

Contribuições hermenêuticas à epistemologia da Ciência da Religião

Hermeneutical contributions to the epistemology of Studies of Religion

Danilo Mendes¹

RESUMO

Este artigo pretende apresentar contribuições à epistemologia da ciência da religião a partir de conceitos da tradição filosófica hermenêutica. Para tal, partimos do pressuposto de que a ciência da religião é uma ciência fundamentalmente hermenêutica, uma vez que se ocupa de interpretar o fenômeno religioso em suas mais diversas manifestações e pelos mais diversos métodos. A partir dessa noção básica, consideraremos como os conceitos de linguagem como modo de habitar a terra (Em M. Heidegger), fusão de horizontes (em H. G. Gadamer) e de nihilismo (em G. Vattimo) contribuem positivamente com o pensamento sobre fazer ciência da religião. A partir dessas considerações, pretendemos não só apresentar condições de possibilidade para o conhecimento e compreensão do fenômeno religioso, mas também seus limites. Nesse sentido, nossa hipótese é que assumir a ciência da religião como ciência hermenêutica, ou antes, ação interpretativa, é também assumir essas potencialidades e limites intrínsecos ao pensamento fundamental sobre a hermenêutica.

PALAVRAS-CHAVE

Epistemologia da Ciência da Religião. Hermenêutica. M. Heidegger. H. G. Gadamer. G. Vattimo.

¹ Doutorando e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista CAPES.

ABSTRACT

This article aims to contribute on the epistemology of the Religious Studies based on concepts from the hermeneutical philosophical tradition. We start from the assumption that the studies of religion are a fundamentally Hermeneutic science since it is concerned with interpreting the religious phenomenon in its most diverse manifestations and by the most diverse methods. From this basic notion, we will consider how the concepts of language as a way of dwelling the earth (in M. Heidegger), fusion of horizons (in HG Gadamer) and nihilism (in G. Vattimo) contribute positively to the epistemology of religious studies. From these considerations, we intend not only to present conditions of possibility for the knowledge and understanding of the religious phenomenon, but also its limits. In this sense, our hypothesis is that to assume the science of religion as a hermeneutic science, or rather, interpretative action, is also to assume these intrinsic potentialities and limits to the fundamental thought about hermeneutics.

KEYWORDS

Religious Studies Epistemology. Hermeneutics. M. Heidegger. H. G. Gadamer. G. Vattimo.

Introdução

A ciência da religião é uma ciência humana. Tal fato, apesar de sua obviedade, possui dois pressupostos implícitos: a) religião é coisa humana, isto é, depende de homens e mulheres para existir (à semelhança da sociedade, da história, da psique, da reflexão crítica e do Estado, por exemplo); e b) estudar religião é estudar instituições e/ou subjetividades humanas, já que nada de religioso pode ser objeto de estudo científico fora de sua relação com o humano. Diante de tais pressupostos, a ciência da religião se afasta radicalmente de outras ciências, como as da natureza e as da vida, simultaneamente se aproximando de outras – às quais fizemos referência indiretamente. Foi esse duplo movimento, de afastamento em relação a outras ciências e aproximação de certos tipos de abordagem, que levou Wilhelm Dilthey a se ocupar da epistemologia

das ciências do espírito (outro nome para o que denominamos hoje ciências humanas) definindo, para elas, duas finalidades básicas e um método próprio que as fundamentaria. Às duas primeiras ele denomina de *compreender e explicar*². O método que funcionaria como fundamento a essas ciências seria, portanto, a hermenêutica.

A ciência da religião é uma ciência hermenêutica, nesse sentido. Segue-se, logicamente, que, sendo uma ciência humana, ela tem como finalidade compreender e explicar a religião a partir de sua interpretação. Apesar da utilização de hermenêutica a partir de uma definição ampla³, a aproximação entre Dilthey e a ciência da religião não é infrutífera. Antes, mesmo implicitamente, a relação entre nossa ciência e a hermenêutica *latu sensu* é amplamente reconhecida. Por exemplo, Emerson Silveira, analisando a problemática metodológica, propõe a partir da filosofia de Richard Rorty “novas pontes hermenêuticas para as ciências da religião”⁴. A partir de outra perspectiva, Elisa Rodrigues também se vale da noção de hermenêutica para construir uma argumentação epistemológica sobre a ciência da religião. Nesse caso, ela defende que “As Ciências Sociais da Religião devem ser hermenêuticas porque as tabelas de dados construídas a partir dos *surveys* não dizem nada se não interpretadas acuradamente”⁵. E, ainda, defendendo uma concepção epistemológica que difere dos dois anteriores, Frank Usarski traz a noção de “tradição de segunda ordem”⁶ como veia que identifica a ciência da religião. Dentro de seus breves sete aspectos identitários que baseiam sua hipótese, sobressai para nosso interesse o segundo: “do seu caráter hermenêutico-filológico e empírico”⁷. Não é nosso objetivo discutir pormenorizadamente

² DILTHEY, W. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 13-41.

³ Para entender como Dilthey define historicamente sua noção de hermenêutica, ver DILTHEY, W. O Surgimento da Hermenêutica (1900). *Numen*, v. 2, n. 1, 2000, p. 11-32.

⁴ SILVEIRA, Emerson. Uma metodologia para as ciências da religião? Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. *Paralellus*, v. 7, n. 14, 2016, p. 87.

⁵ RODRIGUES, Elisa. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. *Estudos de Religião*, v. 28, n. 1, 2014, p. 201.

⁶ USARSKI, Frank. A “Tradição Da Segunda Ordem” Como Fonte Identitária Da Ciência Da Religião: Reflexões Epistemológicas E Concretizações. *Interações*, v.13, n.23, 2018, p.23.

⁷ USARSKI, 2018, p. 29.

cada um dos textos, mas identificar que, diante de diferentes concepções e propostas epistemológicas para a ciência da religião, a questão de seu caráter hermenêutico está presente – ainda que nenhum dos casos cite ou comente a tradição hermenêutica filosófica.

Joachim Wach, um de nossos grandes cientistas em nível mundial, também indicou o caráter interpretativo da ciência da religião. Diz ele que: “A ciência geral da religião, que abrange dentro do seu âmbito: fenomenologia⁸, história, psicologia e sociologia da religião, é essencialmente descritiva, visando a *compreender* a natureza de todas as religiões”⁹ (Grifo nosso). Aqui, sublinhamos a tarefa fundamental de compreensão de seu objeto a partir da ciência da religião. A essência descritiva defendida por Wach encontra uma sólida base na noção tipicamente hermenêutica de compreensão dos fenômenos. Para além das discussões descritivas e normativas em ciência da religião, sublinhamos o quanto sua tarefa básica e metodologia formal¹⁰ são marcadas pela presença da fundamentação enunciada por Dilthey. Por isso, ainda Wach, destaca dois requisitos para uma boa pesquisa em nossa ciência: o primeiro é uma abordagem maximamente imparcial, e “o segundo requisito [...] é a *compreensão* e apreciação da natureza e do *significado* dos fenômenos religiosos. O investigador deve [...] ser treinado para *interpretar* o seu material com compreensão solidária”¹¹ (grifos nossos). A necessidade de compreensão dos significados dos fenômenos religiosos e de interpretação de seu material descritivo indica, com ainda mais força, que há um rastro hermenêutico no seio da ciência da religião. Sim, a ciência da religião é uma ciência hermenêutica.

Apesar da latente relação (de parentesco, poderíamos dizer) entre a ciência da religião e a hermenêutica, Joachim Wach não reconhece

⁸ Aqui, Wach adiciona uma interessante nota observando que ao falar de fenomenologia em ciência da religião ele se refere ao estudo sistemático da religião e não uma aproximação com as filosofias fenomenológicas de Husserl e Scheller, por exemplo, como compreendeu erroneamente Emerson Silveira em SILVEIRA, 2016, p. 74-76.

⁹ WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 11.

¹⁰ Tratamos por metodologia formal a questão da compreensão uma vez que à pluralidade das metodologias possíveis em ciência da religião cabe passar pelo prisma da compreensão de seu objeto.

¹¹ WACH, 1990, p. 21.

que a filosofia contribua ou mesmo faça parte de nossa ciência. Para ele, o método normativo de estudos da religião não cumpriria os requisitos básicos para a ciência da religião – que depende de métodos descritivos. Neste sentido, a filosofia se aproximaria mais da teologia, por sua normatividade, que da ciência da religião¹². A filosofia, então, nada tem a contribuir com a ciência da religião? Não haveria nenhum diálogo possível? Nossa hipótese é que mais do que simples filiação fundacional, na qual a ciência da religião, enquanto ciência humana, teria recebido suas premissas básicas da filosofia de Dilthey, a filosofia hermenêutica pode contribuir epistemologicamente para nossa ciência por meio de suas reflexões sobre as relações entre linguagem e verdade. Não podemos assumir que, apenas por ser uma ciência humana, a constituição da ciência da religião já tenha, em si mesma, as reflexões desenvolvidas pela filosofia hermenêutica.

Pressupomos que, se assumimos que a ciência da religião é uma ciência hermenêutica, devemos também assumir as implicações, as potencialidades e os limites dessa relação¹³. Para pensar cada um desses pontos, nos ancoramos em três diferentes autores da tradição hermenêutica e refletimos, a partir deles, sobre a responsabilidade de assumir a hermeneuticidade da ciência da religião. Primeiramente, apropriamo-nos da relação entre linguagem e construção de mundo de Martin Heidegger para considerar como a religião pode ser interpretada pela ciência da religião como um “habitar a terra”. Seguimos com uma reflexão a partir de Hans-Georg Gadamer acerca de como toda experiência de mundo se dá, primeiramente, na linguagem. E, por fim, como, em Vattimo, a vocação

¹² Diz Wach: “Uma filosofia da religião estaria mais afinada com a teologia nos seus aspectos normativos, porém partilharia o seu assunto com a ciência da religião” WACH, 1990, p. 11-12.

¹³ Nosso projeto de pensar as relações entre hermenêutica e epistemologia da ciência da religião não é inédito. Para três contribuições que se constroem nesse mesmo sentido ver PIEPER, Frederico. Experiência religiosa e linguagem: considerações hermenêuticas. *Síntese*, v. 38, n. 122, p. 365-380, 2011; KEPNES, Steven. Bridging the Gap Between Understanding and Explanation: Approaches to the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 25, n.4, p.504-512, 1986. De modo ainda mais completo, indicamos CAMPOS, Fabiano V. Explicar e compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. *Interações*, v. 13, n. 23, p. 38-72, 2018.

niilista da hermenêutica demarca um limite para a ciência da religião no conhecimento de seu objeto. Buscamos, no limite, responder a quais são as possibilidades e os limites que a filosofia hermenêutica propõe para a ciência da religião.

Heidegger e a religião como habitar a terra

Uma das mais importantes contrações do pensamento de M. Heidegger sobre a linguagem é a ideia de habitação¹⁴. Para ele, essa ideia se desenvolve juntamente com a ideia de construir: só se pode habitar no que foi construído, e ao mesmo tempo “construir já é em si mesmo habitar”¹⁵. Em que, então, a noção de habitar e construir se aproximam da questão da linguagem? Afirma o autor que “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar”¹⁶. Para Heidegger, então, os mortais, isto é, os humanos, são o que são na medida em que habitam a terra; ao mesmo tempo, habitar é o modo como os humanos são sobre a terra¹⁷. O humano só é sobre a terra, e só é sobre a terra enquanto aquele que habita e constrói sua habitação. Na medida em que constrói, o humano habita e na medida em que habita a terra ele é. Em suma, o modo como o humano é se faz no ato de habitar.

Se para Heidegger, “habitar é o traço fundamental do ser-homem”, deve-se procurar entender o que, de fato, significa habitar. Para ele, a noção de habitar a terra envolve, principalmente, dois elementos diferentes: a quadratura e o resguardo. A primeira, no pensamento heideggeriano constitui o que é o mundo: não somente a soma, mas a relação entre

¹⁴ As conferências nas quais M. Heidegger melhor desenvolve suas concepções de linguagem e os temas correlatos estão em *A caminho da linguagem*. HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003.

¹⁵ HEIDEGGER. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2006. p. 126.

¹⁶ HEIDEGGER, 2006, p. 127.

¹⁷ B. Foltz diz que “A morada, no pensamento de Heidegger mais tardio, é a própria essência daquilo que na primeira fase da sua obra era chamado ‘ser-em’, através do qual estamos no mundo e ‘temos’ um mundo” (FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra*. Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 190).

terra, céu, mortais e deuses. É a partir dessa noção de quadratura que Heidegger desenvolve o que é habitar: a essência do humano é a relação com ela. Como se dá o habitar como relação com a quadratura¹⁸? Por meio do resguardo¹⁹. Dessa forma, o pensamento do autor fecha um ciclo, conceituando a função do humano como construtor, habitante e pensador da terra.

Assim, Heidegger constrói sua conferência: demonstrando como habitar é um traço absolutamente fundamental no humano e como ele se dá sempre em referência à quadratura e em função de um resguardo que, no limite, é a busca por paz²⁰. Nesse sentido, habitar é “proteger e cultivar”²¹. Aqui, aparece um novo sentido à conferência: o que facilmente poderia ser tomado por um discurso que hoje seria chamado de ecológico, apresenta-se como mais do que isto. A técnica, questão desenvolvida amplamente por Heidegger²², encontra aqui uma sutil crítica: o humano é, na terra, enquanto habita, um construtor. Todavia, construção não quer dizer produção em massa, mas habitação enquanto cuidado e resguardo.

Mas como o humano habita? Heidegger aponta alguns caminhos em *Sobre o humanismo*. Já no início de sua obra, ele trata da relação fundamental entre ser, linguagem e humano – e esta atravessará todo este escrito²³. Diz ele que “Esse oferecer consiste no fato de o ser vir à linguagem no pensar. A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada”²⁴.

¹⁸ Embora o mortal seja o próprio humano, ele está sempre em relação com outros mortais, daí pode-se falar da relação deste com a quadratura completa e não somente com três elementos dela.

¹⁹ Resguardo, nesse ponto, aponta para a mesma duplicidade de velar/desvelar. Para Heidegger, essa noção implica o demorar junto às coisas, isto é, uma espécie de cuidado reflexivo que se instaura a partir do habitar a terra.

²⁰ HEIDEGGER, 2006, p. 129.

²¹ HEIDEGGER, 2006, p. 127.

²² O tema é mais bem desenvolvido em *A questão da técnica* (HEIDEGGER, 2006, p. 11-38.)

²³ Apesar de a tese central de sua crítica ao humanismo ser outra, a saber, que “Pensa-se contra o humanismo porque este não coloca a humanidade do homem em um nível satisfatório” (HEIDEGGER, 2008, p. 343), a questão da linguagem aparece de forma essencial em suas colocações. Isto se dá, por exemplo, na repetição do dito “A linguagem é a casa do ser”.

²⁴ HEIDEGGER, 2008, p. 326.

Se em sua conferência Heidegger caracterizava o que significa habitar, nessa obra ele aponta como o humano habita sobre a terra. Para ele, essa habitação se dá junto com o ser na linguagem. Por isso, ele dirá que o humano é vizinho do ser: eles habitam em conjunto pela linguagem. Assim, os pensadores e poetas, aqueles que convocam, pela linguagem, o ser ao seu acontecimento, isto é, consumam a ação do ser, são aqueles que servem a essa casa. O essencial desse pensamento, que retornará no fim da obra²⁵ é que o humano só pode habitar a terra por meio da linguagem – que mais uma vez aparece como condição de possibilidade. Esse caminho apontado pelo autor não seria, em todo caso, imprevisível: se o modo como o humano é no mundo é habitando, e se o ser só se dá pela, na, e como linguagem, o humano só encontrará sua essência habitando a terra por meio da linguagem.

A partir desse pensamento podemos afirmar que, se a linguagem é a condição de possibilidade de habitação do humano: a linguagem é o modo como o humano habita a terra. Aqui se encontra o ápice de nossa leitura de Heidegger: para além de ser condição de possibilidade, a linguagem é, enfim, a construção pela qual o humano, que nela se encontra jogado, habita a terra. Dessa forma, a linguagem é determinante para esse habitar e, portanto, para o próprio ser do humano. Para Heidegger, pensar esta habitação do humano na terra através da linguagem é o que seria a ética²⁶. Nesse sentido, o habitar humano na terra é dependente da linguagem na qual, inserido nela, ele a experimenta, segue, constrói e atende a seu apelo.

Conseqüentemente, o humano é aquele que, residindo com o ser na linguagem e, assim, habitando a terra por meio da linguagem, existe. Dessa forma articulam-se não só humano e linguagem, mas a própria existência humana que encontra sua essência na pertença à verdade do ser²⁷. Enfim, é nesta proteção e guarda à verdade do ser que o humano

²⁵ Diz Heidegger que “O Ser é o amparo que guarda o homem em sua essência ek-sistente, no que diz respeito à sua verdade, de tal modo que a verdade cria morada e alberga a ek-sistência na linguagem. Por isso, a linguagem é ao mesmo tempo a morada do ser e a habitação da essência do homem” (HEIDEGGER, 2008, p. 373).

²⁶ HEIDEGGER, 2008, p. 369.

²⁷ Embora os termos essência e existência sejam frequentes em Heidegger, ele não os concebe na forma filosófica tradicional na qual há oposição entre os dois termos.

habita a terra e, enfim, é. Somente por meio da linguagem o humano habita a terra²⁸.

Assim como em Heidegger está pressuposto que a linguagem antecede a experiência humana de mundo²⁹, ligando ser e linguagem, e, posteriormente, que a construção/habitação humana do mundo depende de uma linguagem, a ciência da religião também pode interpretar seus objetos a partir desses pressupostos. Em outras palavras, primeiramente, aqui afirmamos que toda pesquisa sobre religião deve reconhecer que as manifestações religiosas, em suas diversas faces, só são possíveis por causa de uma linguagem que as antecede. Embora a relação entre religião e linguagem esteja já estabelecida nos estudos brasileiros³⁰, aqui optamos por uma inversão: não interessam somente as linguagens que surgem da religião, como o mito, o rito, o símbolo etc. Mas pressupomos que anterior à própria religião há uma linguagem que permite sua existência. Podemos afirmar que tal linguagem é religiosa na medida em que ela articula ultimidades no ser humano, dá sentido à vida e se mostra de maneira simbólica ativamente na configuração do mundo em sacralidades e secularismos.

Essa linguagem, em segundo lugar, não somente possibilita a experiência religiosa, mas também é constitutiva do mundo no qual o humano habita. Isso significa que a partir de uma linguagem religiosa, o humano pode construir um mundo também religioso no qual ele habita. Assim, o alcance da religião se estenderia para além dos fenômenos obviamente religiosos: suas produções artísticas, dos mais variados temas, fariam parte de um mundo no qual seu significado é religioso; seu trabalho secular

²⁸ Bruce Foltz concorda com esta tese: ao se perguntar sobre como o mundo se abre para a habitação do humano, percebe que “Como muitos filósofos contemporâneos, Heidegger argumenta que isto acontece através da linguagem” (FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra*. Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 190).

²⁹ O já citado artigo de Pieper (2011) se aprofunda justamente na relação entre linguagem e experiência, ampliando as ideias heideggerianas à questão da experiência religiosa.

³⁰ Citamos como exemplo o amplo campo de estudo das linguagens da religião como nas obras organizadas por Paulo Nogueira: NOGUEIRA, Paulo (org.). *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015; NOGUEIRA, Paulo (org.) *Linguagens da religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

também pertenceria a uma lógica religiosa, na qual seu esforço e dedicação têm um sentido segundo, que não somente o econômico. O elo que permite a passagem de algo institucional a um mundo religioso é, justamente, a linguagem por meio da qual o humano ordena seu mundo. Entender que a linguagem religiosa pode ser esse elo, abre novas perspectivas para a ciência da religião, sobretudo quanto à delimitação de seu objeto.

Gadamer e a possibilidade do conhecimento do mundo

Hans-Georg Gadamer busca aprofundar algumas consequências do pensamento de Heidegger através do viés hermenêutico. Se para esse, a linguagem fundamenta uma relação de habitação do ser humano com o mundo, para Gadamer, ela se constitui como um horizonte hermenêutico que o humano compartilha com um objeto – e isso possibilita seu conhecimento. Convém, portanto, retomar o conceito de horizonte hermenêutico bem como sua constituição em Gadamer a fim de refletirmos sobre a possibilidade de conhecimento do mundo e, portanto, da religião na ciência da religião. Por mais que partamos, em nossa leitura, das ideias de Dilthey para aproximar nossa ciência da filosofia hermenêutica, não pretendemos aqui realizar a crítica gadameriana de sua epistemologia, na qual, para Gadamer, Dilthey teria se apropriado indevidamente do conceito de verdade das ciências da natureza o que o levou a exigir de modo descabido a busca por um método³¹. Nosso percurso, portanto, passa por articular as noções de pré-conceito, horizonte hermenêutico e a possibilidade da fusão de horizontes, refletindo, por fim, a cerca das implicações desses conceitos para a ciência da religião³².

“Pois há realmente um preconceito do *Aufklärung* [iluminismo] que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung*

³¹ Sobre essa crítica de Gadamer a Dilthey, ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (Vol I). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1997, p. 335-368.

³² Para uma interessante articulação entre o pensamento de Gadamer em relação à religião e linguagem, recomendamos NUNES, Iuri. *Religião e hermenêutica: considerações acerca da relação entre linguagem e religião a partir de Gadamer*. *Sacrilogens*. v. 15, n. 1, p. 165-174, 2018.

é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e com isso, a despotenciação da tradição³³. O posicionamento de Gadamer frente à concepção iluminista de conhecimento é paradigmático. Para ele, esse movimento moderno criou um preconceito contra os pré-conceitos, para utilizar uma diferenciação didática. Mais do que uma interpretação, a afirmação de Gadamer é baseada historicamente, revelando que antes do iluminismo falar em preconceito era simplesmente fazer de um juízo anterior a uma prova mais definitiva. Depois do momento das luzes, falar em preconceito passou a ser sinônimo de afirmação falsa e infundada. Gadamer, contudo, não pretende com sua reabilitação do caráter positivo dos preconceitos defender esse segundo sentido do termo, mas apontar que toda compreensão de mundo passa, necessariamente, por ele – bem como por seu termo correlato: a tradição.

Esse último termo surge, para o filósofo, como uma forma específica de autoridade historicamente constituída e anônima. De certa forma, interpretando o passado que nos é transmitido até o presente de forma positiva ou negativa, estamos sempre lidando diretamente com a tradição. Ou antes, e ainda mais profundamente, estamos sempre submersos em uma tradição. Por isso não se pode simplesmente descartar os pré-conceitos como simples senso comum – ao fazê-lo, fá-lo-íamos a partir, também, de um preconceito. Dessa forma, mais do que algo que prende o ser humano em uma interpretação ultimamente determinada de antemão por si mesma, a tradição e, conseqüentemente, o pré-conceito são as bases a partir das quais há certa possibilidade de interpretação do mundo. Diz Gadamer que “O que importa [...] é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica”³⁴. Reconhecendo, portanto, o tempo da própria tradição em que está submerso, cabe ao ser humano indagar-se criticamente sobre sua potencialidade.

Essa reabilitação dos preconceitos também é pensada por outros filósofos hermenêuticos. Por exemplo, tanto para Heidegger quanto para Rudolf Bultmann, teólogo alemão, o ser humano, como ser histórico, não se encontra, de forma nenhuma, numa posição de neutralidade em

³³ GADAMER, 1997, p. 407.

³⁴ GADAMER, 1997, p. 424.

relação a qualquer objeto de estudo. Por isso, esses autores tomam a noção de pré-compreensão. Diz Bultmann que “[...] nenhuma exegese está livre de premissas, uma vez que o exegeta não é nenhuma *tábula rasa*, mas aborda o texto trazendo consigo certas perguntas, isto é, abordando-o com certo enfoque [...]”³⁵. Assim, não é possível uma neutralidade objetiva para que se chegue a uma verdade: todo o fazer científico já é uma interpretação que está implicada numa pré-compreensão. Diz ele que

Portanto, a exegese sempre pressupõe certa compreensão dos objetos, baseada numa relação vivencial, e nessa medida nenhuma exegese está isenta de premissas. Esta compreensão é o que chamo de compreensão prévia. Assim como a escolha de determinada perspectiva não implica um preconceito, tampouco a compreensão prévia implica um preconceito. O quadro histórico acaba falsificado somente quando o exegeta considerar a sua compreensão prévia como a compreensão definitiva³⁶.

Para Bultmann, então, a pré-compreensão não é, de fato, o que impossibilita a linguagem falsificando-a, mas é a tomada de posição diante dela, afirmando-a como única possível. O pensamento de Heidegger mostra-se de acordo com isto ao afirmar que “o que se abre no compreender, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode revelar-se expressamente em si mesmo ‘como isto ou aquilo’. O ‘como’ constitui a estrutura do expressamente compreendido; ele constitui a interpretação”³⁷. O “como” do autor abre espaço para a mesma ideia presente em Bultmann: o compreender não se dá objetivamente, mas sempre como interpretação que se faz a partir de uma pré-compreensão existencial do objeto.

A tradição que acompanha essas pré-compreensões possibilita a formação do que Gadamer chama de horizonte: “o passado próprio e estranho, ao qual se volta a consciência histórica, forma parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana e que a determina como sua

³⁵ BULTMANN, Rudolf. Será possível a exegese livre de premissas? In: *Crer e Compreender*. Artigos Selecionados, 2001, p. 363

³⁶ BULTMANN, 2001, p. 367-368

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 423.

origem e como sua tradição”³⁸. Isso indica que o horizonte de cada ser humano é aquilo que, a partir da linguagem, possibilita e delimita sua experiência de mundo. É nesse horizonte que o ser humano tem constituída a possibilidade de acesso aos fenômenos. Por isso, diz Gadamer, que sempre temos um horizonte historicamente constituído – afirmação que chega, no limite, à postulação de uma ontologia hermenêutica. Todavia, a tradição e os preconceitos não determinam ultimamente a constituição desse horizonte: a ele também se amalgamam as esperanças e temores humanos, constituindo, portanto, uma dialética entre mensagem que nos é transmitida (horizonte histórico) e o modo como recebemos essa mensagem (horizonte presente). Ao mesmo tempo em que o horizonte não é formado apenas de passado, ele também não é, de forma alguma, carente dele.

A essa compreensão dialética, Gadamer dá o nome de fusão de horizontes: “compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos”³⁹. Essa colocação indica que a compreensão, tarefa última das ciências humanas, se constrói no processo de fusão de horizontes presentes e históricos. Na medida em que os dois horizontes se chocam e se fundem é possível compreender os fenômenos humanos, sejam eles passados ou presentes. Por isso, diz Gadamer “na realização da compreensão tem lugar uma verdadeira fusão horízontica que, com o projeto do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão”⁴⁰. A última palavra, portanto, não se encontra com o horizonte histórico – que seria fechado em si mesmo por causa de certa facticidade do passado. Essa negativa se dá porque a compreensão está no ato dialético da fusão.

A relação entre os horizontes históricos e presentes estabelecem o que delimitamos no início como a afirmação chave para a construção de nossa hipótese: a ciência da religião é uma ciência hermenêutica e, conseqüentemente, humana. Na medida em que a tarefa de nossa ciência é compreender a religião, podemos inferir algumas implicações do conceito de compreensão como fusão de horizontes de Gadamer em três níveis

³⁸ GADAMER, 1997, p. 445.

³⁹ GADAMER, 1997, p. 457.

⁴⁰ GADAMER, 1997, p. 458.

distintos: 1) na relação com a tradição e com o horizonte histórico; 2) na relação com o horizonte presente e a contemporaneidade; e 3) na perspectiva da fusão entre os dois primeiros. A apropriação que fazemos do conceito gadameriano é adequada ao nosso estudo uma vez que o filósofo alemão não somente contribui para um aprofundamento do que é compreensão, mas lança bases fundamentais para entender a hermenêutica.

Primeiramente, é importante perceber como a ciência da religião está sempre em relação direta com o tema da tradição em dois âmbitos: de início com as próprias religiões históricas e sua tradição de interpretação e visão de mundo – seja um fenômeno antigo ou mais recente. A essas o cientista não se vê impelido a fazer juízo de valor, uma vez que cabe a ele a compreensão do fenômeno sem nenhum caráter normativo-propositivo, como seria o caso da teologia. Em âmbito posterior, o cientista da religião se confronta com uma tradição interpretativa sobre o fenômeno religioso. Seja esse um grupo majoritário em maior ou menor nível, o pesquisador em religião não pode, de forma alguma, ignorá-la ou taxá-la pejorativamente como interpretação ultrapassada. Diante da tradição que constitui certo horizonte histórico, cabe ao cientista da religião o respeito e a tarefa de demorar-se atentamente diante das interpretações tradicionais. Se ele tenta escapar de tal tarefa, corre o risco de cair em repetições (provavelmente menos refinadas) de teses antigas ou, ainda, de sugerir problemas que já foram anteriormente sanados de modo suficiente.

Essa postura, todavia, não pode ser confundida com certa reverência estática. Rer ler uma tradição interpretativa já estabelecida sobre o objeto religioso não significa concordar totalmente com ela e nem indica qualquer cristalização perfeita de uma teoria. Para que uma hipótese seja considerada boa, a ela devemos poder falsificar⁴¹. Em outras palavras, ela não pode ser generalizante o suficiente a ponto de não acrescentar nada e ser irrefutável, nem pressupor que qualquer possível erro seja previsto de antemão, de modo que superá-la seria reafirmá-la. Por isso, é necessária a ênfase no campo da ciência da religião da inserção do horizonte presente: se aceitamos sem crítica alguma a tradição/o horizonte

⁴¹ Afirmamos isso na esteira da filosofia da ciência de Karl Popper. Para sua noção de falsificacionismo ver POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008.

histórico que o passado nos relega, ficamos reféns da mera repetição e da reafirmação do que nos foi entregue pronto e, assim, não desenvolvemos ciência enquanto tal. Talvez o termo que melhor defina, portanto, a apropriação do horizonte presente pela ciência da religião seja crítica, já que devemos respeitar a tradição, mas com ela dialogar buscando aprofundamento ou traçar novos caminhos que não podem ignorar sua referência.

Nesse âmbito, a noção de fusão de horizontes emerge concretizando a possibilidade de compreensão do fenômeno religioso por nossa ciência. Ela se dá, como na interpretação que apontamos do horizonte histórico, em dois âmbitos. Na medida em que se volta às religiões concretamente estabelecidas, a ciência da religião deve compreender o fenômeno a partir da dialética entre tradição e contemporaneidade de tal expressão. Isso significa que não bastam trabalhos meramente históricos nem puramente etnográficos. Antes, cabe ao cientista abordar uma em face da outra para que se compreenda de modo mais adequado seu objeto de estudo. Em abordagens menos empíricas e mais sistemáticas, algo parecido se dá: a compreensão da religião ocorre, de fato, quando se une a tradição interpretativa (seja ela filosófica ou sociológica) a interpretações e divergências contemporâneas. Aqui, voltamos à estaca mais basilar da ciência da religião com Max Müller, para quem o estudo da religião deve ser sempre estudo comparado e quem conhece uma religião não conhece nenhuma⁴². Reiteramos, por fim, que o ganho que o conceito de horizonte de Gadamer apresenta para a epistemologia da ciência da religião é a ampliação da noção de compreensão como dialética entre história e presente. Essa ampliação é válida na medida em que instaura possibilidades de pesquisa que vão além da mera descrição etnográfica do que é, abrindo espaço para comparações históricas sobre o que foi e como se tornou diferente.

Vattimo e a vocação nihilista da hermenêutica

A superação da metafísica é a tarefa fundamental da filosofia contemporânea, para Vattimo. Ela se dá por meio de uma distorção que busca

⁴² MÜLLER, Max. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, 1893, p. 14.

alterar os limites estabelecidos pelo horizonte hermenêutico no qual o humano habita. Isso se dá, para ele, na atitude de levar ao extremo esses limites, apontado a duplicidade de risco e chance que ele apresenta. Desse modo, não se foge da linguagem legada pela tradição para superar/distorcer a metafísica – isso não seria possível nem desejável, uma vez que essa linguagem é condição de possibilidade da experiência humana. Antes, é no assumir radical dessa tradição que é possível distorcê-la e dar um longo adeus à metafísica, no qual “o ultrapasse da metafísica é entendido como um recordar-se do esquecimento, nunca como uma reconstrução presente do ser, nem sequer como termo que está sempre além de toda formulação”⁴³. A superação da metafísica, nesse sentido, é uma dissolução sem fim, não uma interrupção. Em outras palavras, um demorado desfiar de uma corda e não seu corte.

Na prática filosófica continental contemporânea, estão estabelecidas novas formas de filosofia que buscam caminhos alternativos à metafísica. Dentre elas, pode-se citar como exemplo o desconstrucionismo pós-estruturalista⁴⁴, sobretudo na França, e o pensamento fraco, na Itália (no qual Vattimo se insere)⁴⁵. Há, para Vattimo, a ideia de que a filosofia hermenêutica tornou-se uma espécie de *koiné*⁴⁶ no Ocidente contemporâneo:

⁴³ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação* – o significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 26.

⁴⁴ Esta corrente se desenvolve, sobretudo, com Jacques Derrida a partir da influência de Husserl.

⁴⁵ O pensamento fraco não pode ser caracterizado como uma escola ou corrente filosófica contemporânea, pois, como o próprio Gianni Vattimo reconhece (VATTIMO, Gianni. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In: PECORARO, R.; ENGELMANN, J. *Filosofia contemporânea: niilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. p. 9-10.) apesar de um forte engajamento na provocação que o termo trazia na década de 80, poucos foram os que buscaram a formação de uma escola “fraquista”. O principal esforço conjunto para tal foi o lançamento de *Il pensiero debole* (VATTIMO, G.; ROVATTI, P. (org.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.). Em “O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco” (VATTIMO, 2008, p. 9-16), Vattimo retoma o tema reavaliando sua trajetória pessoal e dando indícios de como o pensamento fraco pode ser reconhecido como uma filosofia cristã.

⁴⁶ Aqui, a referência é o tipo do idioma no qual foram escritos os livros do Novo Testamento da Bíblia Cristã. *Koiné* significa, no grego, comum. A bíblia foi escrita nessa variação pouco refinada do idioma grego, o que permitiu que ela se alastrasse e provocasse afetos com mais facilidade, por meio de sua linguagem fácil para a época.

uma base de onde se parte, reconhecendo que toda filosofia é sempre uma interpretação, pois não foge de um contexto histórico e de um tempo estabelecido. Isso significa que a hermenêutica é “uma espécie de pressuposto ao qual todos sentem-se mais ou menos convidados a prestar contas”⁴⁷ e que, como atmosfera comum, estabelece a interpretação como pressuposto desse fazer filosófico.

A hermenêutica se constrói, para Vattimo, num arco entre o pensamento de Heidegger e Gadamer que se estabelece por meio de um cruzamento entre suas perspectivas: de um lado Heidegger afirma que a interpretação se define de acordo com o sentido do ser, isto é, toda interpretação responde, de certa forma, ao acontecimento do ser; por outro, Gadamer insiste na questão da linguagem como condição de possibilidade de qualquer interpretação. Neste sentido, Gadamer parece retomar as condições de que parte Heidegger e, de certa forma, urbanizá-lo⁴⁸. Assim, diz Vattimo:

Em Heidegger, apesar de toda a ênfase que dá à linguagem, especialmente na fase mais tardia do seu pensamento, a interpretação é vista sobretudo do ponto de vista do sentido do ser; em Gadamer, por outro lado, apesar de toda a ênfase dada à ontologia, a interpretação é pensada do ponto de vista da linguagem⁴⁹.

Para Vattimo, a tomada dessa hermenêutica como base comum implica uma redução do que ela pode ser. Antes ainda de tal redução, a noção de que toda verdade é uma interpretação, ideia generalizada na filosofia contemporânea, para Vattimo, só é possível pelo pressuposto

Ao afirmar que a hermenêutica é algo “comum”, Vattimo indica seu caráter disperso e de fácil acesso e aceitabilidade na maioria da filosofia contemporânea. Desse modo, a hermenêutica é um pressuposto comum entre a filosofia hoje.

⁴⁷ VATTIMO, 1999, p. 13.

⁴⁸ Esta ideia de que Gadamer urbaniza o pensamento de Heidegger é de Habermas, para quem a hermenêutica gadameriana é insuficiente porque, com a noção de horizonte linguístico, instaura uma filosofia tipicamente tradicionalista, por meio da qual não se pode alterar as condições previamente dadas (HABERMAS, Jürgen. Hans Georg Gadamer: Urbanização da província heideggeriana. In: *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: LPM, 1987).

⁴⁹ VATTIMO, 1999, p. 15.

de que “enunciados e estados de coisas estão em uma relação que é de antemão considerada possível por uma ‘abertura’, que, por sua vez, não é objeto de descrição verificada ou falsificada [...]”⁵⁰. Isso significa que ao reconhecer o caráter interpretativo de toda proposição, a filosofia que se adequa aos princípios hermenêuticos, em sentido geral, reconhece este caráter de abertura da verdade. Porém, reconhecê-lo ainda é insuficiente, para Vattimo. O risco de tornar-se uma metafísica da interpretação, afirmando de maneira última tal caráter interpretativo, está sempre presente – sobretudo quando não se leva às últimas consequências esse caráter.

Afirma Vattimo que “a hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica”⁵¹. Isso significa que a própria hermenêutica, enquanto teoria da interpretação, é uma interpretação. Aí reside, para Vattimo, a vocação niilista que a hermenêutica possui: ela só é válida, antes de tudo, logicamente quando reconhece que tudo é interpretação, inclusive ela mesma. Todavia, num nível ainda mais profundo, para Vattimo essa vocação é uma resposta à história do ser como niilismo, isto é, a hermenêutica não só se considera interpretação por lógica, mas porque está diante da dissolução da noção de ser enquanto estrutura. Se ela quer se inserir nessa dissolução precisa acatar o niilismo como algo que a funda enquanto teoria filosófica. Assim, “A hermenêutica, se quer ser coerente com a própria recusa da metafísica, só pode apresentar-se como a interpretação filosófica mais persuasiva de uma situação, de uma ‘época’ [...]”⁵².

Dessa forma, à superação da metafísica resta a chance do niilismo que, como defende Vattimo, está na vocação constitutiva da hermenêutica. O papel que ela ocupa, então, nessa superação é claramente definido por Vattimo, uma vez que não há interrupção, mas um processo de dissolução. Diz o autor que “o sentido do niilismo, porém, se não deve, por sua vez, resolver-se numa metafísica do nada [...] mas só pode ser pensado como processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento”⁵³. A hermenêutica, portanto, é fundamental para tal

⁵⁰ VATTIMO, 1999, p. 17.

⁵¹ VATTIMO, 1999, p. 19.

⁵² VATTIMO, 1999, p. 23.

⁵³ VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 106-107

processo, uma vez que não só é a forma pela qual ele se dá, mas também é a condição para que a superação não acabe em uma metafísica do nada.

Para Vattimo, portanto, a questão da linguagem está, de certo modo, colocada na filosofia contemporânea. Porém, ele espera avançar ainda mais em direção a uma hermenêutica niilista: é fundamental reconhecer a própria verdade como interpretação histórica, isto é, situada em um local e em um tempo. Todavia, deve-se reconhecer que este posicionamento no qual “tudo é interpretação” também é, em si, uma interpretação⁵⁴. Este segundo passo só é possível quando se leva em conta o pensamento que concebe o humano não só como ser jogado na história, mas, como tal, jogado na linguagem.

O autor, todavia, não assume esta noção da hermenêutica tão facilmente. O fato de que esta filosofia seja senso comum levanta, para ele, duas consequências: a) grande parte da filosofia continental contemporânea assume que toda verdade é interpretação; b) este reconhecimento não é suficiente. Para ele, há “o verdadeiro problema, ainda hoje, da *koiné* hermenêutica: o de acertar contas radicalmente com a historicidade e finitude da pré-compreensão, com a *Geworfenheit* heideggeriana”⁵⁵. Isto significa que a tomada da hermenêutica como filosofia comum ainda é insuficiente. Afinal, se a filosofia se considera uma interpretação da verdade, ela ainda pressupõe que a verdade é passível de ser objetivamente descrita – adequar-se a ela é questão de tempo ou de método (para lembrar Gadamer). Por isto, é preciso considerar que a verdade enquanto adequação só é possível graças a uma verdade mais originária, o que Heidegger chama de a manifestação dos entes na clareira do ser⁵⁶. Isto significa que, enquanto condição de possibilidade, a linguagem permite que os fenômenos (tanto sujeito quanto objeto, por exemplo) se manifestem, aconteçam.

A ideia de pré-compreensão está baseada nesta noção de que, antes de qualquer relação de verdade como adequação do enunciado ao objeto, os entes se manifestam por meio da linguagem. O que, então, permite

⁵⁴ Esta noção remete a Nietzsche, para quem “Não há fatos, somente interpretações. Isso também é uma interpretação” VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.; Istituto Italiano di Cultura, 2001, p. 17-43.

⁵⁵ VATTIMO, 1999, p. 18.

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2008, p. 199-203.

a Vattimo tratar a linguagem nestes termos sem que ele estabeleça uma metafísica da linguagem? Ora, para ele a linguagem não se dá como uma nova estrutura *a priori*, mas se constitui historicamente. Ela é uma rede na qual o humano se encontra jogado, mas também uma rede de transmissão, de envio ininterrupto de mensagens do passado e dos contemporâneos. Por isso, diz Vattimo, “a hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica”⁵⁷. Ela não é uma descrição objetiva mais adequada da realidade. Para ser coerente consigo mesma, deve-se entender como exposição e interpretação a este envio que é a linguagem.

Não é por outro motivo que Vattimo levará a termo a ideia de que a hermenêutica tem uma vocação niilista: não basta a ela reconhecer que tudo é interpretação, mas é preciso reconhecer que esta afirmação também é uma interpretação. Por isto sua apropriação de Nietzsche será baseada na leitura da morte de Deus como anúncio. Ora, se Vattimo, tanto quanto esse autor, quer ser coerente com suas pretensões interpretativas, um “atestado de óbito” divino não tem lugar. A transvaloração dos valores só pode se dar como anúncio. Uma afirmação como tal atestado não seria um movimento de desconstrução, mas de refundação da metafísica. Assim, a vocação niilista da hermenêutica a faz reconhecer-se sempre em relação à história. Conclui Vattimo que a hermenêutica só se pode pensar “como o resultado de um curso de eventos [...], como conclusão de uma história que não achamos poder contar (interpretar), a não ser nos termos niilistas”⁵⁸.

A esse enfraquecimento progressivo da noção de verdade no Ocidente Vattimo chama de vocação niilista da hermenêutica⁵⁹. Sendo a ciência da religião uma ciência hermenêutica, faz-se necessário que reconheçamos também certa vocação niilista de si mesma. Essa contração que propomos implica duas reflexões: a) todo conhecimento de religião é

⁵⁷ VATTIMO, 1999, p. 19.

⁵⁸ VATTIMO, 1999, p. 20

⁵⁹ Esse é, por exemplo, o título de uma interessante tese acerca do pensamento de G. Vattimo que recomendamos para um aprofundamento geral sobre o pensamento do autor PIEPER, Frederico. A vocação niilista da hermenêutica – Gianni Vattimo e religião. Tese (Doutorado em Ciências da religião). São Paulo: Universidade Metodista, 267 f., 2007.

incompleto; b) todo estudo de religião é interpretação fraca. Se a ciência da religião encontrou em Gadamer uma soma positiva para sua constituição, através da noção de compreensão, aqui em Vattimo ela encontra uma limitação para qualquer pretensão totalizadora e sistematicamente unívoca, uma vez que sua vocação niilista impossibilita qualquer afirmação última.

A primeira implicação da inferência de uma vocação niilista na ciência da religião seria a afirmação de que todo conhecimento sobre religião é incompleto. Isso não indica, todavia, que nenhum conhecimento sobre religião seja possível – poder-se-ia objetar tal impossibilidade uma vez que, sem desenvolver conhecimento sistemático (em sentido hegeliano), a brevidade do conhecimento implicaria sua permanente falhabilidade. A questão epistemológica que essa implicação traz, longe de ser óbvia, deve ser afirmada para que se evitem os excessos cientificistas e positivistas em nossa ciência⁶⁰. De fato, essa possibilidade é um risco que a ciência da religião assumiria diante de sua vocação niilista. Mas, na esteira de Vattimo, afirmamos que esse risco é também sua chance de uma superação/distorção (*Verwindung*) da problemática ética relegada por uma metafísica da presença que se impõe unívoca e ultimamente calando toda dissidência. Nesse sentido, a incompletude das pesquisas em ciência da religião não indica impossibilidade de conhecimento, mas a possibilidade perene de novas perspectivas, aprofundamentos e compreensões. Tratamos de um objeto vivo – e mais importante do que nunca.

A segunda consequência da apropriação do pensamento de Vattimo para pensarmos a epistemologia da ciência da religião é a afirmação de que tais estudos são interpretações fracas. Com isso, novamente afirmamos, não indicamos certa falta de rigor ou relaxo quanto à aplicação

⁶⁰ Aqui, indicamos que tanto quanto a hermenêutica, e sua questão da filiação institucional, a antropologia evolutiva influenciou a constituição da ciência da religião e continua determinando uma grande quantidade de estudos, sobretudo os etnográficos, de modo que seus pressupostos evolutivos e a fetichização do nativo continuam ocorrendo sem reflexão teórica nem ética sobre a metodologia. Sobre a questão do fetiche na antropologia, indicamos o texto de LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002. Sobre a influência da antropologia evolutiva na constituição da ciência da religião, indicamos SHARPE, Eric. *The Study of Religion in Historical Perspective*. In: *The Routledge companion to the study of religion*. London/New York: Routledge, 2005, p.21-46.

metodológica e reflexão científica. Antes, com isso afirmamos que toda interpretação é fraca porque provisória⁶¹ e incompleta e não reconhecer isso seria um erro. Dessa forma, colocar-se como uma interpretação fraca não implica perda de qualidade científica, mas indica o reconhecimento da dependência de certa interpretação do objeto que não o exaure, não o contempla totalmente e não lança verdades últimas sobre ele. A interpretação fraca da ciência da religião não deixa de ser verdade por isso. Antes, afirma-se como verdade caridosa⁶² que não se impõe, mas também não requer invalidade. Portanto, pensar a ciência da religião como ciência hermenêutica em Vattimo é reconhecer um limite: toda pesquisa é uma interpretação, toda interpretação é fraca e, conseqüentemente, provisória.

Considerações finais

Buscamos em nosso texto desenvolver algumas implicações sobre considerar a ciência da religião uma ciência humana e, portanto, hermenêutica. Nosso itinerário, a partir de W. Dilthey, passou por M. Heidegger, H. G. Gadamer e G. Vattimo, seguindo uma linha sucessória dentro da corrente da filosofia hermenêutica. Outros autores também contribuiriam de maneira singular com essa discussão, como F. Schleiermacher, R. Bultmann, P. Ricoeur e até mesmo o analítico R. Rorty. Suas possíveis contribuições estão, também, na aplicação de conceitos hermenêuticos a ciência da religião, uma vez que as bases da “arte da interpretação” importam para nossa ciência humana.

⁶¹ Afirmar tal provisoriedade pode ser danoso se não indicamos juntamente com ela que, a partir da filosofia fraca de Vattimo, não se pode afirmar um *telos* para o qual o conhecimento caminha. Ao contrário de Hegel, a provisoriedade não implica uma dialética na qual o conhecimento progrediria rumo a um esclarecimento total. A provisoriedade indica somente a parcialidade da qual não podemos fugir.

⁶² Há uma dependência grande de Vattimo em relação ao conceito cristão da caridade que, para ele, é como um conceito formal que indica um modo da ação ética nesse universo debolista. Para um aprofundamento nesse conceito, recomendamos *Crer que se crê* VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê – É possível ser cristão apesar da igreja?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. E o capítulo “*Caritas* como expressão prática do *pensiero debole*” ROCHA, Alessandro. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 182-185.

Assim, apresentamos três implicações hermenêuticas para a ciência da religião que, no limite, também servem de reflexões acerca da validade de nosso texto. Primeiramente, partimos da hermenêutica porque ela é uma linguagem que funda o mundo da ciência da religião enquanto ciência humana interpretativa e que busca compreender. Nesse sentido, reconhecemos que não somente a linguagem constrói mundos, mas que a linguagem hermenêutica constrói o mundo que a ciência da religião habita. Uma vez que esse mundo está estabelecido, analisar seu funcionamento, suas leis e suas possibilidades, é ato fundamental para estabelecer sua epistemologia, isto é, para entender como a ciência da religião pode conhecer o que deseja. Nosso texto, dentro de seus limites, buscou em primeiro lugar situar essa relação entre linguagem e construção/habitação do mundo.

Posteriormente, buscamos uma compreensão da hermenêutica por meio da fusão dos horizontes histórico-filosóficos e do horizonte presente da epistemologia da ciência da religião. Isso indica que não apenas interpretamos e aplicamos do conceito de Gadamer a nossa ciência, mas o fizemos por meio de uma fusão de horizontes que se encontravam previamente separados. Ao colocar em contato dois campos até então separados, fundimos as noções para pensar uma nova possibilidade interpretativa para a epistemologia da ciência da religião.

Por fim, nosso artigo também se reconhece como uma interpretação, e por isso não pode ser lido com nenhuma ultimidade. Entretanto isso não significa que ele não ofereça (boas) contribuições ao debate epistemológico da ciência da religião. Pelo contrário: justamente por não se apresentar com uma validade última e final ele pode contribuir a um campo que continua aberto a contribuições e construções dos mais diversos pesquisadores ligados às mais diversas tradições filosóficas. Dentro da própria hermenêutica, como indicamos acima, outras possibilidades interpretativas poderiam ser exploradas, ainda mais a partir de outras correntes. Portanto, fazemos coro com a vocação niilista da ciência da religião e entendemos as limitações de nosso artigo e acreditamos que em reconhecê-las reside parte de nossa contribuição.

Referências

- BULTMANN, Rudolf. Será possível a exegese livre de premissas? In: *Crer e Compreender*. Artigos Seleccionados, 2001.
- CAMPOS, Fabiano V. Explicar e compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. *Interações*, v. 13, n. 23, p. 38-72, 2018.
- DILTHEY, W. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010
- _____. O Surgimento da Hermenêutica (1900). *Numen*, v. 2, n. 1, p. 11-32, 2000.
- FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra*. Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (Vol I). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1997.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003.
- _____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2006.
- _____. *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2008
- _____. *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- KEPNES, Steven. Bridging the Gap Between Understanding and Explanation: Approaches to the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 25, n.4, p.504-512, 1986
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- MÜLLER, Max. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, 1893.
- NOGUEIRA, Paulo (org.). *Linguagens da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- _____. *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015.

- NUNES, Iuri. Religião e hermenêutica: considerações acerca da relação entre linguagem e religião a partir de Gadamer. *Sacrilegens*. v. 15, n. 1, p. 165-174, 2018.
- PIEPER, Frederico. Experiência religiosa e linguagem: considerações hermenêuticas. *Síntese*, v. 38, n. 122, p. 365-380, 2011
- _____. *A vocação niilista da hermenêutica – Gianni Vattimo e religião*. Tese (Doutorado em Ciências da religião). São Paulo: Universidade Metodista, 267 f., 2007.
- POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008.
- ROCHA, Alessandro. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013
- RODRIGUES, Elisa. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. *Estudos de Religião*, v. 28, n. 1, p. 183-203, 2014.
- SHARPE, Eric. The Study of Religion in Historical Perspective. In: *The Routledge companion to the study of religion*. London/New York: Routledge, 2005, p.21-46.
- SILVEIRA, Emerson. Uma metodologia para as ciências da religião? Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. *Paralellus*, v. 7, n. 14, p. 73-98, 2016.
- USARSKI, Frank. A “Tradição Da Segunda Ordem” Como Fonte Identitária Da Ciência Da Religião: Reflexões Epistemológicas E Concretizações. *Interações*, v.13, n.23, p.23-37, 2018
- VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação – o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. In: PECORARO, R.; ENGELMANN, J. *Filosofia contemporânea: niilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, p. 9-16, 2008.
- _____. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.; Instituto Italiano di Cultura, 2001.
- _____. *Crer que se crê – É possível ser cristão apesar da igreja?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

- _____. *O vestígio do vestígio*. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, p. 91-107, 2000.
- VATTIMO, G.; ROVATTI, P. (org.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.
- WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

Submetido em: 14/02/2020
Aceito em: 04/06/2020