dois, a partir da obra *Sobre a Religião: discursos aos seus desprezadores cultos*, em que o autor busca demonstrar que a religião é um tipo específico de sentimento, dotado de uma natureza própria e distinta de outros domínios da experiência humana. Essa concepção, no contexto desta tese, é aqui ressignificada/reformulada em termos de um âmbito intersubjetivo. Nesse horizonte, a centralidade da linguagem e do diálogo como mediações imprescindíveis da experiência religiosa abre espaço para reconhecê-la como uma vivência que se realiza no entrelaçamento entre subjetividade e objetividade, entre o intérprete e a tradição.

Ademais, vimos também que William James, em *As Variedades da Experiência Religiosa: um Estudo sobre a Natureza Humana*, defende que não há um único tipo de experiência religiosa, mas uma multiplicidade de manifestações e propõe uma conciliação

entre a singularidade subjetiva da experiência, compreendida como fenômeno pessoal e uma abordagem tipológica capaz de classificá-la em suas diferentes formas. No contexto desta tese, a centralidade da experiência individual na estruturação da religião, conforme proposta por James, passa a ser reinterpretada à luz da centralidade da linguagem na constituição da própria experiência religiosa. Isso significa reconhecer que a linguagem não apenas comunica, mas molda e organiza o modo como o sujeito vivencia, interpreta e compartilha sua experiência com aquilo que se designa divino. Mesmo diante da problemática da inefabilidade de certas vivências místicas, é por meio da linguagem que essas experiências se inscrevem em tradições religiosas específicas, tornando-se plausíveis.

Já a ideia de imediaticidade da experiência religiosa, conforme delineada por Rudolf Otto em *O Sagrado*, é compreendida, aqui, não como ausência de mediação, mas, ao contrário, como algo que se realiza por meio dela, o que confere à linguagem uma centralidade decisiva: como condição de possibilidade do fenômeno religioso. Assim, a noção de uma experiência “pura” ou “intrínseca”, anterior a qualquer mediação linguística, cede lugar, no horizonte desta tese, a uma compreensão segundo a qual a experiência religiosa não antecede a linguagem, mas se manifesta nela. É no entrelaçamento linguístico que a experiência religiosa adquire seu conteúdo, sua forma e seu sentido. Mais precisamente, trata-se de reconhecer que toda experiência, inclusive a religiosa, é atravessada, de antemão, por estruturas linguísticas.

Por fim, a natureza universal da experiência religiosa, conforme defendida por Joachim Wach, avança para um caráter intersubjetivo, a partir de uma perspectiva fenomenológica. Como vimos no capítulo 2, Wach, em sua obra *Types of Religious Experience*, mais especificamente no capítulo intitulado *Universals in Religion*, sintetiza que a experiência religiosa se caracteriza como a resposta humana àquilo que é experimentado como realidade última. Ao conceber a experiência religiosa como uma resposta a uma realidade última e ao destacar sua centralidade na formação da visão de mundo humana, Wach posiciona essa experiência como uma estrutura formal universal das religiões. No entanto, à luz da proposta aqui desenvolvida, essa resposta à realidade última é compreendida como um encontro dialógico e contingente, conforme as especificidades contextuais de cada tradição, e não como um evento pensado em termos universais. À vista disso, o eixo estruturante da linguagem, em seu movimento dialógico, articula a apropriação e a interpretação da experiência religiosa, permitindo que ela se constitua e se ressignifique ao longo do tempo. Com efeito, é por meio da linguagem, em seu movimento dialógico, que essa “realidade última”, que deseja ser expressa, situa-se na resposta humana à experiência que a interpela.

Desse modo, sublinha-se que a experiência religiosa, ao longo da modernidade, foi frequentemente compreendida como uma vivência subjetiva, fortemente enraizada na interioridade do sujeito. No entanto, nesta tese, a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer, vislumbra-se uma reconfiguração dessa estrutura ao problematizar a ideia de experiência como uma operação de um sujeito sobre um objeto, ou vice-versa. Antes, a experiência é compreendida como um acontecimento que se dá no âmbito do diálogo, mediado pela linguagem e situada na tradição. Não há, portanto, uma cisão entre razão e história, mas, sim, a compreensão de uma experiência religiosa enraizada na consciência histórica. Esse deslocamento tem implicações diretas para a ressignificação da categoria *experiência religiosa*. Em vez de concebê-la como um acontecimento pré-reflexivo ou restrito ao interior da subjetividade humana, passa-se a compreendê-la no âmbito de uma linguagem partilhada, situada historicamente e moldada por condições sociais, culturais, políticas e econômicas. A linguagem, nesse sentido, não é neutra nem abstrata, mas atravessada por ideologias e práticas simbólicas que configuram o modo como a vivência religiosa é experienciada e comunicada.

Portanto, neste ponto da tese, não se trata mais de reafirmar que a linguagem constitui a condição de possibilidade da experiência religiosa, mas de aprofundar as consequências hermenêuticas desse reconhecimento. Se a linguagem é *o meio* no qual o ser se manifesta, e se toda experiência religiosa se dá nesse horizonte, então é necessário interrogar os limites e excedências que essa mesma linguagem comporta. Diante disso, surgem algumas implicações inevitáveis: se, por um lado, constatamos que a linguagem é o lugar em que a experiência se torna possível e compartilhável; por outro, persiste a pergunta: como expressar aquilo que excede o próprio dizer? Como nomear o que, por sua natureza, parece escapar à conceitualização? Essas questões deslocam o foco da linguagem como mediação para a linguagem como *acontecimento fronteiro*, em que o sentido se faz e se desfaz na linha tênue entre o dizível e o indizível. Cabe, assim, neste ponto de avanço da tese, considerar as implicações hermenêuticas do âmbito indizível, especialmente quando este se inflexiona por meio das figuras de linguagem, nas quais aquilo que inicialmente se apresenta como barreira/limite se demonstra em força potencializadora, expressiva e desveladora. Nesse horizonte, introduziremos um novo subtópico, aprofundando as implicações do âmbito indizível.

### 3.4.1. Implicações do âmbito indizível: entre paradoxos e oxímoros

A poesia é metamorfose, transformação, operação alquímica, e por essa razão ela vive muito próxima da magia e da religião (Octavio Paz, 2014, p. 119).

Se, por um lado, a linguagem é *o meio* no qual o ser se manifesta e, assim, constitui a experiência religiosa; por outro lado, é justamente no limite da linguagem, no que toca o âmbito do indizível, que essa experiência nos conduz ao ponto de avanço desta tese: pensar os limiares da linguagem e suas recriações, isto é, o espaço de fronteira entre o que pode ser dito e o que pertence ao âmbito do indizível, em que a experiência se constitui na tensão entre presença, excedência de sentido e ausência conceitual. Se, nos capítulos e tópicos anteriores, examinamos como a experiência religiosa se constitui e qual é a sua condição de possibilidade, corroborando a compreensão de que esse fenômeno acontece *na e pela* linguagem, neste subtópico partimos de uma indagação fundamental: como expressar aquilo que parece exceder o dizer? Ou ainda: como nomear aquilo que, por sua própria natureza, parece escapar à conceitualização em sua significação plena? É diante dessas questões que se delineia o próximo passo desta investigação, um percurso que se move entre paradoxos e oxímoros, entre a tensão do indizível e a tentativa de dizê-lo. Nesse contexto, a literatura emerge como um terreno privilegiado para pensar os limites e as possibilidades da linguagem, na medida em que nela o (des)dizer ousa (re)criar sentido diante dos limiares de sua própria expressividade. Por meio do diálogo com textos literários, torna-se possível explorar como o dizer poético e estilístico oferece caminhos para abordar experiências que desafiam os limites do discurso ordinário, sem romper com o horizonte hermenêutico que orienta esta investigação.

Eduardo Gross, em seu artigo *A Busca do Ser e o Encontro do Nada em “A Paixão Segundo G.H.”* (2008), propõe uma leitura filosófico-ontológica e crítico-religiosa da obra de Clarice Lispector, publicada originalmente em 1964. O autor aborda como a narrativa literária encena os limites da linguagem diante de uma experiência que se apresenta como profundamente existencial, situada na tensão entre o indizível e a urgência de dizê-lo. Ao longo de sua abordagem, o autor mostra que o acontecimento da paixão vivida pela personagem de classe média alta, nomeada por suas iniciais G.H., só pode ser compreendido por meio de uma linguagem poética, repleta de paradoxos, oxímoros e hipérboles: recursos que demonstram, ao mesmo tempo, a (in)suficiência da linguagem e sua tentativa de dizer o que não pode ser plenamente dito (Gross, 2008, p. 145). Em outros termos, trata-se de um empreendimento existencial de (des)dizer o (in)dizível, de (des)nomear o (in)nomeável, o que

só é possível através de uma linguagem figurada. Mais diretamente, Clarice Lispector delinea que: “A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la. É do buscar e do não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço” (Lispector, 1988, p. 113).

Neste itinerário, Eduardo Gross (2008, p. 135) aponta que a obra *A Paixão segundo G.H.* de Clarice Lispector se caracteriza pelo uso recorrente de oxímoros e paradoxos. Exemplificam esse recurso estilístico expressões como “morte vivificadora” (Lispector, 1988, p. 12); “eu era a imagem do eu não era (Lispector, 1988, p. 22); “subindo horizontalmente” (Lispector, 1988, p. 24); “o nada era vivo e úmido” (Lispector, 1988, p. 40); “sou dona de minha fatalidade” (Lispector, 1988, p. 80) e “escuro alegre” (Lispector, 1988, p. 81). Essas passagens emblemáticas tensionam a linguagem em seus limiares: não buscam definir a experiência, mas aproximar-se dela. Assim, o texto não se fecha no que “é”, mas abre-se à possibilidade do vir-a-ser. Nesse horizonte de compreensão, o verbo “ser” não se apresenta como estático, mas como dinâmico: em ato contínuo, sempre sendo.

Nessa perspectiva, Clarice Lispector observa:

Aquilo que se vive – e por não ter nome só a mudez pronúncia – é disso que me aproximo através da grande largueza de deixar de me ser. Não porque eu encontre o nome do nome e torne concreto o impalpável – mas porque designo o impalpável como impalpável, e então o sopro recrudescer como na chama de uma vela (Lispector, 1988, p.112).

Através da passagem citada, percebe-se, paradoxalmente, a “mudez anunciadora”, o que corrobora a ideia de que a expressividade da linguagem, em seu limite, manifesta também a sua potência. Ao afirmar que designa o impalpável como impalpável, Lispector não busca dissolver o enigma no conceito, mas reconhecer sua irredutibilidade e sua incessante recriação. Assim, o (in)dizível ressoa continuamente, (re)acendendo a chama da existência em suas experiências vívidas. Desse modo, é possível perceber como a literatura se torna, por excelência, um espaço privilegiado para deixar ressoar aquilo que escapa à nomeação plena. Nesse sentido, o jogo verbal, em seus paradoxos, oxímoros e recursos estilísticos, abre frestas e evidencia a potência criadora da linguagem justamente em seus limites.

Desse modo, na leitura proposta por Eduardo Gross, o romance de Clarice Lispector evidencia que a busca do ser e o encontro do nada não se reduzem a um simples abismo de ausência, mas podem ser compreendidos como fonte originária de abertura de sentido. Essa dimensão de radical abertura se manifesta também na forma da narrativa, que não se apresenta como uma totalidade fechada, mas como um processo textual inacabado, exigindo do leitor

um movimento constante de reconstrução interpretativa. Nesse horizonte, a obra literária dialoga com o exercício filosófico-conceitual, criando espaços de sobreposição em que a reflexão se vê desafiada pelo enigma da linguagem. Mais diretamente, como sintetiza o autor, “a linguagem literária permite propor soluções que não são definitivas” (Gross, 2008, p. 145). Assim, o leitor é convidado a participar de um processo interpretativo dinâmico, propriamente hermenêutico, que instaura sempre novas possibilidades de compreensão.

Igualmente, em *Grande Sertão: Veredas* [1956], Guimarães Rosa nos convida a habitar uma linguagem viva, em movimento, que não apenas descreve, mas (re)cria mundo no espaço do vazio. O autor exclama: “Sertão: estes seus vazios” (Rosa, 1994, p. 29). Esse vazio, ao qual o autor se refere, não é geográfico, isto é, não se trata de um vazio físico e/ou de um deserto, mas simbólico; mais precisamente, um sertão de ausência que não é falta, mas potência, possibilidade, espaço em que o silêncio e o indizível se tornam vias de acesso à experiência. Em outros termos, trata-se de um vazio fecundo, no qual a linguagem, ao tocar seus próprios limites, abre-se diante daquilo que parecia desestabilizá-la. Isso pode ser exemplificado através do personagem Riobaldo, protagonista da obra e poeta de sua própria travessia. Ele diz: “Nem sei explicar estas coisas. Um sentir é o do sentente, mas outro é o do sentidor” (Rosa, 1994, p. 440). Nessa simbólica passagem, Riobaldo se depara com os limites da linguagem racional: o que se sente, muitas vezes, parece não encontrar plena correspondência na tradução das palavras. Parece existir um hiato entre quem sente e o que se sente, capaz de sublinhar o âmbito do indizível.

Nesse contexto, Riobaldo indaga: “O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais (Rosa, 1994, p.601)”. Essa passagem talvez seja a mais simbólica, pois ela lança luzes à compreensão de que o silêncio mencionado não indica a ausência de algo, mas um sentido de excesso, aquilo que não cabe nas categorizações. É por isso que o silêncio não significa algo vazio e/ou uma ausência, mas constitui-se como possibilidade daquilo que é; mais precisamente, o silêncio se identifica com o próprio sujeito, sendo nós mesmos em demasia. Com efeito, o âmbito do indizível deixa de ser um contraponto negativo à linguagem e figura-se como um espaço hermenêutico, em que ressoa como presença (re)criativa daquilo que somos, experienciamos, interpretamos, compreendemos e intuímos. O indizível, assim, não se opõe ao dizer, mas o transborda. Nesse sentido, o crítico literário brasileiro Antonio Candido reconhece, em *Grande Sertão: Veredas*, a dimensão simbólica e (re)criadora da linguagem ao afirmar que: “Em cada aspecto da obra aparecerá o traço fundamental do autor: a absoluta confiança na liberdade de inventar” (Candido, 1964, p. 121). Essa liberdade é ontológica: a linguagem não descreve um mundo dado, ela o (re)cria, o (re)inventa. Não por

acaso, Riobaldo diz: “O sertão é do tamanho do mundo” (Rosa, 1994, p. 89), apontando que o sertão, como a linguagem, expande-se conforme a travessia do sujeito, abrindo-se em sentidos sempre inacabados.

Guimarães Rosa pensa a potencialidade da linguagem em seus paradoxos, isto é, em aparentes contradições que, longe de anularem o sentido, acabam por ampliá-lo. Por isso: “Rosa tem essa capacidade de dizer e ‘desdizer’ numa mesma sentença” (Balby, 2019, p. 61). Nesse sentido, do ponto de vista da linguagem, “Tudo é e não é”, nos diz Rosa-Riobaldo (Rosa, 1994, p. 27). Desse modo, os (des)caminhos de *Grande Sertão: Veredas* consistem em manter a tensão entre os “contrários”: dizer e desdizer, entrever o que se deixa dizer e deixar-se tocar pelo não-dito, como espaço fecundo de sentido, o que corrobora a compreensão do caminho dialógico da linguagem. Assim, a linguagem opera em seus paradoxos em movimento vivido, e a travessia existencial do personagem se traduz como busca de sentido, em que o dizer e o indizível se entrelaçam. Essa tensão entre a busca pela palavra e a experiência que parece escapar, faz da linguagem um território existencial em constante travessia.

No intuito de colocar em diálogo diferentes literaturas, reconhecendo suas eventuais diferenças, mas também as sensibilidades comuns que compartilham, sobretudo no horizonte existencial em que a linguagem se torna o próprio modo de sermos, menciona-se a escritora mineira Conceição Evaristo. A autora percebe a íntima correlação entre a escrita e a nossa travessia existencial ao propor o termo *escrevivência*<sup>41</sup>: uma escrita que nasce da existência, da memória e do que é vivido, ou, como diria Guimarães Rosa, do “sentidor”. Trata-se de uma escrita corporificada, em que o texto é atravessado por feridas, ambiguidades e lampejos de sentido, sustentado em seus paradoxos e tensões. Nesse sentido, a *escrevivência* da autora ressoa como gesto literário-existencial que, ao inscrever a vida no texto, desloca as fronteiras entre experiência e linguagem, em um movimento no qual uma se reflete e se constitui na outra.

Em entrevista à UEMG Unidade Divinópolis, Evaristo diz que a *escrevivência* é “uma escrita que nasce realmente de uma vivência, que não precisa ser minha vivência particular, é a vivência da comunidade” (Evaristo, UEMG - Divinópolis, 2h07m53s, 2015). Essa

---

<sup>41</sup> A noção de *escrevivência* foi mencionada pela primeira vez em 1996 por Conceição Evaristo, embora o termo *escreviver* já aparecesse em sua dissertação de mestrado, em 1994. Sua formulação está profundamente vinculada às marcas histórico-existenciais da escravidão, cujas memórias de violência, desde os porões dos navios negreiros até os castigos impostos aos corpos escravizados, atravessam sua escrita (Evaristo, 2017, p. 9).

perspectiva corrobora a noção de linguagem como travessia existencial e se amplifica como espaço de enunciação coletiva, tensionando o silêncio histórico e promovendo o encontro dinâmico entre escrita e vivência (leia-se também experiência). Assim, tanto em Clarice Lispector quanto em Guimarães Rosa e Conceição Evaristo, percebe-se a potencialidade da linguagem como espaço de abertura. Desse modo, o âmbito do (in)dizível constitui-se como existencial, que nos põe em contato com o que somos, com a travessia que realizamos, seja na dor, na (re)existência e com aquilo que partilhamos no exercício de narrar nossas experiências. Nesse horizonte de compreensão, percebe-se o âmbito dialógico da linguagem como espaço de manifestação do ser, em que o (des)dizer acompanha os (des)caminhos de nossa própria existência.

Igualmente, o patrono da educação brasileira, Paulo Freire, através de sua *Pedagogia Libertadora* e de seu método dialógico, não desassocia a existência da linguagem. Para ele, a linguagem é mais que um meio de expressão, ela é o nosso modo de ser-no-mundo e, fundamentalmente, de sermos-uns-com-os-outros. Nesse sentido, Freire (2015, p. 39) afirma categoricamente que “somos diálogos”. À vista disso, mais do que simples enunciação, somos o que somos e vivenciamos nossas experiências no movimento constitutivo do dialógico. Se, para Clarice Lispector, somos a (re)criação estilística da linguagem em sua vertigem literário-existencial; se, em Guimarães Rosa, a existência se desvela como travessia, feita de (des)caminhos; se, em Conceição Evaristo, somos nossas vivências potencialmente narradas em palavra, inscritas como escrevivência; então, em Paulo Freire, compreendemos que somos seres que se constituem no encontro. Com efeito, nesse encontro dialógico, Freire afirma que “existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles um novo pronunciar”. E conclui: “Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na linguagem” (Freire, 2016, p. 134). Essa concepção reforça a ideia de que a linguagem está vinculada ao modo humano de habitar o mundo. Isso também ressoa diretamente com a travessia de Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*, em que a existência se movimenta e o mundo se reconfigura nos (des)dizeres existenciais, donde as questões são (re)colocadas e a existência se (re)faz como gesto de (re)criação.

Neste itinerário, compreende-se que aquilo que se designa como experiência, incluindo a experiência religiosa, é, antes de tudo, um encontro: um entrelaçamento entre o que é herdado e o que é assumido, entre o preservado e o transformado, entre o comunicável e o indizível. Trata-se de um entremeio, um espaço intervalar que se constitui como abertura (des)veladora. É nesse território que a linguagem adquire alta densidade ontológica, pois nela

o ser se torna experienciável, manifesta-se e, ao mesmo tempo, oculta-se: movimento que exemplifica a tensão própria da linguagem como espaço de revelação e recolhimento. Ademais, para que haja verdadeira intercomunicação, faz-se necessário o silêncio das palavras, aquele que se torna perceptível tanto no diálogo com o “outro” quanto na escuta interior da autorreflexão.

Desse modo, o âmbito do indizível, longe de se reduzir à ausência, pode ser compreendido como uma das formas mais intensas da ação humana: ele toca o limite da linguagem sem esgotá-la e, justamente nesse limite, possibilita sua recriação. Neste movimento dialógico, a linguagem toca o indizível sem o dominar, e o indizível indica o limite da linguagem sem a esgotar; ambos se refletem e se interpenetram. Mais precisamente, o âmbito do dizível e o âmbito do indizível se encontram na tessitura mesma da experiência, entrelaçados no horizonte da linguagem, em que o sentido da experiência se mostra sempre em *devenir*, no movimento dialógico entre o expressivo e o inexpressivo.

Essa relação do “expressivo inexpressivo” encontra, além da literatura, uma de suas manifestações na música. Neste sentido, Vladimir Jankélévitch, em seu texto *A música e o inefável* (2018), apresenta a música como uma manifestação estética que, por não se reduzir à lógica discursiva ou à semântica referencial, inaugura um campo próprio de sentido, capaz de transmitir aquilo que a linguagem conceitual é incapaz de abarcar. Nas palavras do autor: “Onde falta a palavra, começa a música” (Jankélévitch, 2018, p. 120). Isso significa que, na música, a experiência sensível atinge uma profundidade que se nega à clausura dos conceitos, sem, contudo, renunciar à expressão. Essa ideia ganha ainda mais densidade quando articulada à concepção temporal. Influenciado por Henri Bergson, *Matéria e Memória* [1896], Jankélévitch compreende o tempo não como sucessão homogênea de instantes, mas como duração viva e existencial. A música, por ser arte do tempo, coincide com essa fluidez. Cada nota que soa está imersa no instante e já se desfaz no *devenir*. Eis por que âmbito do inefável musical é inseparável da experiência da música: um tempo que não se deixa enclausurar, mas apenas habitar (Jankélévitch, 2018, p. 148). Assim, podemos pensar que o âmbito do indizível não é o nome de uma carência, mas o índice de uma superabundância de sentido, que se desvela em sua aparente ambiguidade: indizível, porém infinitamente expressiva.

Nesse mesmo fio condutor da linguagem, Rubem Alves, em *Palavras para desatar nós* (2012), observa que as palavras são fios que procuram desatar os nós do âmbito indizível, indicando que o dizer é um exercício para compreender o que, por sua natureza, seria indizível. A expressão linguística, portanto, é um modo de abrir brechas no indizível, um gesto que tenta dar forma ao que escapa ao conceito. À vista disso, a experiência religiosa, que desafia os

limites da linguagem, pode ser compreendida a partir da dinâmica em que o âmbito do dizível nasce do indizível e a ele retorna; é entre esses dois polos que o sentido pulsa e se renova. Nesse espaço intervalar, a linguagem adquire espessura ontológica. Para exemplificar, Rubem Alves afirma que “ouvir música é oração” (Alves, 2012, p. 45), indicando que o silêncio e o som, o dizer e o calar, se entrelaçam no gesto expressivo. O âmbito do dizível, portanto, é o esforço humano de desatar o nó do âmbito do indizível: um movimento que busca tornar audível o silêncio e expressar o inefável. Essa perspectiva ressoa em Octavio Paz, em *O arco e a lira* (2014), para quem “a poesia é metamorfose, transformação, operação alquímica, e por essa razão vive muito próxima da magia e da religião” (Paz, 2014, p. 119). Desse modo, a experiência religiosa pode ser pensada como o próprio espaço em que o dizer e o não dizer se entrelaçam, permitindo que o mistério se torne presença na linguagem sem se deixar enclausurar por ela. Em outras palavras, ao tocar o limite da linguagem, a experiência religiosa, em seu âmbito indizível, oportuniza o movimento recreativo da linguagem, que se renova continuamente na tentativa de nomear o inominável.

Nesse sentido, a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer, que reconhece na linguagem sua dimensão especulativa (Gadamer, 1999b, p. 680), compreende-se que a linguagem não se limita à presentidade conceitual, mas se desdobra em horizontes de compreensão, possibilitando que algo se desvele, se realize e se transforme. Por isso, “no caráter especulativo da linguagem está presente a manifestação do ser” (Figal, 2002, p. 120). Conforme observamos, essa compreensão da linguagem como acontecimento aberto e (re)criador da própria experiência humana encontra ressonância na literatura. Entre paradoxos, oxímoros, limiares, potencialidades e recriações, a experiência humana e, com efeito, a experiência religiosa, é pensada no horizonte da linguagem. Assim, a experiência estética, nas trilhas da poesia, auxilia-nos a compreender a resignificação da *experiência religiosa* como acontecimento hermenêutico que se realiza nos limiares da linguagem: não como um limite que encerra, mas como um movimento dialógico incessante entre o dizível e o indizível, em que o sentido se abre continuamente à possibilidade de compreensão.

## (In)CONCLUSÃO

Esta tese tomou como ponto de partida as contribuições da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e, nesse horizonte, reconheceu o amplo contexto intelectual no qual seu pensamento se constituiu. Entre suas influências mais imediatas, destacam-se Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Immanuel Kant, Edmund Husserl, Wilhelm Dilthey, Friedrich Schleiermacher, o Conde Yorck, Rudolf Bultmann, Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, entre outros, em meio à efervescência das ciências do espírito e da teologia na Alemanha do século XX. Somou-se às suas influências, de modo decisivo, o legado clássico da filosofia grega, de cujo solo emergiu a matriz dialógica de inspiração socrático-platônica que sustenta o pensamento de Gadamer, configurando o diálogo como a espinha dorsal do compreender. Diante desse campo de interlocuções, este trabalho ancorou suas bases na vitalidade da linguagem enquanto fio condutor do fenômeno da compreensão e na potencialidade que ela oferece ao ser humano para o seu modo de ser-no-mundo: ser com as coisas, com o “outro” e consigo mesmo. Nesse entrelaçamento entre linguagem, diálogo e compreensão, delineou-se a questão que impulsionou o início da investigação: de que modo a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer pode contribuir para a elucidação da *experiência religiosa*?

A partir da pergunta supracitada, esta pesquisa percorreu as principais dimensões que fundamentam e conferem densidade ao problema investigado. Gadamer foi tomado como eixo estruturante da reflexão em razão da centralidade que atribui à dimensão elementar do ser humano enquanto ser relacional, partindo da premissa de que tudo aquilo que é humano acontece *ex conditione possibilitatis* da linguagem. No entanto, essa centralidade da linguagem inevitavelmente suscitou tensões quando o problema se deslocou para experiências que se afirmam situadas para além de seus próprios limites. É nesse ponto que se situa e se aprofunda a problemática central que orientou esta tese: se nossa experiência de mundo é mediada pela linguagem, como abordar experiências religiosas que se entendem para além da linguagem, no âmbito do indizível? A resposta a essa questão exigiu revisitar criticamente o chamado paradigma da subjetividade (ou estratégia protetiva), no qual a tradição moderna situou a experiência religiosa com base em matrizes conceituais como sentimento, intuição, interioridade, imediaticidade, divino, sagrado e realidade última: um núcleo subjetivo a partir do qual se pretendeu legitimar experiências pré ou extralinguísticas, concebendo experiência e linguagem como instâncias duais e, por vezes, separadas.

A investigação da categoria de *experiência religiosa* exigiu, em primeiro lugar, mapear criticamente sua gênese e desenvolvimento. Constatou-se que sua paternidade foi atribuída a Friedrich Schleiermacher, cuja contribuição se mostrou decisiva para a constituição de um objeto próprio aos estudos da religião e da teologia: a experiência religiosa. A partir de seus escritos, inaugurou-se o núcleo conceitual que, ao longo do século XIX e especialmente no século XX, se consolidaria como eixo estruturante das Ciências da Religião e da Teologia. Desse modo, o segundo capítulo desenvolvido nesta tese permitiu perceber que, apesar das diferenças internas entre os autores Friedrich Schleiermacher, William James, Rudolf Otto e Joachim Wach, eles compartilham pressupostos que os situam no interior de um mesmo horizonte teórico: a centralidade de um núcleo subjetivo como fundamento da religião. Constatou-se que o sentimento e a intuição (Schleiermacher), a consciência pessoal como relação imediata com o divino (James), o caráter irracional, não conceitual ou pré-hermenêutico da experiência com o *numinoso* que ultrapassa a compreensão humana (Otto), bem como a noção de experiência religiosa como resposta à realidade última (Wach), convergem para situar a experiência religiosa como um evento oriundo de uma região da subjetividade humana entendida como inacessível aos métodos objetivos de investigação e, portanto, fora do alcance de formas mais verificáveis ou de um debate público mais amplo. É justamente essa escolha metodológica, isto é, a decisão de localizar o fenômeno religioso em um domínio interno, imediato e privado, que caracteriza o que se convencionou chamar de paradigma da subjetividade ou estratégia protetiva. Essa estratégia opera ao resguardar a religião de uma análise crítica externa, sustentando que sua essência reside em uma experiência anterior a qualquer mediação que pudesse colocá-la sob escrutínio ou verificação. No horizonte deste segundo capítulo, foi-se percebendo, gradativamente, que a linguagem é concebida como expressão posterior da experiência religiosa, e não como elemento constitutivo ou condição de possibilidade de sua própria ocorrência.

Assim, tornou-se mais evidente a tensão que se construiu a partir do entrelaçamento do primeiro com o segundo capítulo desta tese. Se, no primeiro, a linguagem foi compreendida como condição de possibilidade para que algo venha a se realizar, e o diálogo como dimensão elementar do nosso modo de ser com as coisas e ser uns com os outros, o segundo capítulo apresentou uma concepção de experiência religiosa ancorada em um núcleo subjetivo, marcada pelo sentimento, pela intuição, pela pré-linguisticidade, pela imediaticidade e pela centralidade do indivíduo em sua vivência. Diante desse contraste, emerge o horizonte do terceiro capítulo desta tese (parte final e ponto de avanço): como pensar a experiência religiosa sem romper a coerência entre sua dimensão subjetiva e o caráter ontológico da linguagem

como lugar donde algo pode vir a ser compreendido? Em outros termos: como colocar em movimento, de modo relacional, os aspectos subjetivos e objetivos da experiência religiosa, sem que um se sobreponha ao “outro”? A partir de Gadamer, a via possível é a dialógica, na medida em que essas dimensões: subjetiva e objetiva deixam de operar como polos estanques e passam a se relacionar mutuamente, constituindo um mesmo acontecimento de sentido. Portanto, o ponto de avanço desta tese se constituiu em pensar a *experiência religiosa* a partir de uma perspectiva *ontodialogal*.

Nesse sentido, esta tese buscou elucidar a hipótese que a orienta: a de que o indizível não se situa fora da linguagem, mas se manifesta na dialética entre o incompreensível e o compreensível, tornando-se simbólico. A experiência estética, especialmente no horizonte da poesia, ofereceu-nos uma via privilegiada para compreender a ressignificação da *experiência religiosa* como acontecimento hermenêutico que se realiza nos limiares da linguagem. Esses limiares não constituem um ponto de encerramento, mas um movimento dialógico incessante entre o dizível e o indizível, no qual o sentido se abre continuamente a novas possibilidades de compreensão.

Cabe assinalar que, para além de seus aportes teóricos, esta tese recupera algo que se mostra vital no presente: a necessidade urgente do diálogo. Gadamer, cuja vida atravessou as duas guerras mundiais, o avanço dos totalitarismos na Europa e a ascensão do nazismo, sempre insistiu que o diálogo é mais do que um método, é uma arte a ser cultivada e a condição mesma de possibilidade para a convivência humana. Seu pensamento emerge precisamente do diagnóstico de que, quando o diálogo se rompe, abre-se espaço para a violência, para a desumanização e para a objetificação do “outro”.

No mundo contemporâneo, marcado por conflitos armados persistentes, como a guerra entre Rússia e Ucrânia, as tensões devastadoras no Oriente Médio, a intensificação de discursos extremistas, a polarização política que fragmenta sociedades e a propagação de desinformação em escala global, torna-se evidente que a prática efetiva do diálogo permanece sendo um desafio não plenamente alcançado. Em diversos âmbitos, do religioso ao político, do educacional ao cultural, testemunha-se a dificuldade crescente de escutar, reconhecer e compreender o “outro” para além de identidades endurecidas e posições previamente fixadas. Com efeito, no contexto brasileiro, essa necessidade do diálogo torna-se ainda mais evidente diante da intensificação das polarizações que atravessam a vida pública. A fragmentação social se expressa na radicalização do debate político, em que posições divergentes são frequentemente tomadas como inimidades pessoais; na multiplicação de discursos de ódio nas redes sociais; na disputa ideológica em torno de temas como políticas de vacinação, educação

sexual, direitos humanos, questões ambientais e até mesmo na interpretação de eventos históricos.

Igualmente, enfrentamos os desafios próprios de nossa era tecnológica, atravessada por uma aceleração informacional sem precedentes, pela expansão ubíqua da inteligência artificial e pela proliferação contínua de opiniões nas redes sociais, elementos que não apenas reconfiguram nossos modos de interação, mas também exigem novas formas de discernimento, responsabilidade e um modo renovado de exercer o diálogo. Nesse contexto, a lógica algorítmica tende a reforçar visões já consolidadas, dificultando o encontro com perspectivas divergentes e contribuindo para a intensificação do sectarismo. Soma-se a isso a cultura da performatividade, na qual o sujeito é impelido a emitir juízos imediatos, muitas vezes superficiais. Com efeito, não apenas se compromete a qualidade do diálogo, mas também se fragiliza a própria possibilidade de compreender o mundo com profundidade, atenção e abertura: elementos indispensáveis à experiência hermenêutica conforme concebida por Gadamer.

Retomar o diálogo como acontecimento hermenêutico, portanto, não é apenas um exercício conceitual, mas um gesto ético-humanístico e civilizatório. Em tempos de intolerância, fanatismo, violência simbólica e literal, reafirma-se a convicção de que compreender o “outro” não significa concordar com ele, mas admitir a possibilidade de que ele tenha razão, que sua palavra tenha lugar e que, nesse encontro, algo novo possa emergir. É precisamente nesse horizonte que esta tese situa sua contribuição: apontar que a *experiência religiosa*, compreendida como acontecimento de linguagem, oferece um campo fecundo para repensarmos o diálogo como tarefa, como dificuldade real e necessidade inadiável. Desse modo, diante dos impasses contemporâneos, reafirma-se que o diálogo, ainda que desafiador e frequentemente frustrado, continua sendo a via mais promissora para a construção de um mundo menos violento, mais humano e mais aberto ao sentido de nossas experiências e de nossas compreensões.

Diante do percurso trilhado ao longo desta investigação, faz-se necessário reconhecer um limite relevante do caminho aqui desenvolvido. Ao enfatizar a experiência religiosa como acontecimento de linguagem, esta tese não se deteve precisamente na dimensão corporal da experiência religiosa. Essa delimitação não decorre de uma negação do corpo, mas de uma escolha metodológica e teórica orientada pela hermenêutica filosófica. Contudo, reconhece-se que em muitas tradições religiosas, a experiência se realiza no rito e na prática corporal. Nessas experiências, o corpo configura-se como um lugar originário de inscrição do sentido, no qual se articulam ritmos, movimentos e performances simbólicas. Nesse horizonte, torna-

se necessário reconhecer a existência de linguagens corporais, por meio das quais o sentido religioso é comunicado, transmitido e continuamente transformado. Essa dimensão corporal não se apresenta como contraposição à centralidade da linguagem, mas como um horizonte complementar de compreensão, que permanece aberto a investigações futuras e convida à ampliação da reflexão hermenêutica.

Nesse horizonte, torna-se igualmente necessário reconhecer que a ampliação da categoria de *experiência religiosa* convoca a abertura de outras perspectivas que emergem de experiências historicamente situadas e atravessadas por assimetrias de poder, relacionadas, entre outros aspectos, ao gênero, à raça, à classe e à condição colonial que incide sobre as heranças epistêmicas. Diversas pensadoras, como Marcella Althaus-Reid, Ivone Gebara, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Nancy Cardoso e Elsa Tamez, têm indicado, de diferentes modos, que as reflexões teológicas e científico-religiosas não se constituem a partir de abstrações neutras, mas se enraíza em experiências concretas de vida, sobretudo aquelas vividas por sujeitos historicamente marginalizados. Em particular, essas autoras evidenciam como a experiência de ser mulher, em contextos marcados por estruturas patriarcais, atua como lugar hermenêutico capaz de tensionar criticamente as categorias tradicionais do discurso teológico. Sem desenvolver diretamente essas abordagens no interior desta investigação, reconhece-se que a pluralização das vozes e das experiências é uma exigência de uma hermenêutica que se pretende verdadeiramente dialógica, isto é, aberta ao conflito, à alteridade e à transformação contínua dos próprios horizontes de compreensão.

Em última instância, esta tese convida a reconhecer que a perspectiva *ontodialogal* não se configura como um caminho seguro nem um percurso previamente traçado, mas uma arte sempre inacabada de ir experimentando. Em um mundo atravessado por rupturas, polarizações e silenciamentos, assumir o diálogo como horizonte é aceitar a exigência de nos expormos ao inesperado, de revisarmos nossas próprias certezas e de nos deixarmos afetar por aquilo que ainda não compreendemos. Toda experiência genuína de compreensão carrega um elemento de (auto)risco, pois inaugura possibilidades que não controlamos. Porém, é precisamente nesse risco, nesse caminho tortuoso em que não sabemos ao certo aonde chegaremos, que reside a força ética e hermenêutica do diálogo. Ao nos experimentarmos nele, abrimos espaço para que algo novo possa emergir entre nós. E é nesse entrelugar, nesse acontecimento imprescindível *na e pela* linguagem, que permanece a possibilidade de nossas experiências se abrirem em um mundo capaz de ser compreendido e compartilhado.

Em termos (in)conclusivos, esta tese pretende ser uma palavra no diálogo filosófico do tempo e do lugar em que se encontra, reconhecendo sua própria finitude e a impossibilidade

de oferecer respostas últimas. O que aqui se apresenta é, antes, um convite a continuar pensando, dialogando e arriscando-se no movimento interpretativo que nos constitui. Nesse sentido, deixo que ressoem as palavras de Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*, como gesto final desta travessia hermenêutica: “Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante. Inveja é a instrução que o senhor tem. Eu queria decifrar as coisas que são mais importantes” (Rosa, 1994, p. 96). Que este trabalho, com todas as suas possibilidades, ainda que limitadas, possa participar desse esforço de decifração que jamais se encerra, mantendo aberto o espaço para que o fio condutor do diálogo, com toda a tensão e dificuldade que suscita, continue a nos transformar e a reconfigurar o mundo que habitamos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Hans-Georg Gadamer

GADAMER, Hans-Georg. *A Atualidade do Belo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*. Tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na época da ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Tradução de Joan Josep Mussarra. Barcelona: Paidós, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. 'Experiencia estética y experiencia religiosa'. In: *Estética y hermenêutica*. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos, 1964, p. 139-152.

GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *GW1. Hermeneutik I*.

GADAMER, Hans-Georg. *GW2. Hermeneutik II*.

GADAMER, Hans-Georg. *GW3. Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. 1987.

GADAMER, Hans-Georg. *GW4. Neuere Philosophie II: Probleme – Gestalten*. 1987.

GADAMER, Hans-Georg. *GW5. Griechische Philosophie I*. 1985.

GADAMER, Hans-Georg. *GW6. Griechische Philosophie II*. 1985.

GADAMER, Hans-Georg. *GW7. Griechische Philosophie III: Platon im Dialog*. 1991.

GADAMER, Hans-Georg. *GW8. Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. 1993.

GADAMER, Hans-Georg. *GW9. Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*. 1993.

GADAMER, Hans-Georg. *GW10. Hermeneutik im Rückblick*. 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva I: Heidegger em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007a.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva II: A virada hermenêutica*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva III: Hermenêutica e filosofia prática*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva IV: A posição da Filosofia na Sociedade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007d.

GADAMER, Hans-Georg. 'La filosofía griega y el pensamiento moderno'. In: *El inicio de la sabiduría*. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Paidós, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. *La herencia de Europa*. Tradução de Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Ediciones Península, 1990.

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Traduzido por Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *Mito y Razón*. Tradução de José Francisco Züniga Garcia. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Tradução de Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. Participação no seminário de Capri. In: Derrida, J.; Vattimo, G. *A Religião: o Seminário de Capri*/ org. Tradução de Trad. de Roberta Barni. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Quem sou eu, quem és tu?* Tradução de Raquel Abi-Sâmara. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. 'Reflections on the Relation of Religion and Science'. In: *Hermeneutics, Religion and Ethics*. Tradução de Joel Weinsheimer. New Haven, CT: Yale University Press, 1999a. 119–27.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999b.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade y método*. Tradução de Ana Agud Aparício e Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. *Verità e metodo*. Edição bilíngüe. Tradução e introdução de Gianni Vattimo. Milão: Bompiani, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

### **Entrevistas com Hans-Georg Gadamer**

GADAMER, Hans-Georg. *About language and understanding* (1970) [YouTube]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UAQhM1MmyZQ>. Acesso em: 25 mar. 2025.

GADAMER, Hans-Georg. *Cent'anni senza solitudine*. Entrevista com Donatella Di Cesare. *Corriere della Sera*, 7/2/2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Dialogando com Gadamer: Ermeneutica, estética, filosofia prática*, con C. Dutt. Milano: Cortina, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenéutica de la Modernidad*. Conversaciones com Silvio Vietta. Madrid: Minima Trotta, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. *Lo spirito europeo*. Entrevista com Richard Kearney. Roma: Armando Editore, 1999, pp.132-142.

GADAMER, Hans-Georg. *L'ultimo Dio*. La lezione filosofica del XX secolo. Entrevista con Riccardo Dottori. Reser, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. Retrospectiva do diálogo à obra reunida e sua história de efetuação. Entrevista com Jean Grondin. In: Almeida, C. L.S., Flickinger, H. G., Rohden, L. In: *Hermenéutica filosófica, nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 203-222.

GADAMER, Hans-Georg. Uma das últimas entrevistas concedidas por Hans-Georg Gadamer a Raquel Abi-Sâmara. In:

[www.apario.com.br/forumdeutsch/revista/vol19/umaconversacomgadamer.pdf](http://www.apario.com.br/forumdeutsch/revista/vol19/umaconversacomgadamer.pdf)

### Literaturas/ obras de apoio

ACERO, J., NICOLÁS, J., TAPIAS, J., SÁEZ L., ZÚÑIGA, J. *El legado de Gadamer*. Granada: Universidade de Granada, 2004.

AGOSTINHO, Santo. Comentário Literal ao Gênesis. In: *Comentário ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, Santo. *De la doctrina Cristiana*. In: *Obras de San Agustín*, Tomo XV. Tradução espanhola de Fr. Balbino Martín. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1957.

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

ALES BELLO, Angela. *O Sentido do Sagrado: da arcaicidade à dessacralização*. Tradução de Paulo Sérgio Lopes Gonçalves e Dilson Daldoce Júnior. São Paulo: Paulus, 2019.

ALLES, Gregory. Alles. After the Naming Explosion: Joachim Wach's Unfinished Project. In: CHRISTIAN K. WEDEMEYER e WENDY DONIGER *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. Oxford University Press, 2010.

ALVES, Rubem. *Palavras para desatar nós*. Campinas/SP: Papyrus editora, 2011.

- ARNDT, Andreas. Kommentar. In: KIMMERLE, Heinz. (Ed.). *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.
- ASAD, Talal. (2010) A construção da religião como uma categoria antropológica In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284.
- AZEVEDO, Cristiane. A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare. *Religare*. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. v. 8, n. 2. 90-96. março 2010.
- BALBY, Luis Fernando. 'Grande sertão: veredas' - linguagem do paradoxo e do não-saber. In: *Revista Garrafa* (PPGL/UFRJ), v. 17, p. 61-72, 2019.
- BARNES, LP. Rudolf Otto and the Limits of Religious Description. In: *Religious Studies*, Vol. 30, No. 2 (jun., 1994), pp. 219-230. Cambridge University Press, 1994.
- BATISTA, Gustavo. *Hermenêutica e Práxis em Gadamer*. 01. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- BATNITZKY, Leora. *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves - São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERNSTEIN, Richard. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity postmodernity*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1992.
- BÍBLIA DE JERUZALÉM. *Revisada e aumentada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre mística e subjetividade. In: Losso, E.G.; Barreira, M.; Pugliese, L. (Org.). *Mística e Subjetividade*. 1ed. Aracaju: Editora Criação, 2024, v., p. 53-82.
- BIRCK, Bruno Odélio. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- BUBER, Martin. *I and thou*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen*. v. IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.
- BULTMANN, Rudolf. Será possível a exegese livre de premissas? In: ALTMANN, W.; SCHLUPP, W; SCHNEIDER, N. *Crer e compreender- Rudolf Bultmann*. S. Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 363-371.
- CALMON, Ana Maria Zinsly. *O ato de compreender: uma ontologia do diálogo na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, 2008. Tese de Doutorado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora - MG. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5499>. Acesso em: 03 dez. 2023.

- CANDIDO, Antonio. O homem dos avessos. In: **Tese e Antítese**. São Paulo: Editora Nacional, 1964.
- CAPUTO, John. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1996.
- DESJARLAIS, Robert. Rethinking Experience, from Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless. TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- DI CESARE, Donatella. *Gadamer: A philosophical portrait*. Tradução de Niall Keane. Indiana: Indiana University Press, 2013.
- DI CESARE, Donatella. *Ermeneutica della finitezza*. Milano: Guerini e Associati, 2004.
- DI CESARE, Donatella. *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*. In: Di Cesare, Donatella. "L'essere che può essere compreso è linguaggio". Omaggio a Hans-Georg Gadamer. Genova: il Melangolo, 2001, p. 7-27.
- DI CESARE, Donatella. *L'essere, che può compreso, è linguaggio*. Genova: il Melangolo, 2001.
- DI CESARE, Donatella. *Le temps de l'art. Sur l'esthétique de Gadamer*. In: Etudes Germaniques, n° 2, abril-junho, 2007, p. 291-302.
- DI CESARE, Donatella. *Utopia del comprendere*. Genova: il Melangolo, 2003.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 11-32, 1999.
- DOLE, Andrew. *Otto and Schleiermacher on Religion. Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- DOSTAL, Robert. *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DREHER, Luís Henrique (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview*. Boston, 1993. Tese de Doutorado em Filosofia – The Graduate School of Arts and Sciences - Departamento de Filosofia, Boston College.
- DUTT, Carsten. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

- EBERHARD, Philippe. *Gadamer and Theology*. International Journal of Systematic Theology, v. 9, n. 3, 2007.
- ECKHART, Meister. *Mystische Schriften*. Berlin: Landauer, 1903.
- ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- EVARISTO, Conceição. *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. Dissertação (mestrado) – PUC-RJ, Rio de Janeiro, 1996.
- FABERO, José. ¿Es posible la filosofía de la religión en la época moderna a través del pensamiento de Kant y Schleiermacher? In: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 69, 2016, 55-72. Disponível em: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/218321>. Acessado em 15 de março de 2024.
- FIGAL, Günter: The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. In: *The Cambridge companion to Gadamer*. Organized by DOSTAL, Robert. Cambridge. Cambridge: University Press, 2002.
- FILORAMO, Giovanni.; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FLICKINGER, Hans-Georg. ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- FITZGERALD, Timothy. Experience. In: BRAUN, Willi; McCUTCHEON, Russel. *Guide to the Study of Religion*. London, New York: Cassel, 2000.
- FITZGERALD, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FORNET-BETANCOURT, Raul. How Are We to Think About the Knowledge that We Should Know? In: *Budhi: A Journal of Ideas and Culture*, v. 17, n. 1, 2013.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- FRICK, Eugene George. *The meaning of religion in the Religionswissenschaft of Joachim Wach, the theology of Paul Tillich, and the theology of Karl Rahner: an inquiry into the possibility of a Christian theology of the history of religions*, 1972. Disponível em: <https://epublications.marquette.edu/dissertations/AAI7308271>. Acesso em 13 de set. de 2024.

FURLAN, Reinaldo; GOMES, Felipe. O problema do naturalismo na psicologia da religião de William James segundo Charles Taylor. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, v. 40, 2023.

GEORGIA, Robert Thomas. *Joachim Wach and the comparative study of religion: a test of his methodology for the comparative study of religious thought in the context of his general approach to the comparative study of religion*. Tese de Doutorado em Filosofia. Escola de Educação, Saúde, enfermagem e profissões artísticas, Universidade de Nova Iorque, Nova Iorque, 1980.

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

GRONDIN, Jean.. *Hans-Georg Gadamer: a biography*. Traduzido por J. Weinsheimer. New Haven: Yale University, 2003.

GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Traduzido por Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder Editorial, 2001.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Traduzido por Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.

GRONDIN, Jean. *Introducción a Hans-Georg Gadamer*. Traduzido por Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

GRONDIN, Jean. *O pensamento de Gadamer*. Traduzido por Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012.

GRONDIN, Jean. Vattimo e la latinizzazione dell'ermeneutica. Perché Gadamer há resistito al postmoderno?. In: ZABALA, Santiago (Org.). *Una filsoofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo*. Milano: Garzanti, 2005.

GROSS, Eduardo. *A busca do ser e o encontro do nada em "A paixão segunda G.H." de Clarice Lispector*. In: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião (UFJF) , v. 11, p. 133-149, 2008.

GROSS, Eduardo. Filosofia da religião a partir da hermenêutica de Gadamer. In: *Revistas de Estudos da Religião (pucsp)*, v. 3, p. 108-122, 2007.

GRÜN, Anselm. *Mística: descobrir o espaço interior*. Tradução de Luiz de Lucca. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Traduzido por Álvaro L.M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. Carta para O. Pöggeler datada em 5-1-1973, citada em O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Friburgo: Alber, 1983.

- HEIDEGGER, Martin. *Meu caminho para a Fenomenologia e O Que é metafísica? Os Pensadores*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: ed. Victor Civita, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traduzido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, GA., Bd. 2. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback: Ser e Tempo. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista; SP: Editora Universitária São Francisco, 2012; Trad. Fausto Castilho: *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.
- HERLING, Bradley. *A Beginner's Guide to the Study of Religion*. New York: Bloomsbury, 2007.
- HERMANN, Nadja. A questão do outro e o diálogo. In: *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 57, p. 477–493, abr./jun. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/qbv8xFwmCV35JGm4PV8QFnf/>. Acesso em: 27 abr. 2025.
- HOCK, Klaus. *Introdução à C. da Religião*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.
- HUSSERL, Edmundo. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ed. Walter Biemel. Haia: Martinus Nijhoff, 1954. rpt. 1962.
- HUSSERL, Edmundo. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- HUXLEY, Aldous Leonard. *The Perennial Philosophy*. New York: Harper, 1946.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. Tradução: Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana* (2ª edição). Tradução: Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 2017.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: The Modern Library, 1936.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. Nova York: Longmans, 1958.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *A música e o inefável*. Tradução e prefácio: Clovis Salgado Gontijo. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- KAHLMEYER-MERTENS, Roberto. *10 Lições sobre Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- KAJEWSKI, Bruce. *Gadamer's repercussions: reconsidering philosophical hermeneutics*.

- London: University of California press, 2004.
- KANT, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trans. L. W. Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974a.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974b.
- KANT, Immanuel. Resposta à questão: que é “Esclarecimento”. Trad. Raimundo Vier. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KATZ, Steven. Exploring the Nature of Mystical Experience. In: MOSER, Paul K. (editor). *The Cambridge Companion to Religious Experience*. Cambridge University Press, 2020.
- KATZ, Steven. ‘Language, Epistemology, and Mysticism’ In: KATZ, S. (editor). *Mysticism and Philosophical analysis*. New York: Oxford University Press, 1978.
- KATZ, Steven. *Mystical Speech and Mystical Meaning*. Oxford University Press, 1992.
- KERÉNYI, Karl. *La religión Antiga*. Madrid: revista de Occidente, 1972.
- KIMMERLE, Heinz. (Ed.). *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.
- KITAGAWA, Joseph M. Introduction: The life and thought of Joachim Wach. In: *The Comparative Study of Religions*. pp. xiii – xlvi. New York and London: Columbia University Press, 1958.
- KÖGLER, Hans-Herbert. “Ethics and community”. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). *The routledge companion to hermeneutics*. Routledge: London, 2015.
- KOZLOVA, Irina L. *Criteria of religious experience in the conception of the study of religion by Joachim Wach*, 2018. Disponível em <https://religio.amursu.ru/index.php/en/new-archive/1-articles/726-criteria-of-religious-experience-in-the-conception-of-the-study-of-religion-by-joachim-wach>. Acesso em 22 de set. de 2024.
- KRASNIKOV, A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological Problems of Religious Studies]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2007.
- LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LAWN, Chris. *The Gadamer Dictionary*. Continuum: London, 2011.
- LAWN, Chris. *Wittgenstein and Gadamer: towards a post-analytic philosophy of language*. London; New York: Continuum, 2004.
- LAWRENCE, Fred: Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology. In: *The Cambridge companion to Gadamer*: Organized by DOSTAL, Robert. Cambridge. Cambridge: University Press, 2002.

- LEEUW, Gerardus Van der. *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Mohr, 1956.
- LINDBECK, George. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Edição crítica. Coordenação de Benedito Nunes. Brasília: CNPq, 1988.
- LUCKNER, Andreas. *Martin Heidegger – Sein und Zeit*. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2001.
- MAGALHÃES, Viviane. Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica. In: *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, v. 20, n. 2, p. 157-178, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/111021>. Acesso em: 17 ago. 2023.
- MARION, Jean-Luc. *In Excess: studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner e Vicent Verraud. New York: Fordham University Press, 2002.
- MARION, Jean-Luc. *O visível e o revelado*. Trad. Joaquim Pereira. São Paulo: Loyola, 2010.
- MCCUTCHEON, Russell T. *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea de. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen*. V. 2, n.2. Juiz de Fora: Editora UFJF, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21737>. Acesso em: 18 mar. 2021.
- MICHAEL SELLS, *The mystical languages of unsaying*, Chicago-London 1994.
- MINNEY, Robin. The Development of Otto’s Thought 1898-1917: From Luther’s View of the Holy Spirit to the Holy. *Religious Studies*. V. 26. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- MONDIN, Battista. *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Brescia: Queriniana, 1971.
- MORETTO, Giovanni. *La dimensione religiosa in Gadamer*. Brescia: Queriniana, 1997.
- MÜLLER, Friedrich Max. Mitologia Comparada. In: MÜLLER, Max. *Mitologia Comparada*. Barcelona: Edicomunicación, 1988.
- NEUBAUER, Vanessa; ROHDEN, Luiz. A noção de experiência vivencial significativa em Gadamer. *Trilhas Filosóficas*, v. 16, n. 2, p. 95–108, 2024. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/6198>. Acesso em: 6 mar. 2025.
- NIEBUHR, Richard R. William James on religious experience. In: PUTNAM, Ruth Anna (Org.). *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University, 1998.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- OLIVEIRA, Davison. A consciência originária do infinito e sua manifestação na história segundo Schleiermacher. In: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 2, p. 140-165, 2011.
- OLIVEIRA, Vitória: A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate. In: *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Organizador: Luís H. Dreher. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- OTTO, Pöggeler. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Friburgo: Karl Alber Verlag, 1983.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C.H. Beck, 1936.
- OTTO, Rudolf. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*. New York: Richard R. Smith Publishers, 1931.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Traduzido por Walter O.Schulupp. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PADOVANI, Umberto A. *Filosofia da Religião*. Trad. Diniz Mikosz. São Paulo: Ed. da USP, 1968.
- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.
- PAPER, Jordan. *The mystic experience: a descriptive and comparative analysis*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- PARKER, Cristián. Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives. In: *Social Compass*, v. 55, n. 3, 2008.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- PIEPER, Frederico. A especificidade e a autonomia da religião em Rudolf Otto. In: Joe Marçal G. dos Santos; Arnaldo Huff. (Org.). *De Lutero a Otto. Protestantismo e a ciência da religião*. 1ed. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2018, v., p. 131-152.
- PIEPER, Frederico. A filosofia da religião e seu objeto em Paul Tillich e Jean-Luc Marion. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1334-1368.
- PIEPER, Frederico. Experiência religiosa e linguagem: considerações hermenêuticas. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n.122, 2011.

- PIEPER, Frederico. Religião e ética: sob as sombras do Iluminismo. In: *Revista Múltiplas Leituras*, v. 2, p. 121-131, 2009.
- PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. In: *Estudos de Religião*, v. 33, n.1, 2019.
- PROUDFOOT, Wayne. “A Classic Conversion Experience” and “Explaining Religious Experience,” from Religious Experience. In: TAYLOR, Mark. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- PROUDFOOT, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley: University of California press, 1985.
- RATCLIFFE, M. *Feelings of being*. Oxford University Press, 2013.
- RICOEUR, Paul. A especificidade da linguagem religiosa. In: *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. La filosofía y la especificidade del lenguaje religioso. In: *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- RIPANTI, Graziano. *Essere e linguaggio. Una Lettura della terza parte di Verità e método di Hans- Georg Gadamer*. Urbino: Quattro Venti, 2001.
- RIPANTI, Graziano. *Gadamer*. Assisi: Cittadella, 1978.
- ROCHA, Ana Cláudia Archanjo Veloso. *O religioso à luz dos limites da linguagem: a ciência da religião em face da filosofia da religião wittgensteiniana*, 2022. Tese de Doutorado em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG, 2022. Disponível em: [http://bib.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao\\_AnaClaudiaArchanjoVelosoRocha\\_30246\\_Textocompleto.pdf](http://bib.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_AnaClaudiaArchanjoVelosoRocha_30246_Textocompleto.pdf). Acesso em: 03 abr. 2025.
- ROHDEN, Luiz. *Filosofando com Gadamer e Platão: movimentos, momentos e método(s) da dialética. Hermenêutica filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- ROHDEN, Luiz. *Filosofar com Gadamer e Platão: hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima* São Paulo, Annablume, 2018.
- ROHDEN, Luiz. Gadamer in ROSSANO, P. *Os Filósofos Clássicos da História: De Ortega y Gasset a Vattimo*. Volume 3; 2ª edição; editora Vozes, 2009.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer*. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302012000200002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302012000200002) acessado em: 25/02/2023.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

SAUSSAYE, P. D. Chantepie de La. *Manuel d'Histoire des Religions*. Paris: Libraire Armand Colin, 1904.

SHARF, Robert. "Experience". In: TAYLOR, Mark. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

SHOOK, John. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Tradução Fábio Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SCHL, Kevin M. *Schleiermacher's Speeches and the Modern Critique of Religion*. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/3/311>. Acessado em: 15 de março de 2024.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica – arte e técnica da interpretação*. Tradução Celso Reni Braida. 8ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Universitária São Francisco, 2010.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trans. J. Oman. New York: Harper and Row., 1958.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre la religión*. Discursos a sus menospreciadores cultivados. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzó Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.

Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: KIMMERLE, Heinz. (Ed.). *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: SCHIBRACK, Kevin. *Philosophy and the Study of Religions*. A Manifesto. Oxford: Blackwell, 2014.

SCHMIDT, Dennis. Entrevista com Dennis Schmidt sobre hermenêutica filosófica. In: *Filosofar com Gadamer e Platão: hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima* São Paulo, Annablume, 2018.

SEIFERT, Paul. *Die Theologie des jungen Schleiermacher*. Berlin: Gerd Mohn, 1960.

SHARF, Robert. "Experience". TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

SMITH, Wilfred. *Inaugural Lecturc*. Montreal, McGill University, 1950.

SMITH, Wilfred. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SOUZA, Humberto. de. *A experiência religiosa em Kierkegaard sob a perspectiva de Rudolf Otto*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pela Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

SOUZA, Humberto. O paradoxo em Kierkegaard e o irracional em Otto. In: *Protestantismo em Revista*, v. 44, p. 21, 2018.

SOUZA, Mailson. *Embates epistemológicos em Ciência da Religião: a cartografia discursiva de uma prática científica*. 2023. Tese de Doutorado em Ciências da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2023.

STACE, Walter. T. *Mysticism and philosophy*. Londres: Macmillan & Co Ltd, 1961.

STEPHENSON, Susan. *Derrida, Deconstruction and Mystical 'Languages of Unsayings'*. *Studies in Spirituality*, 2006. Disponível em:

[https://www.academia.edu/114937919/DERRIDA\\_DECONSTRUCTION\\_AND\\_MYSTICAL\\_LANGUAGES\\_OF\\_UNSAYING](https://www.academia.edu/114937919/DERRIDA_DECONSTRUCTION_AND_MYSTICAL_LANGUAGES_OF_UNSAYING). Acesso em: 7 out. 2025.

STRENG, Frederick J. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville: Abingdon, 1967.

STRESNKI, Ivan. Interrogating 'Religion'. In: STRESNKI, Ivan. *Why Politics Can't Be Freed From Religion*. Oxford: Blackwell, 2010.

STRESNKI, Ivan. Ideological Critique in the Study of Religion Real Thinkers, Real Contexts and a Little Humility. In: ANTES, Peter, GEERTZ, Armin W., WARNE, Randi R. *New Approaches to the Study of Religion*. Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches. Berlin /New York: Walter de Gruyter, 2004.

SÜSKIND, Hermann. *Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermachers System*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.

TAVES, Ann. "Conclusion." In: *Fits, Trances, & Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*: Princeton University Press, 1999.

TAVES, Ann. *Religious experience reconsidered: A building-block approach to the study of religion and other special things*. Princeton University Press, 2009.

TAYLOR, Charles. Introduction. In C. Taylor, *Philosophy and social Science*. Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles. *Varieties of religion today*. Harvard University Press, 2002.

TAYLOR, Mark c. *Afeter god*. University of Chicago Press, 2007.

THISELTON, Anthony. *Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.

TIELE, Cornelis. *Elements of the Science of Religion*. Vol. I, London: William Blackwood and Sons, 1899.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Tradução Walter O. Schlupp. 7ª ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.

TILLICH, Paul. *Le Christianisme et les Religions*. Paris: Editions AubieMontaigne, 1968

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 5ª. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TILLICH, Paul. *What is Religion*. New York, Evanston, San Francisco, London : Harper and Row, 1973.

TORRES NETO, Jungley. *A hermenêutica filosófica de Gadamer: a virada hermenêutica em direção à ontologia*. Dissertação de Mestrado em Filosofia - UFJF, Juiz de Fora- MG, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/12690>. Acessado em: 20 fev. de 2024.

TORRES NETO, Jungley. CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO E À EDUCAÇÃO EM FILOSOFIA: HERMENÊUTICA, PRÁXIS E DIÁLOGO. In: Gustavo Silvano Batista; Eduardo Marandola Jr; Claudio Reichert do Nascimento; Alessandro Rodrigues Pimenta. (Org.). *Educar-se como práxis: contribuições hermenêuticas para a educação*. 1. ed. Teresina: EDUFPI, 2023., v. 1, p. 77-95.

TORRES NETO, Jungley; SOUTO, Felipe. Q. O ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo. In: *Dossiê Gadamer - Trilhas Filosóficas*, v. 16, n. 2, p. 215–237, 2024. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/5897>. Acesso em: 02 dez. 2024.

UEMG UNIDADE DAVINÓPOLIS. *Encontro com a autora Conceição Evaristo – 4/11/15*. 2015. (2h07m53s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=n0YupSAbJ-k&feature=youtu.be>. Acesso em: 28 ago. 2025.

VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Organização Santiago Zabala. Rio de janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques; com a participação de Aldo Gargani e Hans-Georg Gadamer. *A Religião: o Seminário de Capri/ org*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

VATTIMO, Gianni. “Comprender el mundo – transformar el mundo”, in: HABERMAS, J.; RORTY, R.; VATTIMO, G. (et.al.). “*El ser que puede ser comprendido es language*”. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid: Editora Sintesis, 2003.

- VATTIMO, Gianni. Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser. In: *Universidade de Turin*, 1(20), p. 45-62, 2005.
- VATTIMO, Gianni. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder, 2012
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: hermenêutica e niilismo na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- WACH, Joachim. *Essays in the history of religions*. New York: Ted & Winnie Brock, 1988.
- WACH, Joachim. *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: L.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.
- WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WACH, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York and London: Columbia University, 1958.
- WACH, Joachim. *Types of Religious Experience Christians and non Christians*. Chicago University Press, 1951.
- WACH, Joachim. "Universals in Religion", from types of religious experience: Christian and Non-Christian, from Religious Experience. In: TAYLOR, Mark. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- WEBER, Max. "Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)". In: *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: UNB e Imprensa oficial, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell, 1953.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2ª edição, 1997.
- WU, Roberto. O abismo sob a ponte: os limites da controvérsia entre Gadamer e Habermas. In: *Charles Feldhaus; Delamar José Volpato Dutra*. (Org.). Habermas e interlocuções. São Paulo: DWW Editorial, 2012.
- YANNARAS, Christos. *On the absence and unknowability of God*. London: Continuum, 2005
- ZÖLLER, Günter. *From Innate to a priori: Kant's radical transformation of a CartesianLeibnizian legacy*. The Monist, v. 72, p. 222-235, 1989.