

Experiência hermenêutica

Um estudo sobre a possibilidade do conhecimento da revelação

*Silvana Venancio*¹

RESUMO

A revelação não é um corpo de verdades que caem prontas do céu, como um “ditado”, mas como uma realidade existencial. Não há experiência puramente “objetiva”, neutra e não-interpretada. Não se pode vivenciar uma experiência sem que de algum modo ela seja conceitualizada, exteriorizada e expressa pela linguagem ou por outro modo qualquer. Como a categoria de experiência é fundamental para se entender o significado da revelação, o artigo se detém sobre os fundamentos epistemológicos da experiência e o seu significado para a revelação.

PALAVRAS-CHAVE

Revelação. Experiência. Conhecimento e Revelação.

ABSTRACT

Revelation isn't a group of truths that comes to human beings without mediations. Revelation is an existential reality. There is no

¹ Graduada em Comunicação Social - Faculdades Integradas Hélio Alonso (1996), Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2008) e Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2011). Doutoranda em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC – RJ e Pesquisadora da Cátedra Unesco de Leitura - PUC-RIO, atuando nos seguintes temas: hermenêutica, teologia fundamental, teologia da cultura, filosofia e literatura.

objective, neuter and not interpreted experience. It isn't possible to have an experience without it be conceptualized, exteriorized and expressed by language or any other mean. Since experience is a fundamental category for understanding Revelation, this paper deals with the epistemological grounds of experience and its meaning for Revelation.

KEYWORDS

Revelation. Experience. Knowledge and Revelation.

A revelação só é revelação para quem dela participa, ou seja, através da experiência. A revelação não é algo objetivo, “algo que nos confronta, fora de nós mesmos... mas um processo, um evento... [pois] a realidade da revelação culmina no ‘sujeito’ que a recebe²”, afirma Emil Brunner, teólogo neo-ortodoxo. A revelação, neste sentido, deixa de ser um corpo de verdades que caem prontas do céu, como um “ditado”³, e se torna uma realidade existencial. Sendo assim, a categoria de experiência torna-se fundamental para se entender o significado da revelação. Por este motivo, “a questão da experiência tem sido uma questão central onde quer que se discuta a natureza do método da teologia⁴”. No entanto, a experiência não é uma fonte de onde procedem os conteúdos da teologia, mas um meio através dos quais eles são existencialmente recebidos⁵.

² BRUNNER, Emil. **Dogmática. Vol. 1. Doutrina Cristã de Deus.** São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004, pp. 35-36.

³ Sobre a reflexão do entendimento da revelação com um “ditado” ver Andrés Torres Queiruga em **Repensar a Revelação – A Revelação Divina na Realização Humana.** São Paulo: paulinas, 2010, pp. 38-45. Para Tillich, entender a palavra como meio da revelação, não é entendê-la como informações sobre uma verdade que até agora permaneceu oculta. “Se fosse assim, se a revelação fosse informação, não seria necessária qualquer transparência da linguagem.” TILLICH, Paul, **Teologia sistemática.** 5ª ed., Revista. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 136.

⁴ TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé.** 7ª ed., Trad. de Walter. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 56.

⁵ TILLICH, 2002, p. 5.

Para Gerald O'Collins, há uma dimensão religiosa em toda experiência humana: o sujeito, a própria experiência, e as consequências: a) o sujeito – A experiência envolve um contato direto e imediato. Ninguém pode fazer essa experiência por nós. As experiências revelam o que nossa vida é, nós somos e seremos o que experimentamos. Uma experiência genuína modifica a existência inteira de uma pessoa. A experiência não tem somente um caráter individual, mas implica também uma dimensão comunitária; b) a própria experiência - Toda experiência tem um significado e sempre leva a uma nova direção. A experiência é sempre concreta, não existem experiências “em geral”. Ela sugere algo novo, inesperado. As experiências podem ser classificadas como positivas, negativas ou ambíguas; c) As consequências - São quatro as consequências da experiência: discernimento, interpretação, expressão e memória⁶.

Na experiência sabemos que estamos experimentando algo, mas essa intencionalidade (Edmund Husserl) precisa de uma interpretação (Paul Ricoeur). Não existe uma experiência puramente “objetiva”, neutra e não-interpretada. Não se pode vivenciar uma experiência sem que de algum modo ela seja conceitualizada, exteriorizada e expressa pela linguagem ou por outro modo qualquer. As experiências continuam a viver em nossa memória⁷. Sobre a experiência religiosa, como já foi dito, há em toda experiência humana uma experiência religiosa.

Para Gerald O'Collins, entretanto, é necessário fazer uma distinção entre as experiências conscientes que denotam a experiência da revelação e da salvação histórica, das outras experiências que não são nomeadas⁸. “A dimensão religiosa é um fator a mais em toda a nossa experiência, um dado primordial em todo atuar, reagir, conhecer, querer, sentir e simbolizar”⁹. Sendo assim, é necessário se deter sobre os fundamentos epistemológicos da experiência e o seu significado para a revelação. Se em toda experiência ou atividade humana há um fundamento último, torna-se imperativo dar atenção à questão da experiência.

⁶ O'COLLINS, Gerald. **Teologia Fundamental**. São Paulo: Loyola, 1991, pp. 47-69.

⁷ O'COLLINS, 1991, pp. 47-65.

⁸ O'COLLINS, 1991, p. 65.

⁹ O'COLLINS, 1991, p. 65.

Fundamentos para se entender a experiência do conhecimento

Para falar de experiência, o teólogo Karl Rahner propõe lançar luzes sobre alguns problemas epistemológicos fundamentais. A questão de K. Rahner é sobre o sujeito, uma concepção que foge do idealismo exagerado do *Cogito* Cartesiano, que ao tentar justificar a existência do mundo parte de uma atitude fundamental centralizada no *eu penso*¹⁰. Segundo K. Rahner, o conhecimento se distancia do idealismo e também de um realismo ingênuo que é criticado por ele. “Freqüentemente imaginamos a natureza do conhecimento segundo o modelo do quadro-negro, sobre o qual se inscreve um objeto, surgindo este como que vindo de fora e aparecendo sobre o quadro”¹¹.

Neste modelo de conhecimento entende-se a realidade como se fosse uma cópia, pois pressupõe um conceito de “verdade como a correspondência de uma proposição com o objeto”¹². Neste sentido, o que é conhecido aparece como algo que vem de fora (heterônomo), segundo uma lei própria, que se impõe de modo receptivo ao conhecimento humano, sem nenhuma intermediação do sujeito, que é apenas como uma página em branco. Para K. Rahner, o conhecimento é uma realidade muito mais complexa. Na fenomenologia, a correlação entre o sujeito e o objeto impede um subjetivismo e também um objetivismo. Karl Rahner faz um resumo da fenomenologia de Edmund Husserl. Nas palavras do teólogo:

Pelo menos o conhecimento intelectual de um sujeito pessoal não é de tal sorte que objeto se apresenta vindo de fora e é assim ‘possuído’ como conhecido. Trata-se, antes de conhecimento em que o sujeito que conhece possui no conhecimento tanto a si mesmo como seu conhecimento. Isso não ocorre somente quando o sujeito em ato segundo posterior reflete sobre estar presente a si mesmo

¹⁰ ANDRADE, Ricardo Jardim. **A era da representação ou o sentido do mundo moderno segundo Heidegger**. Revista da Sociedade de Estudos e atividades filosóficas seção Rio de Janeiro, n° 8, 2009. Coedição UAPÊ, pp. 66-77.

¹¹ RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 29.

¹² RAHNER, 2004, p. 29.

do sujeito no seu conhecimento, ou seja, quando ele reflete sobre o fato de que ele conheceu algo em primeiro ato e depois faz deste primeiro ato de conhecimento objeto de seu conhecimento. Ter conhecimento como tal, enquanto distinto de seu objeto objetivado, e autoposse no conhecimento de si mesmo constituem características de todo conhecimento. No conhecimento não somente se sabe algo, mas também é sabido conjuntamente o próprio saber do sujeito que conhece. (...) O arco de tensão entre os dois pólos, 'sujeito' e 'objeto', não se pode superar nem sequer quando o sujeito toma a si mesmo como seu próprio objeto¹³.

Nos dois pólos do sujeito e do objeto existe uma correlação que não pode ser dissolvida de modo algum. No sujeito que pensa, conhece e é conhecido, e do objeto que é também conhecido. Esse argumento está próximo do que Paul Tillich chama de seu método da correlação, desenvolvido no início de sua teologia sistemática¹⁴. Na fenomenolo-

¹³ RAHNER, 2004, pp. 29-31.

¹⁴ O método da correlação pressupõe que “os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua. O termo ‘correlação’ pode ser usado de três maneiras. Ele pode designar a correspondência de diferentes séries de dados, como em registros estatísticos. Pode designar a interdependência lógica de conceitos, como relações polares, e pode designar a interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais. Se este termo é usado na teologia, todos os três sentidos têm aplicações importantes. Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre os conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido fatural entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última. O primeiro sentido de correlação se refere ao problema central do conhecimento religioso. O segundo sentido de correlação determina as afirmações sobre Deus e o mundo; por exemplo, a correlação do infinito e do finito. O terceiro sentido de correlação qualifica a relação divino-humana dentro da experiência religiosa. O terceiro uso do pensamento correlativo na teologia provocou o protesto de teólogos como Karl Barth, porque temem que qualquer relação divino-humana torne Deus parcialmente dependente do ser humano. Mas embora Deus, em sua natureza abismal, de forma alguma dependa do ser humano, Deus em sua automanifestação ao ser humano é dependente da forma em que o ser humano recebe sua manifestação.” TILLICH, 2005, p. 75.

gia, afirma P. Tillich tenta-se chegar ao significado do mundo deixando de lado a realidade à qual se refere. Esta atitude corresponde à *epoché*¹⁵, que significa a “suspensão dos juízos, dos pressupostos”¹⁶.

Para E. Husserl o que interessa é como as coisas aparecem, ou seja, os fenômenos. O lema do método fenomenológico é voltar “às próprias coisas” e por isso a fenomenologia é considerada como um “método de evidenciação”¹⁷. Na fenomenologia, os pressupostos anteriores, ou seja, os preconceitos são suspensos para que a coisa apareça tal como ela é em si mesma. Não se trata, como em Descartes, de duvidar da existência do mundo (dúvida metódica)¹⁸, mas da suspensão do juízo. Como consequência da *epoché*, o mundo é reduzido a consciência¹⁹. Nas palavras do próprio E. Husserl:

¹⁵ Para E. Husserl existe uma “inibição universal de todas as tomadas de posição frente ao mundo objectivo, à qual damos o nome de epoché fenomenológica, torna-se justamente o meio metódico pelo qual me apreendo puramente como aquele eu e aquela vida da consciência na qual e para a qual todo o mundo objectivo é para mim, e é tal como para mim é. Tudo o que é mundano, todo o ser espaço-temporal é para mim em virtude de o experimentar, perceber, recordar, de algum modo o pensar, julgar, valorar, desejar” (HUSSERL, Edmund. Conferências de Paris. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 6). Em outras palavras: “(...) a epoché nada modifica quanto ao mundano, que a experiência é experiência dele e, por conseguinte, a respectiva consciência é também consciência dele. (...) A percepção da casa, mesmo quando suspendo a actividade da crença perceptiva, é, tomada tal como a vivo, percepção desta e justamente desta casa que aparece assim e assado (...)” HUSSERL, Edmund, 1992, p. 11.

¹⁶ ROCHA, Alessandro. **Experiência e Discernimento**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 136.

¹⁷ ROCHA, 2010, p. 136.

¹⁸ DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 57-72.

¹⁹ Para se entender o método de E. Husserl é importante notar que na percepção fenomenológica, o mundo é apreendido pelos juízos mediatos (percepção empírica) que se fundamentam nos juízos imediatos (intuição, sem mediação dos sentidos). Os juízos mediatos acontecem na mediação da realidade concreta e os juízos imediatos acontecem a partir dos conceitos, do universal. Sendo assim, a evidência seria a consciência do preenchimento (percepção empírica) da significação vazia (universal) que é a doação originária do objeto intuitivamente na consciência. Edmund Husserl afirma que todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa, qualquer que seja a existência real deste objeto. No fundo, na redução da *epoché*, não muda nada no mundo, pois tudo permanece como está, já que as coisas aparecem como fenômenos. Não se trata de discutir se elas existem ou não, mas como elas aparecem na consciência.

Todas as distinções que estabeleço entre a experiência autêntica e a enganadora, entre o ser e a sua aparência, realizam-se na própria esfera da minha consciência, assim como, num grau superior, distingo entre o pensamento evidente e não evidente, entre o necessário a priori e o absurdo, entre o empiricamente verdadeiro ou falso. Ser real de maneira evidente, ser necessário para o pensamento, ser absurdo, ser possível para o pensamento, ser provável, etc. São apenas caracteres que aparecem no campo da minha consciência do objeto intencional em questão. Qualquer prova e qualquer justificação da verdade e do ser completam-se inteiramente em mim, e o resultado é um caráter do *cogitatum* do meu *cogito*²⁰.

Uma maneira de exemplificar essa ideia é pensar que na consciência um objeto pode apresentar-se de muitas maneiras, ou seja, muitas percepções que sempre serão percebidas por um determinado ponto de vista, de um lugar, por um modo de olhar, que muda, quando muda a posição do objeto ou do sujeito. Sendo assim, de modo algum o conhecimento pode ser esgotado, pois uma coisa nunca terá todos os seus ângulos esgotados e explorados²¹. A realidade do conhecimento, então,

²⁰ HUSSERL, Edmund. **As Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001, p. 98.

²¹ Nythamar de Oliveira contribui nesse debate ajudando-nos a compreender um pouco mais, do método de Edmund Husserl: “(...) Husserl buscava uma terceira via entre o subjetivismo e o objetivismo, de forma a evitar tanto o logicismo dos racionalistas quanto o psicologismo dos empiristas. Embora ele rejeite o subjetivismo cartesiano, Husserl reconhece a sua dívida para com guinada transcendental: as cogitationes inerentes ao próprio exercício de pensar (cogitare) a minha relação ao objeto de meu pensamento são um ponto de partido decisivo para as meditações cartesianas. Aqui se encontram a chave cartesiana para a mathesis universalis de todo conhecimento possível, o ponto arquimediano de toda investigação e o prelúdio a toda antropologia filosófica. Por outro lado, é mister questionar também o empirismo por uma arqueologia da coisa intuída, de forma a desvelar as origens de uma constituição transcendental. Husserl revisita o desafio humeano [Hume] e provocou o idealismo transcendental de Kant, reformulando o problema do ceticismo e a ameaça constante do psicologismo, mas sem contentar-se com uma ruptura noumênica que nos separa da “coisa-em-si”. Para Husserl, ao contrário, devemos pela fenomenologia retornar às coisas mesmas (*zurück zu den Sachen selbst*), não mais concebidas como fatos, sense data ou matéria bruta dos sentidos, mas pela dação do sentido (Sinnggebung) na própria correlação entre a consciência e o ser do fenômeno”. OLIVEIRA,

nunca será absoluta, mesmo que seja sempre uma possibilidade. Do eu empírico do *ego*, precede qualquer existência²². Se dissermos, então, que esse *eu* percebe o mundo, ele está *interessado nele* e acontece assim, uma “atitude fenomenologicamente modificada, *um desdobramento do eu*”²³. Aparece um eu aparentemente desinteressado no mundo, um ingênuo espectador e outro *eu* fenomenológico, o *eu* transcendental portador do estado intencional, ou seja, a consciência *de* alguma coisa²⁴, que em cada nova percepção assume um novo sentido²⁵.

Para o filósofo francês Paul Ricoeur, a filosofia transcendental de E. Husserl é uma filosofia do “sentido”. Sua conceituação de sentido é a mais ampla possível. Segundo ele, é “para lá de toda estreiteza intelectualista: sentido percebido, sentido imaginado, sentido querido, sentido experimentado afetivamente, sentido julgado e dito, sentido lógico”²⁶. Sendo assim, o sentido do mundo que aparece aqui é o sentido do mundo *em mim*, “o sentido inerente à minha existência e, em última análise o sentido da minha vida”²⁷. Nessa filosofia, um mesmo objeto orientado por estruturas típicas da intencionalidade pode ter o seu conteúdo preenchido na consciência. Ou seja, aquilo que não foi realmente percebido por estruturas que correspondem à própria percepção: a memória, a lembrança, a designação simbólica, os afetos, etc.²⁸ Neste sentido, o mundo é sempre o que ele é em si mesmo, porém nunca sozinho, pois somado às percepções das coisas, acrescentam-se outras percepções intencionais. Sendo assim, a *epoché* é a saída do gênio de E. Husserl para fugir de um objetivismo, sem cair no idealismo. Nas palavras de E. Husserl:

É preciso entender isso da seguinte maneira. Na qualidade de *ego*, encontro-me num mundo ambiente que “existe para mim” de maneira contínua. Nesse mundo encontram-se objetos como

Nythamar de. “Husserl”, 2008, p. 234.

²² HUSSERL, 2001, p. 45.

²³ HUSSERL, 2001, p. 53.

²⁴ HUSSERL, 2001. Segunda Meditação.

²⁵ HUSSERL, 2001, p. 62.

²⁶ RICOEUR, Paul. **Na Escola da Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 184.

²⁷ RICOEUR, 2009, p. 184

²⁸ HUSSERL, 2001, p. 68.

“existentes para mim”, sobretudo os que já me são conhecidos em suas articulações permanentes e aqueles cujo conhecimento é apenas antecipado. Os objetos que existem no primeiro sentido existem para mim graças a uma aquisição original, ou seja, a uma percepção original e à explicação em intuições particulares daquilo que até então nunca foi percebido. Dessa forma, o objeto constitui-se em minha atividade sintética sob a forma explícita “de objeto idêntico de suas propriedades múltiplas”; ele se constitui, portanto, como idêntico a si mesmo, determinando-se em suas propriedades múltiplas²⁹.

Na fenomenologia de E. Husserl o fundamento do conhecimento acontece na consciência. Sendo assim, ele também é compreendido como um filósofo do *cogito*. O cogito cartesiano é explicado por Ricardo Jardim Andrade em seu artigo a *Era da representação*. Segundo R. Jardim Andrade, na metafísica de Descartes, de acordo com a crítica de M. Heidegger, a única certeza que existe é a simultaneidade entre o que é representado (o objeto) e aquele que representa (o sujeito). “Fora da certeza da representação, fora da correlação sujeito/objeto, fora da bitola do cogito não há salvação”³⁰. Nesta direção o conhecimento não aparece como uma certeza objetivante fora do sujeito, mas existe uma determinação do sujeito sobre o objeto. Para E. Husserl a certeza do mundo não é uma realidade apodíctica como é a realidade do *eu*³¹. Na *epoché* o mundo objetivo, segundo E. Husserl, não nos coloca diante do nada. Em outras palavras:

A percepção externa (que certamente não é apodíctica) é, sem duvida, uma experiência do objeto em si – o próprio objeto está ali [diante de mim] -, mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que o percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas³².

²⁹ HUSSERL, 2001, p. 84.

³⁰ ANDRADE, 2009, p. 72.

³¹ HUSSERL, 2001, p. 34.

³² HUSSERL, 2001, p. 40.

Revelação e experiência humana

Na fenomenologia husserliana o mundo não é, então, uma realidade objetiva independente do sujeito e nem é determinado por ele. Como se sua existência dependesse apenas da evidência apotíctica do eu como no cogito cartesiano³³. O método de E. Husserl pressupõe uma correlação entre o sujeito e o mundo, numa tentativa de escapar do subjetivismo e do objetivismo, como afirmou Nythamar de Oliveira, em nota. É neste aspecto da reflexão de E. Husserl que se insere o método da correlação de Paul Tillich, no qual aparece uma clara influência husserliana. Para o teólogo, Deus constitui uma realidade abismal e de forma alguma depende do ser humano³⁴. Ele não pode ser objeto do conhecimento humano dentro da relação sujeito/objeto do modelo cartesiano. Deus não pode ser plenamente conhecido pela razão humana como ser (ente) existente ou não.

No entanto, no método da correlação, há uma interdependência mútua entre ‘Deus para nós’ e ‘nós para Deus’³⁵, pois “Deus em sua automanifestação ao ser humano é dependente da forma em que o ser humano recebe sua manifestação”³⁶. Mas não se trata de uma realidade psicológica, como defendia Feuerbach³⁷, como explica A. Rocha. Neste sentido, a experiência religiosa não está firmada em certezas psicológicas e nem muito menos em realidades objetivas. Sua legitimidade se encontra na fé. Não se trata de psicologismos. Para o teólogo da cultura, quem penetra na esfera da fé está pisando no “Santíssimo da vida”. Pois a fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente “é um ato da pessoa como um todo. Ela se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dela participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano”³⁸.

³³ HUSSERL, 2001, p. 36.

³⁴ TILLICH, 2005, p. 75.

³⁵ TILLICH, 2005, p. 75.

³⁶ TILLICH, 2005, p. 75.

³⁷ “Deus é a mais alta subjetividade do homem, abstraída de si mesmo.” (Trecho de “A Essência do Cristianismo”, de L. Feuerbach).

³⁸ TILLICH, 2002, p. 7.

O conhecimento de Deus, ou seja, a dimensão da fé não é uma realidade fora do mundo. E como realidade inerente ao ser humano, ela se dá na história no contexto do conhecimento humano. A contribuição de Edmund Husserl ao conhecimento humano acontece como uma saída para escapar do subjetivismo e do objetivismo, como já foi dito. Na experiência religiosa o mesmo deve acontecer. O conhecimento de Deus não tem nada a ver com o conhecimento controlador, frio, objetivo, mas com uma certeza existencial que brota da fé. Mas também não tem a ver com o controle do objeto pelo sujeito, como acontece no *cogito cartesiano*. Deus não pode ser objeto do conhecimento humano. O conhecimento de Deus não pode ser controlado nem controlar ninguém. Na ordem do sagrado impera a gratuidade.

Por uma hermenêutica da Revelação

Pensar a revelação desde um ponto de vista existencial é crer que a mesma não é um ditado divino ou uma informação sobre assuntos que dizem respeito a Deus e que deveriam ser apreendidos somente pelo conhecimento puramente intelectual. Vista dessa maneira, a revelação perde o seu caráter objetivo, separado da dimensão humana e se encarna na realidade. Ela deixa de ser um punhado de asserções acerca de Deus que caem prontas do céu, de cima, esmagando e anulando a subjetividade humana. Se no método da correlação, há segundo Paul Tillich, a correlação de “nós para Deus” e de “Deus para nós”, nas afirmações do teólogo aparecem a dimensão divina e humana em modos correlatos. A revelação vista por um ângulo que inclua na história, a relação entre Deus e o ser humano acarreta o tema da subjetividade, a qual, de acordo com o João Batista Libânio, traz em seu interior a relevância da experiência existencial.

Nesta direção, a compreensão da realidade é relegada ao âmbito da decisão e da responsabilidade em polaridade com a liberdade e o destino, estabelecendo assim um círculo hermenêutico³⁹. “Dentro de

³⁹ LIBÂNIO. João Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo. Loyola, 1992, p. 165.

sua experiência, o homem compreende a realidade, e a compreensão da realidade, por sua vez, amplia-lhe a compreensão da experiência. A experiência é o limite do conhecimento”⁴⁰. Sendo assim, é dentro dos limites da experiência humana que o ser humano recebe e interpreta a revelação⁴¹. “A revelação é, na verdade, sob o aspecto do conhecimento, uma interpretação, marcada pelas condições históricas, pelas experiências daquele que crê”⁴².

A dimensão da história é tematizada pela teologia cristã a partir da influência do existencialismo. A questão do tempo em relação aos problemas da existência foi tematizada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*⁴³. Como filósofo e teólogo existencialista, a revelação em Paul Tillich⁴⁴ é pensada como algo que se dá na realidade concreta,

⁴⁰ LIBÂNIO, 1992, p. 165.

⁴¹ LIBÂNIO, 1992, p. 167.

⁴² LIBÂNIO, 1992, p. 166.

⁴³ A filosofia de Heidegger reorienta o pensamento metafísico que pensava o ser de um ponto vista da estabilidade, do eterno presente, explica o professor Ricardo Jardim. Na metafísica, o inteligível podia ser controlado e dominado pela razão e tudo o que dizia respeito a experiência sensível, as relações sociais e a história, era secundário. ANDRADE, Ricardo Jardim. “A Cultura: O homem como ser no mundo. HÜHNE, Leda Miranda (org). **Fazer Filosofia**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1994, p. 39. Sobre o ser humano e como ele se constrói na história como abertura ao mistério afirma o professor: “O homem é continuamente provocado pelo ser em seu mistério e estranheza. Ao responder a este apelo, assume sua subjetividade e cria um mundo, isto é, arranjo de entes. Porque se abre ao mistério, pode impor-se à realidade; porque é medido pelo ser, pode medir o ser. O homem, portanto, não é uma coisa acabada, mas um sujeito que se autoconstrói permanentemente na história, significando e resignificando a realidade a partir de um sistema de referencia ou de um mundo, sempre provisório, incompleto e mutável. A realidade jamais aparece ao homem em si mesma. Mas na moldura ou no cenário de um mundo. Cada mundo é uma interpretação da realidade. Cada época um modo de o se diferenciar-se. Transformando-se o mundo, transforma-se também a realidade; mudando-se época, é uma outra diferença do ser que se manifesta. No dizer de Heidegger, ‘o tempo é o horizonte de toda e qualquer compreensão do ser’, ‘o tempo é o sentido do ser’.” Cf. ANDRADE, 1994, p. 36.

⁴⁴ “Em 1924-25 ele foi professor em Marburg ao lado do jovem Heidegger que preparava seu monumental livro “**Ser e Tempo**”, publicado em 1927. Tillich conhecia a tese central de Heidegger que era a da radical temporalidade da existência que nós

na experiência humana e através da história humana. Para Paul Tillich não se trata de conceber a revelação apenas como algo que acontece na história humana, mas sim de pensá-la através da história humana, no tempo.

A revelação passa assim a ser compreendida no interior das condições em que ela foi escrita e também nas condições históricas onde ela é interpretada⁴⁵. Neste sentido a revelação deixa de ter um caráter objetivo, fora da correlação com o ser humano, e passa a ter um caráter essencialmente hermenêutico. Numa interpretação mais existencialista, o caráter objetivo e pronto da revelação é substituído pela categoria de experiência. A categoria de experiência é abordada por P. Tillich dentro de uma perspectiva crítica do método fenomenológico de Husserl⁴⁶.

somos. Em 1926, P. Tillich sucedeu, na cátedra de filosofia em Frankfurt, o jovem professor Max Scheller, um excelente fenomenólogo da escola de Husserl e Heidegger. Tillich foi expulso da cátedra pelas forças nazistas pelo motivo de ter pedido o afastamento dos alunos que perseguiram judeus e socialistas. P. Tillich orgulhava-se de ter sido afastado de suas pesquisas pelo partido nazista. Paul Tillich é, portanto um filósofo da existência cotidiana, ligado à corrente fenomenológica. Além disto, Tillich é teólogo cristão para quem a transcendência é fundamental para ser homem de fé. Portanto, como filósofo e teólogo trata da questão do ser. Mas não do ser abstrato da filosofia e teologia medievais para as quais o ser era o mais geral dos conceitos, indefinível por estar acima de todo gênero e diferença específica. Paul Tillich também não trata do ser heideggeriano que é imanente, temporal que se revela e se vela em cada ente. Pelo contrário, o ser de Tillich tem nome e existência própria, realidade última que nos concerne e nos interpela, Deus pessoal.” PEGORARO, Olimto. “Paul Tillich e o existencialismo”. **Correlatio**, n. 5, junho de 2004.

⁴⁵ LIBÂNIO, 1992, p. 285.

⁴⁶ O método fenomenológico ressalta P. Tillich tem seu mérito por ser capaz de evidenciar de modo convincente uma realidade a qualquer pessoa que deseja olhar na mesma direção. “A fenomenologia é uma forma de considerar os fenômenos tal como ‘se apresentam’, sem a interferência de preconceitos e explicações negativas ou positivas.” Para se olhar na mesma direção e considerar uma realidade evidente, o método de Husserl, se utiliza de um exemplo que ganha através dele um sentido universal. Paul Tillich questiona, então, qual o critério para se eleger um exemplo, pergunta que segundo, ele, fica sem resposta e por isso, ele propõe, falar da revelação, através de uma “fenomenologia crítica”. Para ele a decisão de um exemplo é fundamental em relação a revelação, pois não pode ser qualquer exemplo, como uma espécie no reino da natureza. “Mas a vida espiritual cria mais do

Sendo assim, para falar de Deus, por uma perspectiva cristã, de acordo com Maria Clara Luchetti Bingemer, só é possível se for a partir de uma experiência. “Uma experiência (...) porque é divina, é profundamente humana, desde o momento em que, na plenitude dos tempos, a fé cristã proclama que o próprio Deus se fez carne, se fez humanidade, Verbo encarnado, em Jesus Cristo”⁴⁷. Para ela, experimentar a Deus não é ver nada, não é perceber coisa alguma, pois não há nenhum objeto a ser percebido, nenhuma coisa em particular para ser conhecida, o que há é uma experiência de caráter universal que se dá quando experimentamos, tocamos, ouvimos, vemos e sentimos Deus em nossas experiências concretas no cotidiano⁴⁸.

Segundo Maria Clara Bingemer, o cristianismo perdeu a possibilidade de falar das experiências humanas tendo Deus no fundo de cada uma delas. Isso se deu por um divórcio entre a prática da fé e as experiências significativas que moldam o ser humano no mais profundo⁴⁹. Esse divórcio, fruto da crítica a religião realizada pelo iluminismo é alvo de teólogos que pretendem dialogar com a cultura de sua época, como Karl Rahner e Paul Tillich, entre outros. Para M. C. Bingemer, as experiências humanas geradoras de sentido, “não encontram mais analogia na experiência cristã, seja no campo pessoal, seja no comunitário e no eclesial, deixando de ser realizadoras e

que exemplares; ela cria corporificações únicas de algo universal.” Neste sentido, a escolha de um exemplo que demonstre o significado do conceito de revelação é de fundamental importância. “Esta decisão é crítica na forma e existencial na matéria. Realmente, ela depende de uma revelação que foi recebida e considerada como final e que é crítica com respeito a outras revelações.” Sem dúvida, na busca do significado da revelação utiliza-se o método fenomenológico, mas uma “fenomenologia crítica”, pois une um elemento intuitivo-descritivo com outro existencial-crítico. “O elemento existencial-crítico é o critério segundo o qual se seleciona o exemplo; o elemento intuitivo-descritivo é a técnica mediante a qual se descreve o sentido que é manifesto no exemplo.” Esses dois elementos podem caminhar juntos, através da escolha de exemplos de “absoluta concretude e absoluta universalidade.” TILLICH, Paul, 2005, pp. 119-120.

⁴⁷ BINGEMER, Maria Clara L. **Alteridade e Vulnerabilidade – Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**. São Paulo: Loyola, 1993, pp. 60-61.

⁴⁸ BINGEMER, 1993, p. 61.

⁴⁹ BINGEMER, 1993, p. 61.

salvadoras”⁵⁰. Sendo assim, em toda experiência humana há um fundamento da Revelação. Mas para ser essencialmente uma experiência cristã de Deus, ela precisa ser tematizada, interpretada, numa correlação entre Deus e o ser humano. Uma experiência que se dá *enquanto mistério*: “Mistério revelado, certamente, mistério amoroso que se aproxima e se acerca salvadoramente. Mas nem por isso menos mistério”⁵¹.

A palavra mistério deriva de *muein*, “fechar os olhos”. “O mistério caracteriza uma dimensão que ‘precede’ a relação sujeito/objeto”⁵². Diante disso, é importante reafirmar que é “impossível expressar a experiência do mistério em linguagem comum, pois esta linguagem nasceu do esquema sujeito/objeto e está presa a ele”⁵³. Segundo Paul Tillich, tudo que é essencialmente mistério jamais pode perder esse caráter, mesmo que seja revelado: “De outra forma, ser-nos-ia revelado algo que só aparentemente era mistério e não aquilo que é essencialmente mistério”⁵⁴. Esse aparente paradoxo, segundo o teólogo da cultura, significa que a revelação permanece um mistério mesmo que revelado. Mas na experiência da revelação, conhecemos um pouco mais do mistério.

O conhecimento de Deus não pode ser objetivado, como uma realidade que pode ser manipulada e apreendida em sua totalidade, pois o Deus revelado permanece sempre um mistério. Deus é espírito, e é livre para se manifestar e se esconder, quando quiser. Deus não pode ser objeto, como se fosse um *ISSO* separado de um *TU*⁵⁵, pois se trata

⁵⁰ BINGEMER, 1993, p. 61.

⁵¹ BINGEMER, 1993, p. 63.

⁵² TILLICH, 2005, p. 121.

⁵³ TILLICH, 2005, p. 121.

⁵⁴ TILLICH, 2005, p. 122.

⁵⁵ Martin Buber vê a presença do ser humano no mundo e a sua relação com ele, através das palavras princípios EU-TU e EU-ISSO. “As palavras princípios não exprimem algo que pudesse existir fora delas, Mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência. As palavras são proferidas pelo ser. (...) A palavra princípio EU-ISSO não pode jamais ser proferida pelo ser em sua totalidade. A palavra-princípio EU-TU só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade.” Ao pronunciar EU-ISSO o experimentador não participa do mundo, não entra em relação com ele, só a palavra princípio EU-TU fundamenta o mundo da relação. Cf. BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977, pp. 3-6.

de um Deus que é acolhido pelo ser humano através da fé. Uma fé que não é um amontoado de asserções teológicas com pretensão de verdade absoluta, que devem ser aceitas como realidades que por carecerem de verossimilhanças precisam ser assimiladas sem questionamentos. Mas uma fé que envolve o ser humano inteiro, sua razão, sua emoção, sua vida, pois é fonte de sentido. Pois entender a fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente (Paul Tillich) não significa crer, nem acreditar, mas deixar-se envolver pelo mistério. É Deus quem nos captura, é Ele que vem até nós.

Referências

- ANDRADE, Ricardo Jardim. **A Cultura: O homem como ser no mundo**. HÜHNE, Leda Miranda (org). Fazer Filosofia. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1994.
- HÜHNE, Leda Miranda. **A era da representação ou o sentido do mundo moderno segundo Heidegger**. Revista da Sociedade de Estudos e atividades filosóficas seção Rio de Janeiro, n. 8, 2009, p. 66-77. Coedição UAPÊ.
- BINGEMER, Maria Clara L. **Alteridade e Vulnerabilidade – Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**. São Paulo: Loyola, 1993.
- BRUNNER, Emil. **Dogmática Vol. 1 – Doutrina Cristã de Deus**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.
- DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- HUSSERL, Edmund. **As Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001.
- LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo. Loyola, 1992.
- O'COLLINS, Gerald. **Teologia Fundamental**. São Paulo: Loyola, 1991.

- RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004.
- ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Experiência e Discernimento**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- RICOEUR, Paul. **Na Escola da Fenomenologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5ª ed. Revista. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2005.
- TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 7ª ed., Trad. de Walter. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.