

Entre o relativo e o absoluto: algumas considerações sob o status da teologia na modernidade

Between relative and absolute:
some considerations on the status of the theology in the modernity

Por Fábio Henrique de Abreu

Bacharel em Teologia (ITASA-CES/JF)

Mestrando em Ciência da Religião (UFJF)

faique_abreu@yahoo.com.br

Resumo:

Uma das consequências mais significativas provocadas pelo advento da modernidade é a irrupção da assim chamada “consciência histórica”, que implica na *provisoriedade* e *relatividade* de todo enunciado e opinião. Esta caracterização da modernidade, que ensejou o preconceito à *tradição*, proporciona uma nova configuração do discurso teológico, que então se encontra entre a pretensão à verdade e a consciência da historicidade de suas afirmações. A partir de tais considerações, este artigo demonstra que a hermenêutica filosófica articulada pelo filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1902-2002) apresenta algumas possíveis contribuições ao método teológico, sobretudo na tentativa de superação do dogmatismo e do relativismo.

Palavras-chave:

Tradição. Consciência histórica. Dogmatismo. Relativismo.

Abstract:

One of the most significant consequences provoked by the coming of the modernity is the irruption of the so named “historical conscience” which implicates in transitority and relativity of all statement and opinion. This characterization of the modernity which has motivated the prejudice to tradition provides a new configuration of the theological speech, which is located between the pretension to the truth and the conscience of the historicity of their statements. Starting from such considerations, this text demonstrates that the articulate philosophical hermeneutic of the German philosopher Hans-Georg Gadamer (1902-2002) presents some possible contributions to the theological method, above all in the attempt of overcoming the dogmatism and the relativism.

Keywords:

Tradition. Historical conscience. Dogmatism. Relativism.

A desautorização da *tradição* e o problema da *consciência histórica*

O *Esclarecimento* (*Aufklärung*) celebrou a ruptura do indivíduo com toda forma de autoridade e tradição como prova da irrupção de sua *maioridade*. Kant expressou precisamente esse espírito ao apontar para o *Aufklärung* como o momento de evasão da *menoridade*, entendida como a

incapacidade por parte do indivíduo “de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”.¹ Em outras palavras, o homem *esclarecido* (*aufgeklärt*) é aquele que se entende como portador de uma consciência emancipada e que,

¹ KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 63.

portanto, rompe com todas as formas de limitação de sua liberdade.

De fato, o *Esclarecimento*, que com a formulação de sua *filosofia da história* inaugura os tempos modernos, entendia-se como a irrupção de um tempo qualitativamente *novo*, destacado de e superior a seu *passado*. Conforme ressalta o historiador Reinhart Koselleck,

Foi só com o advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade.²

O *desligar-se* do passado é, de fato, bastante sugestivo. Ele pressupõe uma guinada até mesmo na própria concepção de *história* entendida até então. A história deixa de ser pensada, conforme expressou Cícero, como a *magistra vitae*, uma história *plena eximplorum*. Perde-se, assim,

A idéia do caráter modelar dos acontecimentos passados, para perseguir em lugar disso a singularidade dos processos históricos e a possibilidade de sua progressão.³

A ruptura com o passado está vinculada, desta forma, à filosofia da história e sua ideia de *progresso*, através do qual o passado perde sua importância frente ao futuro que se abre como um “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*). Sendo concebida como uma unicidade de desenvolvimento contínuo, a história, como um conjunto de relatos, não pode mais servir de exemplo, perdendo, em grande medida, seu valor para o presente.

A ideia do progresso, aqui entendida como um aperfeiçoamento contínuo na história, foi

caracterizada por diversos filósofos, não sem celeuma, como uma consequência da secularização da escatologia cristã. Como ressalta Karl Löwith, “os modernos elaboraram uma filosofia da história secularizando os princípios teológicos e aplicando-os a um cada vez maior número de fatos empíricos”.⁴ Assim, o *Esclarecimento*, que com sua filosofia da história opôs-se aos conteúdos religiosos outrora dominantes, proporcionou uma contradição inescapável ao utilizar-se de uma concepção de história ancorada basicamente na tradição judaico-cristã. Nesta concepção, a esperança do Reino de Deus *além* da história é substituída pela fé no progresso *dentro* da história, e, assim, “a escatologia transforma-se em utopia”.⁵

De semelhante modo, o teólogo, filósofo e sociólogo da religião Ernst Troeltsch afirma que a modernidade se torna consciente de sua *novidade* através de sua relação *antitética* com o período que a precedeu. Isso equivale dizer que a autoconsciência moderna construiu-se por vias apofáticas em relação ao período medieval. Se a época medieval, da qual parte a modernidade, pôde ser caracterizada, nas palavras de Troeltsch, como uma “civilização da autoridade”, baseada sobre “a crença

² KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUCRIO, 2006. p. 35.

³ KOSELLECK, 2006, p. 54. É aqui que Koselleck fala da transição na língua alemã do uso do termo *Historie*, “que significava predominantemente o relato, a narrativa de algo acontecido, designando especialmente as ciências históricas”, para o termo *Geschichte*, “o acontecimento em si ou, respectivamente, uma série de ações cometidas ou sofridas”.

⁴ LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 31. A esta tese de Löwith, opôs-se, radicalmente, o filósofo Hans Blumenberg. Para Blumenberg, em uma tentativa de legitimação da modernidade de um modo independente do cristianismo, a ideia de progresso sugere – ao contrário da escatologia, que indica uma quebra da história, um evento que a transcende e que é heterogêneo a ela – algo que irrompe a partir de “uma estrutura presente a todo o momento para um futuro que é imanente na história”. Por outro lado, se a escatologia pôde ser considerada por um curto ou longo momento da história um “agregado de esperanças”, no tempo da “emergência da ideia do progresso ela estava mais próxima do agregado do terror e do medo” BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts: MIT Press, 1985. p. 30-31. Sobre este ponto, cf., ainda, PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 121-131, em que afirma que a argumentação utilizada por Blumenberg estava baseada em uma pressuposição que se tornou obsoleta, i.e., a “suposição de que há uma oposição fundamental entre história e escatologia”.

⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999. p. 16.

em uma revelação Divina imediata e absoluta e a encarnação desta revelação na Igreja enquanto o órgão de redenção e disciplina moral”,⁶ a modernidade se entende, por sua vez, como o espírito da liberdade individual, opondo-se radicalmente à tutela absolutista e à submissão eclesiástica. A crítica moderna esclarecida é primeiramente, portanto, uma crítica religiosa. Na modernidade esclarecida, os interesses e preocupações da vida são limitados ao mundo, e a crença no progresso faz com que o futuro seja visto como substancialmente superior ao presente. Assim, o passado e a tradição possuem, no máximo, um valor *elucidativo*.

Torna-se evidente, portanto, que a modernidade possui uma relação estreita com a religião e, neste caso, com a religião cristã. Kant acentua o ponto principal do *Esclarecimento*, a saber, a saída do ser humano de sua menoridade, da qual é culpado, “preferentemente em *matéria religiosa*”.⁷ Disso decorre, por um lado, que não se pode compreender a modernidade sem uma adequada compreensão da relação desta com o cristianismo. Por outro lado, isso quer dizer que a modernidade constitui-se num problema fundamental com o qual a teologia, e, neste caso, a teologia cristã, tem que lidar. Desta forma, não seria tanto o objetivo aqui refletir sobre a possibilidade do *locus* da religião em meio ao pensamento moderno. Tal discussão, apesar de comum, desvirtua o problema do desafio da modernidade para o pensamento teológico, movendo a discussão inevitavelmente para um outro nível. Antes, cabe entender a crítica moderna e ilustrada à religião como a possibilidade de uma *autocrítica* religiosa. A modernidade passa a ser encarada, assim, não somente como a responsável pela *crise* da teologia, mas como a possibilidade de irrupção de uma nova reflexão teológica.

Uma das características mais fundamentais da modernidade esclarecida é, de fato, o aparecimento

da assim chamada *consciência histórica*. Segundo Gadamer, a consciência histórica representa “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião”.⁸ Assim, não somente há uma desautorização da tradição como consequência de uma visão de história *progressiva*, como também irrompe a impossibilidade da construção de uma tradição enquanto tal, uma vez que todo discurso é inevitavelmente um produto histórico e, portanto, superável. Como apontou Heinz Heimsoeth, o ser humano moderno “sabe que se encontra colocado perante um presente, enfim, que embora defluído do passado, ele tem por missão ultrapassar e vencer, e que, sendo por definição transitório, se acha carregado de futuro”.⁹ Desta forma, o que Koselleck escreve sobre a ciência histórica – a saber, que esta se encontra “sob duas exigências mutuamente excludentes: fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas”¹⁰ – é igualmente aplicável ao discurso teológico. E é justamente aí que reside o desafio da articulação teológica hoje, uma vez que a teologia não é somente descritiva, mas possui, ao mesmo tempo, intenções *normativas* sobre o conteúdo da fé e assumida pretensão à verdade.

A desvalorização da *autoridade* e da *tradição* e a irrupção da *consciência histórica* constituem-se em desafios que colocam a teologia frente a duas atitudes demasiado comuns e, por vezes, apressadas. A concepção de *pós-modernidade*, compreendida, de acordo com as controvertidas palavras de Jean-François Lyotard, como “a

⁸ GADAMER, Hans-Georg. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In: FRUCHON, Pierre. (Org.). *O problema da consciência histórica*. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 17.

⁹ HEIMSOETH, Heinz. *A filosofia do século XX*. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1982. p. 127: “O termos nós de «fazer a história» não pode deixar de nos levar a querer também fazer a «teoria» da própria história. E assim esta, a história, veio a adquirir, na nossa consciência da realidade e do mundo, uma importância muito maior do que a da nossa contemplação do Cosmos e da natureza”.

¹⁰ KOSELLECK, 2006, p. 161.

⁶ TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. New York: Williams and Norgate, 1912. p. 11.

⁷ KANT, 2008, p. 70.

incredulidade em relação aos metarrelatos”,¹¹ parece oferecer um radical *relativismo* em relação aos pressupostos da teologia, tidos como heterônomos frente à autonomia da subjetividade emancipada. Um caminho, por assim dizer, demasiado fácil diante dos desafios da modernidade. Por sua vez, o caminho do *fundamentalismo* metodológico, que compreende a elucubração teológica em termos de repetição de verdades imutáveis e universais, oferece a dupla exclusão do desafio da *historicidade* de todo discurso e o contato com seu *locus* contextual numa tentativa de retorno à “casa da autoridade”.

É a partir destes problemas ensejados pela modernidade que se pretende discutir, no presente texto, a tentativa de se repensar uma *terceira via* para o método teológico. Se as temáticas da *historicidade*, *tradição* e *autoridade* são fundamentais, então o pensamento de Gadamer torna-se inescapável. Curioso é que uma discussão que se quer restrita dentro do campo teológico seja mediada por um filósofo. Tal estranheza, entretanto, pode ser superada mediante o reconhecimento de que Gadamer, talvez, tenha sido quem melhor articulou estas temáticas desenvolvendo-as no centro de seu pensamento. Além do mais, como demonstrou com precisão Pannenberg, apesar de permanecerem áreas irredutivelmente distintas, “filosofia e teologia têm um tema comum no empenho por uma compreensão da realidade do ser humano e do mundo em seu todo”.¹²

Repensando o conceito de *tradição* a partir de Gadamer

O teólogo alemão Rudolf Bultmann, em seu conhecido ensaio sobre “O problema da hermenêutica” (*Das Problem der Hermeneutik*), de 1950, já apontava para a problemática da *objetividade* da interpretação histórica, uma vez que toda relação

com a história é necessariamente *participativa* e toda compreensão ou interpretação sempre está orientada por certo enfoque, nunca estando, portanto, isenta de premissas.¹³ Tal assertiva, obviamente, estava baseada na descoberta de Heidegger acerca da “estrutura prévia de compreensão”,¹⁴ a qual constitui, por assim dizer, o *terminus a quo* do desenvolvimento da hermenêutica filosófica de Gadamer. Bultmann expressa que “não é possível resolver definitivamente a tarefa teológica – a tarefa que consiste em desenvolver o conceito de Deus e concomitantemente do mundo e do ser humano, que procede da fé”.¹⁵ O caráter histórico dos enunciados teológicos é, portanto, uma das preocupações que regem o pensamento de Bultmann, pensamento este voltado para os desafios da teologia na modernidade. Conforme ressalta Ulrich Körtner, Bultmann “trouxo à consciência a importância teológico-fundamental da hermenêutica para todas as disciplinas teológicas”.¹⁶ Assim, a teologia é, necessariamente, também um empreendimento hermenêutico, cônica de sua historicidade. Uma vez admitida a impossibilidade da produção de um conhecimento supra-histórico, a busca pela verdade, própria à reflexão teológica, também é realizada, quer conscientemente ou não, a partir de conhecimentos previamente existentes.

¹³ BULTMANN, Rudolf. O problema da hermenêutica. In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001. p. 291.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 211-212: “A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia [*Vorhabe*], visão prévia [*Vorsicht*] e concepção prévia [*Vorgriff*]. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção, da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que ‘está’ no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já ‘põe’, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia”.

¹⁵ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p. 691.

¹⁶ KÖRTNER, Ulrich H. J. Dogmática como exegese conseqüente? Sobre a relevância da exegese para a teologia sistemática em conexão com Rudolf Bultmann. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, n. 1, 2009, p. 65.

¹¹ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. xvi.

¹² PANNENBERG, 2008, p. 332. Ou ainda, como afirmaria Paul Tillich, “a filosofia e a teologia formulam a pergunta pelo ser”. A filosofia, entretanto, “lida com a estrutura do ser em si mesmo; a teologia lida como o sentido do ser para nós”. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 39.

De semelhante modo, Koselleck indica que é proveniente do pensamento moderno “a afirmação de que só se pode encontrar a verdade quando se adota um ponto de vista fixo ou mesmo quando se toma um partido”.¹⁷ Tal assertiva tem o mérito de resumir com precisão toda a problemática que envolve a discussão sobre a hermenêutica, elucidando, assim, o dilema da modernidade. Este dilema é precisamente a tarefa que Gadamer se propôs a resolver. Gadamer, em seu *magnum opus*, afirma que a “estrutura prévia de compreensão” determina não somente os limites da tarefa do compreender, como também as suas possibilidades. Assim, o compreender não requer uma desvinculação da tradição, uma vez que “a compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido”.¹⁸ Evidentemente, a hermenêutica filosófica de Gadamer não se restringe de modo exclusivo à análise de textos, uma vez que a historicidade radical do modo de ser do ser humano no mundo é por ele também descrita como hermenêutica.

Tal concepção, entretanto, só se torna possível após a reabilitação do conceito de *tradição* em meio ao desprezo ensejado pelo advento do pensamento moderno. Para Gadamer, a despotenciação da tradição é fruto de um erro de compreensão (*Mißverstehen*) do significado de *preconceito* (*Vorurteil*) ensejado pelo *Aufklärung*. Seguindo uma análise etimológica da palavra *preconceito*, Gadamer demonstra que seu uso, no procedimento da jurisprudência, indica um juízo (*Urteil*) previamente formado, isto é, um *prejuízo*. Trata-se, então, de “uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva”. Tal pré-decisão pode ser confirmada ou não, uma vez que é dependente de uma sentença final. O matiz puramente negativo da

palavra ensejado pelo *Aufklärung*, que reduz o conceito ao significado de juízo não fundamentado, só pode ser consequência do “preconceito contra todos os preconceitos” produzido pela crítica ilustrada como tentativa de exclusão de toda tradição, com a prerrogativa de “decidir tudo diante do tribunal da razão”. Desta forma, afirma Gadamer, *preconceito* não pode significar, de modo algum, “falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente”.¹⁹

Obviamente, a compreensão não pode ser realizada através de *preconceitos* afirmados arbitrariamente. As opiniões prévias, na medida em que são inevitáveis, precisam ser confrontadas com a própria *coisa* em questão. Conforme ressalta Gadamer, “quem busca compreender está exposto a erros de opiniões prévias que não se confirmam nas próprias coisas. Elaborar os projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que só podem ser confirmadas ‘nas coisas’, tal é a tarefa constante da compreensão”.²⁰ Assim, a *compreensão* é sempre um confronto com as coisas mesmas a partir de opiniões prévias, ou um adequar-se às coisas elas mesmas. Na medida em que estas opiniões prévias não sejam arbitrárias, as próprias coisas em questão corrigem opiniões equivocadas previamente estabelecidas.

A inevitabilidade de *preconceitos* como constitutivos da *Weltanschauung* aponta, de acordo com a concepção de Gadamer, para a própria dimensão histórica constitutiva do indivíduo. É neste sentido que Gadamer afirma não ser a história pertencente ao indivíduo, mas o indivíduo à história. Os *preconceitos* marcam, assim, o pertencimento do indivíduo à história e à tradição, tornando-o um ser no mundo. Gadamer, aqui, exclui não somente uma razão transcendental supra-histórica que afirma a possibilidade de formulação de um conhecimento *objetivo*, como também aponta para a necessidade desta mesma

¹⁷ KOSELLECK, 2006, p. 161.

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 356.

¹⁹ GADAMER, 2008, p. 360.

²⁰ GADAMER, 2008, p. 356.

tradição ser constantemente relida e reinterpretada a partir de sua *situação* contemporânea.

Parece evidente, portanto, que não há para Gadamer uma oposição excludente entre *autoridade* e *razão*. Tal oposição estabelecida pelo *Aufklärung* nada mais é, na visão de Gadamer, do que uma consequência de seu “preconceito contra todos os preconceitos”. Na realidade, Gadamer afirma que a autoridade “repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada”. Assim, “autoridade não tem a ver com obediência, mas com *conhecimento*”, sendo seu verdadeiro fundamento, também neste caso, “um ato da liberdade e da razão”. Talvez resida justamente neste ponto o motivo da crítica de *conservadorismo* dirigida ao pensamento de Gadamer por parte de alguns teóricos como, entre outros, Jürgen Habermas.²¹ A definição de tradição como aquilo que tem “validade sem precisar de fundamentação”, determinando o indivíduo “de modo espontâneo”, pode realmente causar a estranheza e a impressão de que se trata, neste caso, de um explícito conservadorismo. Entretanto, se o que Gadamer quer dizer com tradição for entendido como aquilo que determina a *Weltanschauung* do indivíduo como marca de sua radical pertença à história, e se por tradição for entendido justamente aquilo que precede o indivíduo determinando-o *espontaneamente*, então não há uma razão primária para que se sustente uma relação com algum tipo de conservadorismo num sentido puramente negativo. Na realidade, como enfatiza Gadamer, “a tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas”. Apontar para o caráter *conservador* da tradição significa, neste caso, a impossibilidade de se estabelecer uma radical e total ruptura com o passado, como pretendia a crítica moderna esclarecida. A tradição é, de acordo com esta concepção, “o contrário abstrato da autodeterminação livre”. Como afirma Gadamer, a

“tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história”.²²

A compreensão, de acordo com Gadamer, está inserida no círculo hermenêutico da *parte* e do *todo*. Esse círculo também é demonstração da relação histórica do indivíduo com sua tradição. O todo é conhecido a partir da parte e a parte é uma representação do todo. A compreensão, assim, parte da mediação da *substância* da tradição com a consciência de sua historicidade. Trata-se de uma atitude *retrospectiva* em direção à tradição como possibilidade da intersecção entre passado e presente. Desta forma, a tradição não é somente repetida, ou tampouco ignorada, mas mediada através do presente histórico individual. É neste sentido que Gadamer aponta para a necessidade de se pensar a compreensão não tanto como uma ação da subjetividade, mas como “*um retroceder que penetra num acontecimento da tradição*, onde se intermedeiam constantemente passado e presente”.²³ Esse compreender é precisamente, enquanto um processo hermenêutico de intermediação de passado e presente num “acontecimento da tradição” (*Überlieferungsgeschehen*), a afirmação concomitante da inevitabilidade da tradição e da consciência histórica. O comportamento reflexivo diante da tradição, característico das ciências históricas modernas (*Geisteswissenschaften*), é o que Gadamer designa como *interpretação*, aplicada “não apenas aos textos e à tradição oral, mas a tudo que nos é transmitido pela história”.²⁴

Com Gadamer, então, o preconceito, ou melhor, a tradição, torna-se “a primeira de todas as condições hermenêuticas”. Trata-se de uma inversão total da crítica moderna esclarecida, mas sendo esta mesma inversão, justamente assim, moderna. Ao resgatar o valor da tradição, Gadamer não a enclausura novamente a partir de uma submissão voluntária ou mesmo um retorno ao espírito medieval. Assim, cada época está convocada a compreender a partir de suas próprias categorias o que lhe é transmitido historicamente.

²¹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 21.

²² GADAMER, 2008, p. 371-373.

²³ GADAMER, 2008, p. 385.

²⁴ GADAMER, 2006, p. 18-19.

A compreensão, portanto, “nunca é um comportamento meramente reprodutivo, mas também e sempre produtivo”. Uma consciência hermenêutica é também uma consciência histórica e a consciência histórica exige igualmente uma compreensão hermenêutica. Uma consciência histórica e, portanto, também hermenêutica, que inclui a própria historicidade em seu pensar, constitui o que Gadamer denomina de “história efetual” (*Wirkungsgeschichte*). Conforme ressalta Gadamer, “compreender é, essencialmente, um processo de história efetual”.²⁵

A compreensão daquilo que chega ao indivíduo por meio da história deve levar em consideração também os *efeitos* dos fenômenos históricos dentro da história. Isso significa que entre o indivíduo e a tradição que o precede jaz a história das interpretações dessa mesma tradição ao longo do processo histórico. O *objetivismo* histórico, isto é, a pretensão de imediatez no tocante à tradição, “oculta o emaranhado histórico-efetual em que se encontra a própria consciência histórica”. A consciência da impossibilidade de tal imediatez em relação à tradição é designada por Gadamer como “a consciência histórico-efetual” (*Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*). A consciência histórico-efetual é “um momento da realização da própria compreensão”, estando consciente de sua “situação hermenêutica”.

Tais desenvolvimentos do pensamento de Gadamer evidenciam sua dependência do legado filosófico de Hegel. Isto é, a compreensão daquilo que se manifesta ao indivíduo por intermédio da história como algo realizado inevitavelmente a partir de um “dado histórico prévio” corresponde precisamente ao conceito de *substância* (*Substanz*), tal qual desenvolvido na filosofia de Hegel. Assim, afirma Gadamer, “a tarefa da hermenêutica filosófica pode ser caracterizada do seguinte modo: deve refazer o caminho da *Fenomenologia do espírito* hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostre a substancialidade que a determina”. É evidente, entretanto, que, mesmo

estando Gadamer na esteira das articulações de Hegel, a possibilidade de um saber absoluto na história como manifestação de uma consciência plena é negada pelo autor. Assim, embora dependente de Hegel, a adoção da “hermenêutica da facticidade” (*Hermeneutik der Faktizität*) de Heidegger como constitutiva de seu pensamento surge como um corretivo à *Fenomenologia do espírito* hegeliana.²⁶

A posição do indivíduo na história, isto é, sua *situação* como aquela que limita suas possibilidades de imediatez frente à tradição, corresponde ao que é designado por Gadamer de “horizonte”. Horizonte é, nas palavras do autor, “o âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto”. Esse “âmbito da visão” (*Gesichtskreis*) é pré-condição para o correto questionamento da tradição. O horizonte se move na medida em que o indivíduo se desloca em direção a um determinado ponto, ou a um outro horizonte histórico. Tal *deslocar-se* em direção a um determinado ponto significa ampliar o horizonte individual, o que permite uma ascensão a uma universalidade mais elevada, chegando ao alcance de um novo horizonte. O indivíduo semovente deve evitar compreender a tradição a partir de suas próprias expectativas de sentido, permitindo que esta, a partir de si mesma, revele seu sentido. Assim, o horizonte está sempre em constante atualização, pois os preconceitos individuais são constantemente corrigidos a partir do encontro com o *passado*. Desta forma, o que Gadamer designa como horizonte deve ser compreendido menos num sentido geográfico-espacial e mais num sentido *temporal*, uma vez que o horizonte do presente individual não é formado à margem do passado, mas deste é dependente. Quando se alcança um horizonte histórico a partir

²⁶ FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 24-27. Conforme escreve Heidegger: “O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu ‘destino’, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo”. HEIDEGGER, 2006, p. 102.

²⁵ GADAMER, 2008, p. 396.

de seu próprio horizonte ocorre o que Gadamer denomina de “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*).

A consciência histórica proporciona, enquanto um legado da modernidade, o encontro entre indivíduo e tradição. Este encontro não é nada menos do que uma tensão (*Spannung*) entre passado e presente, tradição e *situação* histórica. A tarefa hermenêutica consiste, então, “não em dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão por que o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente”.²⁷ A consciência histórica realiza o destaque (*Abhebung*) entre o horizonte de sua tradição e seu próprio horizonte. Este destaque é sempre uma relação dialética, uma vez que aquilo que é destacado de si termina por destacar a si mesmo. Assim, a consciência histórica pode ser designada por Gadamer como “a superposição sobre uma tradição que continua atuante”. O que é destacado de seu próprio horizonte não é eliminado através de uma ruptura radical, mas intermediado através da unidade do horizonte histórico conquistado. A tradição é, desta forma, não somente aquilo que proporciona a possibilidade de compreensão, mas também é ela mesma mantida num processo de superposição e suspensão (*Aufhebung*).

A relação da hermenêutica de Gadamer com o método teológico

Como se pôde perceber, o pensamento de Gadamer se distancia, ao mesmo tempo, de um *historicismo* radical (relativismo) e da rejeição da *historicidade* de todo e qualquer enunciado possibilitada pelo advento da consciência histórica (fundamentalismo). Ora, também a teologia está, enquanto um enunciado igualmente realizado na história, diante do desafio de superar estes dois extremos. Assim, o pensamento de Gadamer, ainda que partindo de um outro lugar, oferece recursos para a autocompreensão da própria teologia.

A história da teologia moderna tem sido marcada pela circularidade da *crítica*. O liberalismo teológico, possibilitado pelo advento da modernidade, foi moldado na esteira do pensamento moderno que, antes de tudo, constituiu-se numa crítica à religião como fonte de autoridade e tradição. A teologia dialética, por sua vez, também conhecida como neo-ortodoxia ou *teologia da crise*, que teve sua principal representação e sistematização no pensamento de Karl Barth, pode ser vista como uma reação ao *relativismo* e à eticização do discurso teológico – entendida como redução da religião à sua dimensão ética – ensejados pela teologia liberal. Por seu turno, a crítica que se faz na contemporaneidade à teologia dialética é também uma nova tentativa de revalorização da *historicidade* de todo enunciado teológico frente à ortodoxia autoritária. Assim, a circularidade da crítica representa o desafio de se pensar a possibilidade da teologia na modernidade e, não por último, o significado da própria modernidade na articulação do discurso teológico.

A teologia dialética também pode ser compreendida como uma tentativa de crítica ao espírito moderno, ainda que ela mesma não seja plenamente uma teologia antimoderna ou mesmo fundamentalista. Pelo contrário, a crise do espírito moderno é também a crise para a qual esta teologia aponta, como deixa transparecer o epíteto “teologia da crise”. Trutz Rendtorff enfatiza que a novidade da teologia dialética não foi tanto a adoção de um vocabulário voltado para a designação da crise da modernidade *vis-à-vis* ao liberalismo teológico, mas a tentativa de fazer de sua missão a *consumação* desta crise. De acordo com Rendtorff, “nem o vocabulário da crise nem o fenômeno para o qual ele aponta eram verdadeiramente novos”. É possível encontrar, sobretudo nos anos que antecedem a primeira guerra mundial, “uma ampla tradição deste tipo de vocabulário da crise na Europa”. Assim, “seria mais correto dizer que a ‘consciência da crise’ é parte da consciência moderna”.²⁸

²⁷ GADAMER, 2008, p. 405.

²⁸ RENDTORFF, Trutz. The Modern Age as a Chapter in the History of Christianity; Or, The Legacy of Historical

A circularidade da *crítica* demonstra, portanto, que ela se torna exequível sempre que há consciência de se perder algo. No curso da crítica, conforme ressalta Koselleck, “se distinguem o autêntico e o inautêntico, o verdadeiro e o falso, o correto e o incorreto, o belo e o feio”.²⁹ A crítica é ela mesma uma possibilidade moderna. É o advento da consciência histórica que permite o juízo da crítica às certezas e aos absolutos. Assim, uma teologia crítica é sempre uma possibilidade proporcionada pelo advento do espírito moderno.

A compreensão de Gadamer acerca da inevitabilidade da tradição e dos preconceitos como marca da historicidade do indivíduo oferece recursos para se pensar a temática da tradição, sobretudo, mas não somente, na autocompreensão teológica reformada. Gadamer demonstra que também a teologia reformada, na medida em que esta apontava para o caráter dispensável da tradição na compreensão bíblica, sendo a Bíblia *sui ipsius interpretis*, mostrou-se inconsequente “ao tomar a fórmula de fé protestante como fio condutor para a compreensão da unidade da Bíblia”, contribuindo, assim, para uma suspensão do “princípio da Escritura em favor de uma tradição reformatória”.³⁰ Assim, a teologia reformada, ao negar a tradição na qual se encontrava, terminou construindo uma outra tradição. Por outro lado, mostrou-se igualmente falha a tentativa da teologia reformada de se constituir numa ruptura com toda tradição, na medida em que o protestantismo permaneceu cultivando “forças tradicionais ativas”, dentre elas a influência do *misticismo* em Lutero, como demonstra com precisão Wilhelm Windelband.³¹

É elucidativo que Gadamer associe ao conceito de *compreensão* o conceito de *aplicação*. A compreensão de um texto ou daquilo que chega ao indivíduo por meio da história está condicionada ao

instante da compreensão, ou melhor, a compreensão deve ser realizada “em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta”. Assim, “compreender é sempre também aplicar”. Com isso Gadamer evidencia que o núcleo do problema hermenêutico, designado como a tentativa de compreender a tradição desde uma situação específica, demonstra a relação entre o geral e o particular, ou ainda, como apontado anteriormente, a correlação entre parte e todo. Se não há aplicação do geral no particular, não há compreensão. Nas palavras de Gadamer, “um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação”.³²

É exatamente neste ponto que Gadamer parece se aproximar da compreensão teológica *apologética* de Rudolf Bultmann e Paul Tillich. Para Bultmann, “a continuidade da teologia através dos tempos não consiste em apegar-se a sentenças uma vez formuladas, e sim na vitalidade com a qual a fé resolve de modo compreensivo, a partir de sua origem, os desafios que a situação histórica constantemente nova lhe coloca”. Desta forma, a tarefa da teologia consiste em responder, sem desprezar o conteúdo da fé, ao constante desafio que a história proporciona à existência particular. A agenda teológica não é, assim, determinada pelo espírito do tempo (*Zeitgeist*), mas deve estar sempre a ele relacionada. É por isso que para Bultmann a tarefa teológica será sempre inacabada, nunca podendo resultar numa dogmática completa, uma vez que “a incompletude reside, antes, na inexauribilidade do compreender na fé, que tem que atualizar-se constantemente”. Assim, a incompletude significa, ao mesmo tempo, “tarefa e promessa”.³³ Tal compreensão teológica está muito próxima, embora permaneça fundamentalmente diferente, daquilo que Paul Tillich designou como o “método de correlação”. Tillich afirma que a teologia não pode jamais se desvencilhar do “pólo chamado situação” se quiser permanecer teologia.

Consciousness in Present Theology. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 65, n. 4, 1985, p. 491.

²⁹ KOSELLECK, 1999, p. 93.

³⁰ GADAMER, 2008, p. 244.

³¹ WINDELBAND, Wilhelm. *History of Philosophy: with Special Reference to Formation and Development of its Problems and Conceptions*. New York: Macmillan and Co., 1914. p. 365.

³² GADAMER, 2008, p. 408-413.

³³ BULTMANN, 2004, p. 692.

Para Tillich, a “situação à qual a teologia deve responder é a totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado”.³⁴ Neste sentido, a teologia deve, ao mesmo tempo, permanecer *apologética* e *querigmática*, isto é, uma teologia que *responde* sem, entretanto, desprezar o conteúdo de seu *anúncio*. A forma de unir mensagem e situação é o que Paul Tillich caracteriza como “método de correlação”, entendido como a tentativa de relacionar às perguntas levantadas por um dado contexto as respostas possíveis existentes na mensagem e conteúdo evangélicos.

Seria possível indicar a semelhança da abordagem hermenêutica de Gadamer ainda com outros teólogos, como, por exemplo, Dietrich Bonhoeffer. No entanto, estes dois exemplos são suficientes para demonstrar que pode haver uma confluência entre a hermenêutica filosófica de Gadamer e a própria questão do método teológico, e, assim, uma confluência entre a hermenêutica e uma teologia comprometida, ao mesmo tempo, com seus *fundamentos* e com a tarefa de responder aos desafios de sua própria situação.

[Recebido em: novembro 2009 e
aceito em: março 2010]

³⁴ TILLICH, 2005, p. 22.